



**HAL**  
open science

## La tetrapharmakos, formule authentique ou résumé simpliste de l'éthique épicurienne ?

Julie Giovacchini

► **To cite this version:**

Julie Giovacchini. La tetrapharmakos, formule authentique ou résumé simpliste de l'éthique épicurienne? : Quelques éléments sur le statut des abrégés et des florilèges dans la pédagogie du Jardin. Philosophie antique - problèmes, renaissances, usages , 2019, pp.29-56. 10.4000/philosant.3044 . hal-02315259

**HAL Id: hal-02315259**

**<https://hal.science/hal-02315259>**

Submitted on 14 Oct 2019

**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.

**LA TETRAPHARMAKOS  
FORMULE AUTHENTIQUE OU RESUMÉ  
SIMPLISTE DE L'ÉTHIQUE ÉPICURIENNE ?  
Quelques éléments sur le statut des abrégés et  
des florilèges  
dans la pédagogie du Jardin**

Julie GIOVACCHINI  
CNRS UMR8230 Centre Jean Pépin

*RESUME.* L'objet de cet article est d'analyser la version formulaire la plus connue de l'éthique épicurienne, souvent appelée dans la littérature critique *tetrapharmakos* ou quadruple remède. On tentera de trancher la question de l'authenticité de cette formule, et d'en déduire certains éléments concernant la pédagogie éthique épicurienne et le rôle qu'y jouent abrégés et florilèges.

*SUMMARY.* *The paper aims at analysing the best known formula of Epicurean ethics, often called in the secondary literature the tetrapharmakos (quadruple medicine). An attempt is made to settle the question whether this formula is genuine and to infer from it some pieces of information about Epicurean ethical training and about the part played by summaries and anthologies in this training.*

## Introduction

Καὶ φέρε οὖν δὴ νῦν τὸν κολοφῶνα, ὡς ἂν εἴποι τις, ἐπιθῶμεν καὶ τοῦ παντὸς συγγράμματος καὶ τοῦ βίου τοῦ φιλοσόφου, τὰς Κυρίας αὐτοῦ δόξας παραθέμενοι καὶ ταύταις τὸ πᾶν σύγγραμμα κατακλείσαντες, τέλει χρησάμενοι τῇ τῆς εὐδαιμονίας ἀρχῇ.

Et à présent, appliquons donc ce qui est certainement la touche finale (comme on le dit) de l'œuvre et de la vie tout entières de notre philosophe, en copiant ses *Maximes Capitales* ; et, concluant notre œuvre tout entière par elles, usons de la fin comme début du bonheur<sup>1</sup>.

Tout à la fin du livre X des *Vies et doctrines des philosophes célèbres* consacré à Épicure, Diogène Laërce introduit ainsi la version qu'il propose des *Maximes Capitales* du philosophe. Cet *introit* laértien joue avec beaucoup de bonheur rhétorique sur la notion de *telos*, l'achèvement de son texte étant ici entendu aussi bien comme achèvement réel de l'œuvre – et par là de l'itinéraire philosophique proposé au lecteur – que comme principe d'existence débouchant sur l'accès à un état pratique de bonheur. Les *Maximes* auraient donc, dans cette perspective, un statut tout à fait particulier dans l'ensemble de la doctrine d'Épicure, à la fois clef de voûte de l'édifice et commencement possible d'une véritable vie philosophique orientée vers le bonheur : au moment-même où le texte de Diogène s'achève, il se condense en une expression de la doctrine la plus lapidaire et la plus dogmatique possibles, considérée à la fois comme un point de départ et comme une réalisation complète du programme philosophique épicurien.

Ce raccourci semble rejoindre de façon exemplaire la leçon

1. Diogène Laërce X, 138, éd. Marcovich 1999, nous traduisons. Nous suivons sauf indication contraire l'édition Marcovich pour l'ensemble des témoignages issus de Diogène Laërce.

même de l'introduction de la *Lettre à Ménécée* (« Que nul ne tarde à philosopher ») et surtout de la *Sentence Vaticane 27* qui insiste explicitement sur l'inadéquation d'un séquençage temporel faisant succéder la vie heureuse à une longue pratique philosophique : le bonheur de la vie philosophique commence avec l'exercice même de la philosophie, il n'est pas reporté à un état futur de maîtrise de la doctrine, mais semble découler comme immédiatement de la rencontre avec l'épicurisme – quelle que soit la forme de cette rencontre, quelle que soit la nature du discours philosophique reçu :

Ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ἐπιτηδεύματων μόλις τελειωθείσιν ὁ καρπὸς ἔρχεται, ἐπὶ δὲ φιλοσοφίας συντρέχει τῇ γνώσει τὸ τερπνόν· οὐ γὰρ μετὰ μάθησιν ἀπόλαυσις, ἀλλὰ ἅμα μάθησις καὶ ἀπόλαυσις.  
Dans les autres activités, le fruit se récolte après bien des efforts ; dans la philosophie, le plaisir arrive avec le savoir ; car non pas l'apprentissage puis la jouissance, mais en même temps l'apprentissage et la jouissance<sup>2</sup>.

La SV 27 postule que cette rencontre fonctionnera totalement, au premier moment de la réception de la doctrine ; ce qui suppose que cette réception est rapide, et l'apprentissage philosophique minimal de faible durée.

Néanmoins, d'autres témoignages semblent réinjecter une forme de discursivité et de durée dans l'apprentissage philosophique, et obligent en apparence à nuancer fortement cette première compréhension. Ainsi, dans cette définition de l'activité philosophique, que Sextus Empiricus attribue directement à Épicure :

...καὶ διὰ τοῦτο Ἐπίκουρος μὲν ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον *περιποιούσαν*<sup>3</sup>.

Et, de ce fait, Épicure définissait la philosophie comme une activité qui *procure/conserv*e la vie heureuse par des énoncés et des argumentations.

2. SV 27, édition Arrighetti 19732, nous traduisons.

3. Sextus Empiricus, M. XI, 169-170, éd. Mutschmann 1914 = Us. 219, nous traduisons.

La polysémie du verbe περιποιεῖν doit ici être relevée : la philosophie est en effet réalisation du bonheur, mais aussi condition de son émergence, de sa stabilité et de son maintien – ce qui implique bien un décalage entre l'*energeia* philosophique et la vie heureuse qui en découle, et qui pourrait interdire de les superposer terme à terme.

La question posée par la juxtaposition de ces témoignages est celle de l'effectivité des énoncés philosophiques épicuriens, en tant qu'ils sont susceptibles, par leur appropriation, de transformer véritablement l'existence humaine. Là où Diogène met en valeur une forme ramassée et glorieuse de ces énoncés philosophiques (les *Maximes Capitales*), Sextus semble plutôt faire allusion à des formes longues et plus intimes (« énoncés et argumentations »). La question de savoir laquelle de ces deux formes, développée ou resserrée, destinée à une profération ou à une analyse, est la plus efficace et la plus adaptée au projet éthique épicurien revient de façon régulière dans l'ensemble du corpus épicurien de première et de seconde main. La trace de ce débat apparaît directement dans la *Sentence Vaticane* 26, dont la *Sentence* 27 pourrait constituer une forme d'explicitation<sup>4</sup> :

Δεῖ διαλαβεῖν ὅτι καὶ ὁ πολὺς λόγος καὶ ὁ βραχὺς εἰς τὸ αὐτὸ συντείνει.

Il faut comprendre que le discours long comme le bref ont la même tension<sup>5</sup>.

Le verbe συντείνω joue sur les deux registres de l'intention et de l'intensité du propos philosophique : les formes brèves ont la même finalité mais aussi la même solidité que les formes longues.

L'objet de cet article sera d'examiner plus particulièrement un βραχὺς λόγος de l'éthique épicurienne, transmis sous l'appellation de *tetrapharmakos*, ou « quadruple remède ». Notre examen portera d'une part sur la réalité historique de la présence de cet énoncé dans le corpus épicurien de première

4. Si elle se vérifiait, cette hypothèse pourrait accréditer, à la suite de Körte 1890, l'attribution de la SV 27 à Métrodore, en la rendant postérieure à la 26 attribuée à peu près unanimement à Épicure.

5. SV 27, édition Arrighetti 1973<sup>2</sup>, nous traduisons.

main, d'autre part sur son statut réel dans l'enseignement de l'épicurisme. On posera notamment la question de sa relation avec les autres formules brèves que sont les quatre premières *Maximes Capitales*, et l'on se demandera ce que l'abondance de ces énoncés brefs nous apprend sur la façon dont les épicuriens conçoivent la recherche philosophique.

### 1. Qu'est-ce que la *tetrapharmakos* ?

On sait, notamment par les listes de titres de Diogène Laërce et par le témoignage d'Athénée, qu'Épicure a rédigé des livres entiers consacrés aux questions éthiques : au minimum, un *Περὶ τέλους*<sup>6</sup> et un traité *Sur les choix et les rejets*<sup>7</sup>. Le premier de ces textes n'est connu que par de brèves citations, le second, par des fragments papyrologiques peu développés. On peut raisonnablement supputer que ces traités perdus d'Épicure contenaient des démonstrations détaillées, dont on peut se faire une idée via le résumé synthétique proposé par la *Lettre à Ménécée*, qui établit une relation complexe entre vie philosophique, vie heureuse et recherche du plaisir véritable, le plaisir étant proclamé « premier des biens » (*Men.* 128-129), mais aussi en parcourant les témoignages de Cicéron dans le livre I du *De Finibus*, de Lucrèce notamment au chant III du *De Rerum natura*, et dans certains fragments bien conservés de l'inscription d'Œnonanda ou des traités éthiques de Philodème.

Mais du fait des aléas de la transmission, la majorité des textes épicuriens de première main parvenus jusqu'à nous qui proposent des directives éthiques ne sont pas des démonstrations détaillées. Pour savoir réellement de quelle façon il convient de se comporter et/ou de raisonner pour atteindre la vie heureuse, ce fameux plaisir du sage, il nous faut aller puiser avant tout dans des énoncés formulaires, transmis de façon plus ou moins laborieuse dans plusieurs compilations depuis la fondation même du Jardin<sup>8</sup> ; en plus des deux petites

6. Us. 66-70.

7. Diogène Laërce X, 136.

8. Cf. Blanchard 1991 p. 407 sur la différence entre *epitome* et *ekloge* et la circulation des abrégés comme manuels dès le début de l'histoire du Jardin. Voir aussi Vogliano 1936 p. 267-268. Il y a eu plusieurs états de ces

doxographies éthiques que l'on trouve au sein du livre X de Diogène Laërce, citons les aphorismes attribués à Épicure ou à ses disciples immédiats Métrodore et Hermarque dans la *Gnomologie Vaticane*<sup>9</sup>, ceux contenus dans la *Lettre à Marcella* de Porphyre, et ceux cités dans plusieurs traités de Philodème, notamment un texte explicitement consacré aux choix et aux rejets sur lequel nous aurons à revenir<sup>10</sup>. Il est donc très important pour nous, lecteurs contemporains des épicuriens, de déterminer dans quelle mesure ces formes abrégées, pour certaines d'une extrême concision, pouvaient être considérées comme des énoncés éthiques valables et efficaces par les épicuriens eux-mêmes. Le fait même que ces sentences et maximes aient abondamment circulé dès la fondation du Jardin, qu'elles aient été compilées et transmises, est un signe de leur valeur philosophique. Mais la présence d'un débat à leur sujet au sein-même de l'école épicurienne est également bien documentée, et doit retenir notre attention.

Au sein de ce vaste ensemble d'aphorismes et de sentences, la formule dite de la *tetrapharmakos* est considérée comme la version la plus directe, la plus positive et la plus dogmatique de l'éthique épicurienne ; elle reprend en les synthétisant à l'extrême les éléments de la première phrase de *Men.* 133, structurés et explicités dans les quatre premières

formules brèves et de ces florilèges et il est à l'heure actuelle extrêmement difficile de statuer sur leur date de composition réelle. Mais il est établi que des collections circulaient dès les débuts du Jardin – ce qui n'est pas propre à l'épicurisme (cf. Kindstrand 1986).

9. Ce seul texte soulève des difficultés qui justifieraient un article à part entière. Découvert en 1888 dans le *Vat. Gr.* 1950, il appartient à un ensemble gnomologique plus vaste, qui mêle des traditions philosophiques variées. La partie épicurienne possède un titre, Ἐπικούρου Προσφώνησις. Morel 2011, p. 160 n. 1, postule qu'« il est [...] possible que nous ayons affaire à l'un de ces recueils de sentences épicuriennes qui devaient circuler dans l'Antiquité, et qui mêlaient à un noyau de formules authentiques des aphorismes qui n'étaient pas d'Épicure, mais de ses disciples ». Arrighetti 1973<sup>2</sup>, p. 555 : « *il Gnomologio Vaticano rappresenterebbe, nella storia della costituzione e delle trasformazioni delle raccolte di sentenze epicuree, uno stadio più avanzato di quello delle Massime Capitali.* » Sur les particularités philologiques de cette gnomologie, voir aussi Leopold 1910, Horna 1931 et Marcovich 1985.

10. Περί αἰρέσεων καὶ φυγῶν (= *PHerc.* 1251).

*Maximes Capitales* d'Épicure transmises par Diogène Laërce<sup>11</sup>.  
Rappelons la lettre de ces *Maximes* :

**I.** Τὸ μακάριον καὶ ἀφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλω παρέχει· ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον. (Ἐν ἄλλοις δὲ φησι τοὺς θεοὺς λόγῳ θεωρητοῦς, οὓς μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑφειστώτας, οὓς δὲ κατὰ ὁμοειδεῖαν, ἐκ τῆς συνεχοῦς ἐπιρρύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων, ἀνθρωποειδεῖς.)

**II.** Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς.

**III.** Ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἢ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις. Ὅπου δ' ἂν τὸ ἡδόμενον ἐνῆ, καθ' ὃν ἂν χρόνον ἦ, οὐκ ἔστι τὸ ἀλγοῦν ἢ λυπούμενον ἢ τὸ συναμφοτέρον.

**IV.** Οὐ χρονίζει τὸ ἀλγοῦν συνεχῶς ἐν τῇ σαρκί, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄκρον τὸν ἐλάχιστον χρόνον πάρεστι, τὸ δὲ μόνον ὑπερτεῖνον τὸ ἡδόμενον κατὰ σάρκα οὐ πολλὰς ἡμέρας συμβαίνει· αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρκὶ ἤπερ τὸ ἀλγοῦν.

(1) Ce qui est bienheureux et incorruptible ne se préoccupe de rien et n'a de relation avec personne ; de sorte qu'il n'endure ni colère ni gratitude, car tout ce qui est de cette sorte est l'apanage de la faiblesse.

(2) La mort n'est rien pour nous ; en effet ce qui est dissous est

11. On considère la plupart du temps que les *Kyriai doxai* sont des sentences d'Épicure lui-même, rassemblées ou non par lui mais en tout cas représentant un tout cohérent très ancien dans l'histoire de la doctrine, et à ce titre d'une nature différente des compilations et florilèges plus tardifs et de provenance beaucoup plus hétéroclite comme le *Gnomologium Vaticanum* ; Arrighetti 1973<sup>2</sup>, p. 497, fait l'inventaire des concordances relevées par Usener qui accréditent cette hypothèse. Cf également Kindstrand 1986 : « *The model for collections of this kind was provided by purely gnomonic works, in poetry and prose, a literary form not unusual in the archaic period. Such works, of which Epicurus' Κύρια δόξαι is an example, also consist of isolated items, which however are the creation of a single individual, and the expression of a single mind. They should therefore be regarded as a tradition basically different from the collections we are dealing with here, although they may have contributed some material to the latter.* » Diogène aurait ainsi non pas composé un florilège de son cru mais copié ligne à ligne une collection déjà existante et authentique de maximes provenant des propos et textes réels d'Épicure. Sur la question de la fiabilité à accorder aux sources de Diogène Laërce pour l'épicurisme, on pourra consulter Dorandi 2016.



insensible, et ce qui est insensible n'est rien pour nous.

(3) La suppression de toute espèce de douleur est la limite des plaisirs en termes de grandeur. Là où s'éprouve le plaisir, durant toute sa durée, il n'y a ni sentiment de douleur, ni de peine, ni association des deux.

(4) Une sensation de douleur continue dans la chair ne dure pas longtemps ; d'une part, le summum <de souffrance> se tient dans le temps le plus bref, d'autre part le reste <de souffrance> qui surpasse encore le plaisir dans la chair ne dure que peu de jours ; quant aux maladies chroniques, elles laissent <dans le temps> place à davantage de plaisir dans la chair que de douleur<sup>12</sup>.

Les dieux, la mort, la douleur, le plaisir constituent ici les éléments d'un discours éthique présenté sous une forme particulièrement sèche ; ils ne sont pas mis en relation hiérarchique mais systématique, en tant qu'éléments d'un seul tout rationnel, la Nature, qui se résout selon la *Lettre à Hérodote*, à la somme des corps et du vide<sup>13</sup>. Les dieux et la mort sont présentés comme des réalités extérieures à l'homme, le plaisir et la douleur, des réalités internes. Les dieux et la mort nous effraient alors qu'ils n'ont physiquement rien à voir avec nous – les seules pensées qu'ils peuvent faire naître sont donc des notions vides, κενὰ ὄξαι, dans la mesure où une pensée « pleine » et fondée naît du choc de l'être sensible avec une réalité ; le plaisir et la douleur sont quant à eux des mouvements ou plutôt des affects, *pathe*, réellement éprouvés dans la chair – et c'est alors le jugement qui en découle, c'est à dire la relation que nous avons avec eux, qui doit être considéré comme vide.

D'où vient l'appellation de *tetrapharmakos* appliquée à ces quatre éléments ? Ce terme, emprunté directement au vocabulaire médical<sup>14</sup>, n'a qu'une seule occurrence véritable

12. DL X, 139-140, nous traduisons.

13. *Her.* 39.

14. Dans ce contexte technique, il désigne un emplâtre gras, sans doute anti-inflammatoire ; cf notamment Celse, *De medicina*, V, 19, 9, qui le décompose en résine, cire, huile ou mélasse, et suif. Sur la *tetrapharmakos* strictement médicale, voir Giovacchini 2017.

dans le corpus épicurien<sup>15</sup>. Cette occurrence figure dans les restes du Πρὸς τοὺς [... de Philodème de Gadara<sup>16</sup>, à la colonne V :

ἡ τετραφάρμακος · ἄφοβον ὁ θεός, ἀν[ύ]ποπτον ὁ θάνατος καὶ τάγαθὸν μὲν εὐκτητοῦ, τὸ δὲ δεινὸν εὐεκκα[ρ]τέρητον<sup>17</sup>.

Le quadruple remède : le dieu n'a rien d'effrayant et la mort est sans risque, le bon est facile à avoir, le redoutable facile à endurer.

On remarquera d'emblée que dans cette version minimaliste de la formule, dans laquelle il n'existe plus aucune part de démonstration ou de relation logique mais simplement des thèses, il n'est plus question explicitement de plaisir ni de douleur, mais d'un balancement beaucoup plus général entre le « bon », ἀγαθόν, que l'on peut se procurer et vers lequel donc on tend, et le « terrible » ou « redoutable », δεινόν, qui demeure supportable quand bien même on ne pourrait l'éviter. La dichotomie plaisir/douleur retenue par une tradition exégétique unanime comme la distinction majeure qui scande et structure l'éthique épicurienne dans sa totalité semble donc procéder d'une généralisation effectuée à partir des quatre *Maximes Capitales*, et non de cette *tetrapharmakos* philodémienne dont on voit qu'elle a une portée ontologique bien plus vague. En revanche, on retrouve bien dans cette version brève la distinction entre d'une part la divinité et la mort qui, déterminées négativement par des adjectifs en alpha privatif, sont vidés intrinsèquement de toute substance, et d'autre part le « bon » et le « redoutable » qui sont abordés extrinsèquement du point de vue de la relation, toujours positive et déterminée par le εὐ- de bonification, que l'on peut avoir avec eux – relation, dite « facile », d'appropriation ou de soumission. Si donc les termes

15. Je laisse délibérément de côté dans le cadre de cet article le fragment 34 de l'inscription murale de Diogène d'Œnoanda qui reprend des éléments explicites des *Maximes* I-IV et qui est souvent considéré comme une autre occurrence de la *tetrapharmakos*. Mais le mot même n'apparaît pas dans le fragment.

16. Sur les considérables problèmes d'attribution de ce texte, contenu dans le *PHerc.* 1005, on consultera Del Mastro 2015.

17. V, 8, éd. Angeli 1988, p. 173.

varient, le schéma relationnel qui organise entre eux ces quatre éléments reste stable et permet bien d'envisager un rapport d'analogie entre les quatre premières *Maximes* et cette énigmatique *tetrapharmakos*.

## 2. La *tetrapharmakos* est-elle un énoncé épicurien « orthodoxe » ?

L'hypothèse de l'orthodoxie de la *tetrapharmakos*, qui repose sur la proximité des ces quatre éléments avec le contenu de *Men.* 133 et des *MC* I-IV, est à peu près universellement admise aujourd'hui ; la plupart des éditeurs, traducteurs et commentateurs d'Épicure rapprochent spontanément ces différents témoignages et supposent que la *tetrapharmakos* est bien sous-entendue directement, aussi bien en *Men.* 133 qu'en *MC* I-IV<sup>18</sup>. Comparetti<sup>19</sup>, Usener<sup>20</sup>, Crönert<sup>21</sup> et Bignone<sup>22</sup> sont probablement à l'origine de cette lecture, car,

18. Voir p. ex. Bailey 1926, p. 339 n. 5 ; Arrighetti 1973<sup>2</sup>, p. 495 et 499 ; dans les travaux français récents l'édition de Conche 1987 n. 2, qui repère ces quatre éléments et les signale à propos de *Men.* 133 ; idem Morel 2011, p. 154 n. 29 ; idem Balaudé 1999, p. 1231 et 1225 ; idem Wolff 2000, p. 265-266 ; voir aussi le commentaire par I. Ramelli des *Epicurea* d'Usener (Ramelli 2002) ; il est tout à fait intéressant de noter que la note qu'elle consacre p. 193 aux *MC* I-IV les rattache explicitement à la *tetrapharmakos*, s'appuyant en cela sur les p. 68-71 de l'édition d'Usener 1887 ; or le texte même d'Usener est beaucoup plus prudent, puisque la référence à la *tetrapharmakos* n'apparaît que dans son commentaire, à l'apparat critique du fragment 3 p. 68, sous la forme suivante : « *atque eas discipuli in breuissimam promptissimamque formam redegerunt, quam fragmentum prodit Epicurei nescio cuius a Philodemo appositum Voll. Herc. coll. alt. t. 1 f. 148* ». On pourrait multiplier les exemples.

19. Comparetti 1885 : à l'occasion de l'édition *princeps* des fragments du *PHerc.* 1251, restes du *Sur les choix et rejets* attribué à Philodème, connu depuis sous le nom d'*Ethica Comparetti*, Comparetti est un des premiers à souligner la récurrence dans les textes d'Épicure de la division en quatre (τέτταρα) des κυριώτατα.

20. Usener 1887, p. 68-69 n. 7, où il rapproche cette mention de la *tetrapharmakos* en *PHerc.* 1005 col. V, 8 de l'extrait du *Sur les choix et rejets* édité par Comparetti en 1885.

21. Crönert 1901, s'il corrige p. 617 le texte proposé par Usener, est tout à fait assuré du caractère orthodoxe de la formule.

22. Bignone 1908 reprend également l'hypothèse de Crönert selon laquelle *PHerc.* 1005 contiendrait un matériel épicurien direct, sous forme de

dès l'apparition des premiers travaux d'écritique critique sur l'épicurisme, ils ont défendu non seulement l'hypothèse d'une orthodoxie de la *tetrapharmakos*, mais celle d'une invention de la formule par Épicure lui-même. Pourtant selon Sbordone, seule voix divergente, il s'agit au contraire d'une simplification abusive opérée par des épicuriens peu chevronnés, qui sont dans le texte du *PHerc.* 1005 les adversaires de Philodème<sup>23</sup>. Cette incertitude est liée à l'état très mauvais du papyrus concerné, et notamment à l'énorme lacune du titre ; à partir de cette lacune, un Sbordone aura ainsi postulé un *Contre les sophistes* là où Marcello Gigante et à sa suite Anna Angeli supposent plutôt un *Aux amis de l'école*<sup>24</sup>.

La lecture consensuelle du texte, depuis l'édition d'Anna Angeli<sup>25</sup>, s'appuie sur deux éléments : d'une part, le fait que Philodème lui-même n'attribue pas la *tetrapharmakos* à Épicure ; d'autre part, et contrairement à ce que supposait Sbordone, l'hypothèse qu'il défend dans le *Πρὸς τοὺς...* la thèse selon laquelle elle reste une formule correcte et exacte, conforme à l'esprit de l'éthique d'Épicure. La revendication exposée par Philodème et à laquelle il ne semble pas absolument hostile est une revendication d'orthodoxie ; c'est en tout cas ce que suggèrent fortement les éléments lisibles dans l'ensemble de la partie conservée du traité<sup>26</sup>. Il faut alors

citations de la correspondance d'Épicure. (Voir aussi 1936, p. 466-467.)

23. Sbordone 1947, p. 52 n. 111 ou p. 118 sq., et plus récemment Sbordone 1983.

24. Del Mastro 2015.

25. Angeli 1988, p. 267 : « *Filodemo tratta analiticamente ciascuno dei quattro capisaldi etici ancora nell'Ethica Comparetti ; il rapporto tra quest'opera e la tetrapharmakos va ben oltre i limiti in cui lo ha costretto lo Sbordone ...* » Voir aussi Angeli 1986.

26. La controverse sur le statut de la *tetrapharmakos* dans ce texte de Philodème repose en partie sur des questions philologiques. Il se trouve que la colonne V est assez lacunaire et que de ce fait, les pronoms personnels employés par Philodème sont ambigus. La colonne débute par une injonction à se remémorer des éléments doctrinaux, à la deuxième personne du singulier, et il est difficile d'établir si ce « tu » est le lecteur de Philodème ou l'adversaire à qui il est fait allusion dans la colonne précédente et qui est très explicitement un mauvais épicurien. La première hypothèse va dans le sens d'un *a priori* favorable de Philodème (le lecteur peut se fier aux formules), la seconde au contraire consoliderait une lecture ironique de l'ensemble de ce

comprendre avec un peu plus de subtilité ce qui rend Philodème prudent vis-à-vis de cet énoncé. La question, on va le voir, n'est pas tant de contenu que de méthode ; et elle va apporter un éclairage suggestif sur l'enseignement même de l'éthique au sein du Jardin, et sur la question du rapport entre discours brefs et discours longs.

Le Πρὸς τοὺς... s'adresse vraisemblablement ou fait allusion à des épicuriens qui ne commettent pas d'erreur à proprement parler, mais qui n'ont pas une conception très claire de la relation qui unit les abrégés de la doctrine à ses développements complets. Il s'agit donc de les inviter à faire un juste usage de chacun de ces supports, c'est-à-dire pour commencer à ne pas se contenter des abrégés ; mais cela implique également de savoir les utiliser sans crainte quand l'occasion se présente, et de ne pas les mettre en doute. L'épicurisme se travaille et s'approfondit ; un véritable épicurien ne saurait donc se contenter de la *tetraphramakos* ou de tout autre *epitome* et doit n'y recourir que lorsque le cas se présente sans risque de caricature ou de confusion. Philodème fait ainsi état de façon allusive de polémiques créées par l'ignorance des détails de la doctrine épicurienne ; pour être capable d'une part de ne pas se laisser intimider par des réfutations incomplètes, d'autre part d'y répondre efficacement, le travail de recherche dans les livres est indispensable.

Ce type de polémique semble avoir fait florès pendant une partie importante de la vie du Jardin, puisqu'on trouve un écho de cette pratique contestée des abrégés dans un autre rouleau de la bibliothèque d'Herculanum, le *PHerc.* 1044, qui fait allusion à l'activité d'un certain Philonidès qui aurait produit une grande quantité de ces résumés. Pour reprendre la traduction tout à fait suggestive mais peut-être un peu forcée de Koch Piettre<sup>27</sup>, ces livres sont supposés avoir été composés « pour servir aux jeunes gens paresseux » (νέοις ἀργοῖς ὠφελίμους).

Mais dans le Πρὸς τοὺς... de Philodème on lit également ceci :

passage.

27. Koch 2010, p. 387 n. 12.

(col. XVI) [- - - ] δ[ύ]ναν[ται] μ[έν] τοῖς [β]ιβλίοις παρακολουθεῖν οἱ καὶ τετυ[χ]ότες ἀγωγῆς Ἑλλησι καὶ [ο]ὐ [Πέρσαις] πρεπούσης καὶ παι[δευθέ]ντες ἐν μ[α]θήμασι, δι[δά]σκουσι καὶ [τ]ὰ τῶν ἐπιτετηδευκότων ἀσάφειαν ἐξευρίσκειν καὶ ὁμοειδῆ γ', εἰ μὴδὲν ἕτερον, ἐκ παιδίου μέχρι γήρως φι[λ]οσοφῆσαντες καὶ τοσαῦτα καὶ τοιαῦτα ταῖς ἀκριβείαις συντεθεικότες· ο[ἱ] δὲ δουλεύσαντες ἐργατικῶς ἢ ἀνάγ[ω]γοι καὶ γράμματα μὴ μ[α]θόντες [ ---

Les gens en mesure de prêter attention aux livres, ce sont ceux qui, parce qu'ils ont eu la chance de fréquenter une école qui sied à des Grecs, non à des [...], et sont formés aux disciplines scolaires, expliquent justement les propos des hommes qui se sont occupés d'élucider ce qui est obscur. Ayant étudié en philosophes – de l'enfance à la vieillesse – des considérations similaires du moins, à défaut d'autre chose, ils ont composé des écrits très nombreux et fort intéressants par leur précision. En revanche, ceux qui sont esclaves et accomplissent de durs travaux, ou qui sont privés d'éducation, et qui n'ont pas appris à lire et à écrire, [...]<sup>28</sup>.

Il est possible que ce passage soit le début d'une défense argumentée du recours aux abrégés pour un certain type de public. Philodème distingue ici, non pas deux catégories de textes philosophiques, mais deux catégories de personnes : les érudits, qui ayant étudié « en philosophes » – et l'on notera qu'ici l'activité philosophique est définie comme une activité scolaire – sont en mesure de faire un usage utile des vastes développements qui élucident ce qui est obscur selon un mode détaillé, et les profanes qui, du fait de leur condition d'existence laborieuse, ne peuvent avoir une quelconque approche livresque. Une telle distinction peut ouvrir la voie à deux sortes d'argument : un argument apologétique, qui va prendre la défense du type de support philosophique adapté à ce deuxième public non instruit – le résumé ou la formule mémorisable et simple étant tout indiqués pour l'esclave qui ne sait pas lire mais qui a néanmoins le droit d'accéder à la vie heureuse ; ou bien un argument aristocratique destiné à circonscrire la philosophie à ce premier public cultivé, seul capable de la comprendre – et qui dans le contexte du Πρὸς

28. Πρὸς τοὺς ... col. XVI, trad. Delattre & Monet 2010, p. 739.

toûs conduit à ridiculiser ceux qui, bien qu'ayant par éducation et statut social la possibilité de lire et de travailler scolairement la philosophie, s'y refusent – pour tout dire, les jeunes fumistes oisifs dénoncés selon Koch Piettre dans le *PHerc.* 1044. Ce deuxième argument est possible – et c'est celui retenu par les plus récents traducteurs français de ce texte, Daniel Delattre et Annick Monet ; il nous semble néanmoins un peu problématique si l'on tient compte de la posture générale de l'épicurisme, philosophie qui se veut populaire et qui se construit dans la bouche d'Épicure contre le programme de formation de la *paideia* classique<sup>29</sup>. Il faudrait alors voir peut-être un peu d'ironie dans ce passage de Philodème, et dans la description de ces apprentis philosophes penchés sur leurs grimoires et occupés strictement à comprendre la lettre d'un texte obscur. En réalité l'argument complet du texte de Philodème est très subtil, puisque ce que nous pouvons en lire indique au moins trois pistes démonstratives :

- la nécessité d'un approfondissement réel de la doctrine (ne pas se contenter d'anthologies ou de résumés) ;
- la défense des textes des premiers épicuriens, quand bien même leur détail entrerait en contradiction avec les développements philosophiques récents, et la nécessité de ne pas mettre en doute l'ensemble du corpus parce que quelques livres paraissent douteux ;
- la prise en compte des différentes situations sociales et intellectuelles, qui donne sa juste place à chaque type d'écrit, résumé ou détaillé. Dans cette perspective, les abrégés sont valables « dans une juste mesure<sup>30</sup> » tant qu'ils sont employés à bon escient et sans prétendre remplacer les textes développés.

La *tetrapharmakos*, malgré son extrême concentration, demeure alors un énoncé valable si et seulement si on peut la rattacher à un moment ou à un autre de la pratique philosophique, soit à la forme déjà un peu plus consistante

29. Cf. Giovacchini 2008, p. 185 ; Nussbaum 1994, p. 115-121.

30. Cf. les différentes occurrences de συμμετρία, Πρὸς τοὺς ... col. XVIII, 3 et XX, 4.

qu'elle prend dans les *Maximes*, soit, encore mieux, à un exposé éthique complet et argumenté. Mais faute de mieux, elle demeure une base solide pour les épicuriens qui sont conjoncturellement dans des situations peu appropriées à une pratique philosophique scolaire.

### 3. Pourquoi une formule « pharmaceutique » ?

Si l'on accepte alors de tenir pour acquise la pertinence de la *tetrapharmakos* comme formule de l'éthique épicurienne, il reste à comprendre le sens exact de cette analogie entre les quatre éléments contenus dans les *Maximes* I-IV et un *pharmakon*. Elle permet d'abord probablement aux épicuriens de présenter ces principes pharmaceutiques en faisant valoir à la fois leur profonde unité et leur singularité, en montrant que leur réunion sous forme de « pharmacopée » est ce qui leur donne leur pouvoir guérisseur – et que pris individuellement, isolés des trois autres, ils sont inopérants<sup>31</sup>. Ces quatre dogmes qui ne se confondent pas mais qui pourtant se mêlent constituent une sorte d'agrégat cohérent et rationnel qui a seul le pouvoir thérapeutique revendiqué par l'éthique épicurienne ; de même que dans la *tetrapharmakos* médicale, c'est le mélange lui-même qui fait émerger le remède, lequel ne se résume pas à la somme de ses ingrédients<sup>32</sup>. L'analogie permet également d'éliminer toute notion de hiérarchie des dogmes :

31. Je ne suis pas les conclusions de Wolff 2000 qui considère, p. 266, que la *tetrapharmakos* « n'est qu'un remède symptomatique » et qui la distingue en ce sens de la physique qui s'attaquerait à la racine du mal. Rien dans le corpus ne permet de supposer une telle hiérarchie pharmaceutique, qui de fait est contradictoire avec l'idée soutenue par le même auteur quelques lignes plus loin : « qui possède ces formules a déjà en lui-même de quoi faire face à toutes les situations et à tous les maux » (*loc. cit.*), ce qui ne serait pas le cas si le remède n'était effectivement que symptomatique.

32. Sur la nature fusionnelle de la *tetrapharmakos* et sa place dans les typologies pharmaceutiques, nous nous permettons de renvoyer à notre étude sur la question dans Giovacchini 2017. Nous y relevons que, selon une tradition attestée au moins depuis Chrysippe, la *tetrapharmakos* est un remède dont la caractéristique principale est que son pouvoir thérapeutique suppose l'émergence d'une qualité qui ne se réduit pas à la juxtaposition des qualités de chacun des composants (Giovacchini 2017, p. 24-26). Il s'agit d'un mélange qui opère en tant que mélange, et qui à ce titre est une σύγχυσις.



aucun n'est plus important que l'autre, mais ils sont assimilés en des temps différents et, suivant le problème abordé, ils seront plus ou moins efficaces. Selon l'état du « patient » il faudra d'abord lutter contre la peur de la mort ou contre la crainte des dieux – l'organicité de l'éthique épicurienne visant à montrer que ces deux peurs s'entrecroisent et se mêlent et qu'en réalité elles ont toutes une semblable racine. Un seul mal général frappe l'humanité, qui est la méconnaissance de sa nature propre ; ce mal est à la source de plusieurs maladies, qui toutes appellent plusieurs remèdes ; ces différents remèdes réunis composent une panacée dont la formule parcourt toute notre nature d'êtres souffrants.

Les deux premiers éléments de la *tetrapharmakos* peuvent être élaborés à partir de la seule physique<sup>33</sup>. Les deux suivants mettent en jeu l'éthique au sens propre mais sans solution de continuité : la régulation des désirs est une conséquence spontanée de la juste compréhension de la nature. Le mouvement de volition qui va inaugurer la chaîne des « choix et rejets » dépend donc d'un premier moment d'intellection : parce que je sais ce qu'est la nature, donc ce que sont les dieux et ce qu'est la mort, je peux préférer ou rejeter d'une façon conforme à la raison et atteindre la vie heureuse. L'unité du quadruple remède reflète l'unité même de la nature et de l'individu réconciliés, saisie par un homme qui lui-même est, avec cette nature, à la fois en relation sensuelle directe (corps potentiellement jouissant ou souffrant) et en relation discursive, capable d'intellection, de discernement et de décision libre. Le mélange des quatre ingrédients de la *tetrapharmakos*, unité d'une multiplicité, propose une association forte du sensuel et du rationnel, ou bien encore, de la réception du monde et de sa compréhension.

Un dernier aspect de cette analogie doit attirer notre attention : le fait que l'unité de la *tetrapharmakos* et sa densité en font un énoncé qui n'est pas à proprement parler un argument (contrairement aux *Maximes* qui, même de façon très ramassée, proposent bien des squelettes argumentatifs) mais une synthèse doctrinale. Le *logos* proféré n'a aucune nature

33. Cf. Konstan 2008<sup>2</sup>, p. xii.

dialectique, il ne questionne ni ne démontre, mais se contente de poser ; il est un résultat, réduit à sa plus simple expression, de même que l'emplâtre composé pour soigner la plaie est un résultat du raisonnement médical mais n'en fait pas lui-même partie. En ce sens il est un remède à usage immédiat et ponctuel, dont l'utilisation ne suppose aucune autre discursivité, au moment de sa profération, que la succession de ses parties ; sa densité est comparable à la densité atomique elle-même, dont les *minimae partes* ne sont pas séparables. C'est cette densité extrême qui d'ailleurs va lui donner son pouvoir salvateur : son application, si elle ne suppose pas le déroulement intégral de l'argumentation qui fonde la croyance en ces quatre dogmes, la remplace par une forme de saisie intuitive de l'ensemble doctrinal dont ces dogmes sont la synthèse la plus achevée<sup>34</sup>.

Voilà pour la compréhension positive de l'analogie. Mais, dans la mesure où elle est également l'objet d'une critique par Philodème, il convient à présent d'en donner une compréhension un peu plus négative ; ce que nous allons faire par un détour via un autre texte de Philodème qui en propose une approche un peu plus détaillée.

#### 4. Un médicament risqué

On trouve une allusion à quatre éléments éthiques dans un autre texte de Philodème, le livre *Sur les choix et les rejets*<sup>35</sup>. S'agit-il, comme le suggère D. Delattre dans sa traduction, des quatre éléments de la *tetrapharmakos*<sup>36</sup> ? C'est fort possible. Philodème les décrit comme « les quatre énoncés », sans plus de précision, mais Crönert, Usener et Comparetti ont donné de solides arguments pour identifier de façon certaine ces τέτταρα

34. Cf. Nussbaum 1994, p. 132, qui parle de « *comprehensive grasp of the structure of the whole system* » à partir des *compendia*. On notera que M. Nussbaum fait elle-même un usage intéressant du terme de *logos* appliqué à la *tetrapharmakos*, en ne distinguant pas la formule elle-même des quatre premières maximes (p. 116). Or, il nous semble qu'il y a là deux types de *logoi* bien distincts : le *logos* des maximes demeure argumentatif, celui de la *tetrapharmakos* ne l'est plus.

35. *PHerc.* 1251, Col. XI, 6 (Voir plus haut n. 10 et 19).

36. Cf. Delattre 2010b (trad.), p. 1246 n. 22.

aux quatre dogmes éthiques fondamentaux<sup>37</sup>.

Dans la première partie des fragments conservés, ces dogmes sont évoqués indirectement par une confrontation avec les adversaires des épicuriens :

τα[.....] οἱρ[...]<sub>γα</sub> οὐδ' [ἔφασκόν] τινες  
εἶναι δυνα[τὸν γ]ινώσκειν οὐδέ<v>, προσ[εῖπον] ὃ ὡς  
οὐ χ[ρ]ῆ ἀ[μ]έσως ἀ[ί]ρεῖσθαι μη[δ]ενὸς ἐφ' ᾧ [χρ]ῆ  
π[α]ρισ[τ]αμένου· τινὲς δὲ τέ[λ]η τὰ πάθη τῆς ψυχῆς  
ἐκθέμενοι καὶ μὴ προσδεόμενα τῆς ἐπ' ἄλλων κρίσεως,  
πᾶσιν ἐξουσίαν ἀνυπεύθυνον ἔδοσαν ἐφ' ᾧ ποτὲ βού-  
λονται λέγειν χαίρειν καὶ τὰ πρὸς τοῦτο συντείνοντα  
πράττειν. οἱ δὲ διὰ τὴν ἐμφαινομένην ἀοριστίαν  
ἄπασαν κενὴν τὴν λύπην καὶ [τὴν χ]αράν, ἣν ἡμεῖς δὴ  
λέγο[μεν, ἐδογ]μάτισαν· καὶ τὰς [.....]ων πράξεις  
[.]μο[.....] εὐστάθεια[ν] .ju[—]αι[—]

<...> et certains même [ont prétendu] qu'on est dans l'impossibilité de rien connaître, ajoutant qu'on ne doit pas faire de [choix] de façon immédiate, en l'absence de tout point d'appui nécessaire pour cela. D'autres, en expliquant que les affections de l'âme sont des fins, sans que justement elles aient en plus besoin du jugement, qui se fonde sur d'autres critères, ont donné à tous pleine licence de dire qu'ils tirent de la joie de tout ce qu'ils veulent, et de faire ce qui tend vers ce but. Les autres enfin ont soutenu la thèse que les mots « chagrin » et « joie » – qu'assurément nous utilisons, pour notre part – sont totalement vides, eu égard à l'indétermination qui s'y manifeste<sup>38</sup>.

Il y a ici manifestement trois adversaires : des sceptiques qui refusent l'idée même de principes éthiques, des sensualistes (peut-être les cyrénaïques ?) qui établissent des principes strictement subjectifs et singuliers, et enfin des adversaires moins faciles à identifier, qui réfutent les principes posés par les épicuriens. Par comparaison avec ces critiques exposées par Philodème, les « quatre » éléments évoqués par deux fois dans

37. De fait les quatre premières maximes semblent citées explicitement dans les deux colonnes précédentes selon les différentes reconstructions du texte. Voir par exemple, dans l'édition de Indelli et Tsouna-McKiharan 1995, le commentaire p. 153-154 ; voir aussi Tsouna 2007, p. 19-20.

38. Col. III, Delattre 2010b (trad.), p. 563-564.

la suite du texte seraient des principes éthiques véritables et objectifs, susceptibles d'une part de rendre possible des choix effectués « de façon immédiate » (ἀμέσως), d'autre part de dicter des règles pour évaluer et éliminer un certain nombre de choix en réalité non véritablement pertinents – des principes susceptibles donc de jouer le rôle de critères.

Suit un développement tout à fait familier pour l'épicurien chevronné sur le calcul rationnel des désirs et des plaisirs. Venons-en à présent aux deux allusions faites aux « quatre » éléments éthiques. La première est explicite :

ὁ δὲ τὰ

περὶ τῶν τετάρων εἰρημέγα λέγεται, τοῦ τῆν  
περὶ ληψὶν τὴν περὶ τῶν κυριώτων καὶ τὴν  
μνήμην πολλὰ συμβάλλεσθαι πρὸς τὰς οὐσας αἰ-  
ρέσεις καὶ φυγὰς οὐκ ἴσου τιθεμένου, καθάπερ ἐξεδέξαν-  
τό τινες ἀγροίκως, τῷ τινος ἀναφέρεσθαι τῶν αἰρέ-  
σεων καὶ φυγῶν ἐπὶ τὰς περὶ τούτων ἀταραξίας, ἀλλὰ  
τῷ κ[α]τορθοῦσθαι μὲν αὐτὰς τοῖς τέλεσι τοῖς τῆς φύ-  
σεως παραμετρ[ο]ούντων, πολλὰ δὲ [τ]ῶν [..]τα[..].

Et l'on dit ce qu'on vient d'énoncer au sujet des quatre maximes, parce que l'importante contribution qu'apportent aux choix et aux rejets effectifs la compréhension des points de doctrine les plus capitaux et leur remémoration, on considère qu'elle revient non pas – comme certains ont voulu le comprendre dans leur rusticité – à rapporter certains des choix et des rejets à l'absence de trouble sur ces questions, mais à opérer ces derniers de façon correcte, à la condition de les mesurer à l'aune des fins de la nature<sup>39</sup>.

La seconde est un peu plus délicate. Là où la traduction Delattre propose le texte suivant :

Il leur [reste à l'esprit] les moyens de s'en sortir, **[parce qu'ils ont accueilli ces [quatre maximes]** comme contribuant d'elles-mêmes à la pratique. Par ailleurs, celles-ci établissent également les principes de la philosophie – qui seule permet de mener des actions droites – et aussi, c'est clair, les fins attachées à notre nature, qui sont de surcroît porteuses de

l'évidence la plus claire et à l'aune desquelles on mesure ce qui est à choisir et à rejeter<sup>40</sup>,

l'édition d'Indelli et Tsouna-McKiharan 1995 a établi un texte dont les « quatre maximes » sont absentes :

]ων[.....]αυ[..]ιανα.[.]ιζοντ[...  
..]ξοδοι [δ]ὴ τὰδ' ὑπεδείχθη] τὴν με[λλέ]της παρε-  
χόμενα συνεργίαν. ἄλλως δὲ καὶ τὰς ἀρχὰς καθίστα-  
ται τὰς φιλοσοφίας δι' ἧς μόνης ἔστιν ὀρθοπραγεῖν,  
[κ]αὶ δηλονότι καὶ τὰ συγγενικὰ τέλη προσφερόμενα  
τὴν ἐγδηλοτάτην ἐνάργ[γ]ειαν, οἷς αἱ παραμετρή[σ]εις  
γίνονται τῶν αἰρετῶν καὶ φευκτῶν<sup>41</sup>.

Le sens général demeure le même : il est question de principes éthiques envisagés comme critères pour l'action, que ces principes soient bien toujours les quatre éléments de la *tetrapharmakos*, ou correspondent à des formulations d'une autre extension : ces principes quels qu'ils soient doivent rendre possible les choix et les rejets, et leur rôle de critères vient de leur contenu, car ils nous éclairent sur les fins générales de la nature ; ces principes n'ont donc aucune action « spontanée » qui donnerait lieu immédiatement au *telos* par la seule vertu d'une remémoration apaisante, mais une action philosophique parce qu'ils conditionnent un raisonnement qui rend possible l'action éthique.

Selon une hypothèse intéressante d'Indelli et Tsouna-McKiharan 1995<sup>42</sup>, en plus des trois adversaires évoqués au début des fragments conservés (sceptiques, cyrénaïques, indéterminés), Philodème distingue dans ce traité deux catégories d'épicuriens ou d'interprètes de l'épicurisme :

– ceux qui pensent que l'application des éléments éthiques permet automatiquement d'atteindre le *telos* – et ceux-là doivent sans doute être rapprochés des personnes

40. Delattre 2010b (trad.), p. 566-567.

41 Col. XIII p. 93. La traduction proposée par les éditeurs est la suivante (p. 106) : « Above all, he establishes the principles of philosophy, by which alone it is possible to act rightly. And it is clear that he also establishes the congenital ends, which yield the most conspicuous evidence and by which the calculations concerning choices and avoidances are performed ».

42. Voir p. 164-165.

mentionnées dans le Πρὸς τοὺς ... qui saisissent mal certains aspects de la doctrine et de son étude ;

– ceux qui ont compris ce que veut vraiment dire Épicure : la bonne application des éléments éthiques suppose une délibération permanente.

Cette distinction nous éclaire un peu mieux, d'une part, sur la spécificité de la *tetrapharmakos*, et d'autre part sur le risque que son usage peut entraîner et contre lequel on met en garde dans le Πρὸς τοὺς ... : la *tetrapharmakos*, parce qu'elle n'est pas exactement une reprise à l'identique des *Maximes* I-IV, mais une formule pharmaceutique d'une certaine version de ces mêmes *Maximes* à fin de soulagement immédiat, met en jeu la simple mémoire comme un *mantra* et peut donner l'illusion que l'activité éthique n'a pas besoin du *logos*. C'est un leurre : le *telos* bien compris ne peut s'envisager que comme l'issue d'un raisonnement, et les *Maximes* I-IV composent non pas une suite de formules magiques mais une suite de critères éthiques pour le raisonnement. Ce risque est à ce point vif pour les épicuriens, qu'on en trouvera une autre trace, furtive, chez Démétrius Lacon, dans un passage du traité qu'il consacre aux *Difficultés des textes épicuriens* :

— — — ἢ .....]ENAC. Συντομί[ας γὰρ  
στο]χαζόμενοι καὶ κα[τὰ τὴν τῶ]ν ἀκουόντων δι[δασχὴν  
ἀρ]μοζόμενοι πολ[λάκις καὶ] τὴν παράδοσιν [τῶν  
δοκο]ύντων — ὅσον [δ'] οὐ [καὶ τὴν εἰ]σαγωγὴν  
ἐνα[λλάττοντες] ταύτηι τῆ[ι διδασχῇ — δει]κνύουσ[ιν] καὶ  
[. . | .....] ἀρέσκοντες [τοῖς πολλοῖς τοῦτο  
ποιοῦ]ντες ...]N τις ΕΙΚΑ[.....]P[.....]O σύντομον [.  
...]□ΕΙ[.....]. Διόπερ ο[ὐδενί] μὲν ἕξεστιν CΥNEK[...  
..]KA[... κ]ακοῦν καὶ τὴν [τοῦ]τῶ[ν παράδο]σιν καὶ τὴν  
[εἰσαγωγὴν, σ]υντομίας [γὰρ χάριν εἴωθε]ν ἄμφω π[ροισ]εῖν,  
ἀκόλου]θα δὲ διὰ μ[ε]ικ[ρῶν πᾶς καθηγ]ητῆς ἀπο[δειξ]εῖ...

[Car], en visant la concision, en adaptant souvent, en fonction du [régime de vie] de leur auditoire, [jusqu'à] la transmission des dogmes, et en remplaçant, pour ainsi dire, l'initiation [aussi] par ce [régime], ils montrent justement... ; et, parce qu'ils cherchent à plaire à la multitude, ils font cela [chaque fois que] quelqu'un se représente... concis... Voilà précisément pourquoi il n'est permis [à personne de rejeter] et de gâter d'un même mouvement tant la transmission des dogmes que [l'initiation] –

c'est en effet par souci de concision [qu'habituellement on fait] les deux. Mais la démonstration de [la cohérence de la doctrine], il faudra peu de temps à [n'importe quel maître] pour la faire...<sup>43</sup>.

Comme on le voit par la taille des lacunes, le texte est très corrompu. Heureusement, le point qui nous intéresse fait intervenir des segments de phrases relativement intacts, notamment ceux qui mettent en relation la notion de concision (συντομία) et de transmission (παράδοσις) ou d'initiation (εἰσαγωγή). L'équilibre nécessaire entre adaptation de la doctrine à l'auditoire et souci de précision et de correction dogmatique est un souci permanent, qui se manifeste de façon particulièrement douloureuse lorsqu'il s'agit de passer d'une forme longue à une forme brève. La forme brève, qui dans un premier temps semble plus particulièrement adaptée à la prise en compte pédagogique des limites d'un public peu instruit ou dont le genre de vie n'est pas celui du loisir studieux, se révèle périlleuse puisqu'elle peut aboutir à une simplification abusive qui la rend proprement sophistique, c'est à dire séductrice et non plus propédeutique.

On doit donc admettre que, du moins dans leur intention, les successeurs d'Épicure ont tenu une ligne difficile. Revendiquant, dans la ligne de l'introduction de la *Lettre à Hérodote* et de la continuité qu'elle pose entre la doctrine complète et son résumé<sup>44</sup>, une cohérence parfaite et une complémentarité entre l'éthique discursive et l'éthique dogmatique et simplifiée des résumés, ils soulignaient dans le même mouvement les risques liés à la forme abrégée ; dans ce cadre la *tetrapharmakos*, sortie de son contexte, perd sa rationalité malgré sa complétude et se trouve vidée de son sens, puisqu'elle est en réalité non pas une formule magique mais une invitation à la réflexion et au calcul.

## **5. Les florilèges, pharmacies épicuriennes ou divertissements ?**

43. *PHerc.* 1012, col. XV, 1-15, éd. Puglia 1988 ; trad. Delattre 2010°, p. 252.

44. *Her.* 35.

Il n'y aurait donc, dans l'esprit des sectateurs du Jardin, aucune solution de continuité entre les exposés philosophiques détaillés, les abrégés de ces exposés, et leur condensation lapidaire en sentences isolées, qu'elles soient ou non insérées dans des compilations. Mais est-ce vraiment le cas ? Si l'on voit bien à l'issue de cet examen des différents témoignages ce qui pouvait justifier l'usage pédagogique de formes brèves ou très brèves, n'y a-t-il pas *in fine* une différence notable entre d'une part le fait de proposer un « quadruple remède » concentrant les dogmes fondamentaux de l'éthique, donc constituant, même sous une forme microscopique, un condensé cohérent et complet d'un exposé éthique qu'il sera toujours possible de dérouler en l'associant à des discours plus longs, et d'autre part la composition toute rhétorique de collections comme les *Maximes Capitales* dont Diogène Laërce lui-même indique, comme on l'a mentionné dès l'introduction de cet article, qu'elle a avant tout une fonction ornementale ? La *tetrapharmakos* est-elle une formule exceptionnelle, dont la densité justifie l'usage philosophique ? Ou bien toute sentence épicurienne a-t-elle la capacité d'agir avec la même puissance éthique ?

Poser cette question, c'est d'abord poser qu'on ne peut regrouper indifféremment sous le terme d'*epitome* ou d'abrégé toute espèce de forme brève : du point de vue de leur composition comme de leur usage, les *Lettres*, les résumés, les formules comme la *tetrapharmakos*, d'une part, et les sentences regroupées en florilège, de l'autre, présentent beaucoup de différences qu'il convient de prendre en compte. C'est ensuite plus généralement s'interroger sur l'éventuelle disqualification de cette seconde catégorie, dont on a vu plus haut<sup>45</sup> qu'elle avait une longue histoire au sein du Jardin. Suivant la réponse apportée, on sera amené soit à intégrer la *tetrapharmakos* dans un ensemble homogène d'énoncés brefs, tous de valeur équivalente, soit au contraire à l'intégrer dans la première catégorie des abrégés, en la distinguant des *gnomai* recueillies dans les florilèges, de qualité moindre.

J. Barns, dans un article en deux parties consacré à l'étude

45. Cf note 8.



d'une gnomologie scolaire transmise sur papyrus<sup>46</sup>, après avoir proposé une distinction importante entre les florilèges rhétoriques et les compilations scolaires destinées à l'enseignement primaire<sup>47</sup>, propose de voir une allusion à l'utilisation philosophique des florilèges dans un vers de Lucrèce :

*tu, pater, es rerum inventor, tu patria nobis  
suppeditas praecepta, tuis que ex, inclute, chartis,  
floriferis ut apes in saltibus omnia libant,  
omnia nos itidem depascimur aurea dicta,  
aurea, perpetua semper dignissima vita.*

Toi, père, tu es le découvreur des choses, et tu nous mets à disposition

Des principes paternels, et dans tes pages, ô toi glorieux,  
Comme des abeilles qui se gorgent en butinant sur toutes les fleurs des prés,

Nous nous gavons de même de tes paroles d'or,  
D'or véritable et pour toujours les plus dignes de vivre<sup>48</sup>.

L'image de l'abeille butinant les fleurs serait selon Barns une allusion transparente à la composition d'anthologies<sup>49</sup>. Si l'on rapproche ce vers de la célèbre comparaison lucrétienne de la poésie avec le miel, utilisé comme adjuvant pour rendre assimilable l'amertume et la brutalité du remède épicurien<sup>50</sup>, nous avons ici une analogie intéressante qui, dans l'ensemble du *De Rerum Natura*, fonctionnerait à différents niveaux :

– un premier niveau, thérapeutique : le *pharmakon* épicurien, qui est déjà une substance complexe provenant de différents éléments, doit être mélangé à autre chose que lui-même (le miel de la poésie qui le dilue) pour être correctement assimilé

46. Le papyrus est le *TM* 59943 (Mertens-Pack 01574.000) ; il est publié dans Barns 1950 et 1951. Sur d'autres traces de gnomologies épicuriennes conservées sur papyrus, voir aussi Dorandi 2004.

47. Barns 1950, p. 126-137, surtout p. 132-135, qui distingue le *stephanos*, la couronne honorifique, et le *gnomologium*, l'anthologie composée à des fins pédagogiques.

48. *DRN* III, 9-12, éd. Martin 1969, nous traduisons.

49. Cf. Barns 1950, p. 133 ; Barns 1951, p. 11.

50. *DRN* IV, 11-25.

et soigner immédiatement ;

– un second niveau, que l'on pourrait appeler pharmaceutique : le miel lui-même est le produit d'un butinage ou d'une cueillette à partir d'une collection d'éléments philosophiques, les sentences, maximes et aphorismes attribués à Épicure, dont la vertu intrinsèque fait autant de *pharmaka*, disponibles et utilisables de façon indépendante de leur contexte discursif initial à partir du moment où ils sont insérés dans un nouveau discours qui les présente de façon efficace, en les intégrant dans un ensemble plus complet.

On notera l'usage que fait ici Lucrèce d'allusions transparentes au travail de compilation : le choix de *chartes* qui renvoie explicitement à la matérialité des rouleaux de texte dans lesquels il faut puiser pour trouver des substances salvatrices, et le fait que cette récolte a pour conséquence l'éternité symbolique conférée aux *dicta* d'Épicure – la compilation étant également activité de préservation, ce qui aboutit à une sauvegarde non seulement de celui qui butine mais aussi de celui qui est butiné.

Une telle analogie viendrait donc étayer l'hypothèse d'une gnomologie épicurienne sérieuse et ambitieuse, qui voit dans les florilèges des instruments philosophiques à part entière, des réservoirs de sagesse immédiatement disponibles pour enrichir ou soutenir une réflexion plus développée ; une position relativement subversive dans un environnement culturel faisant un usage rhétorique immodéré et souvent critiqué des anthologies. Le meilleur exemple du débat lié à ces florilèges est probablement la *Lettre* 33 de Sénèque à Lucilius qui, sur le même sujet (les compilations de maximes et sentences), reprend l'image de la cueillette, mais de façon extrêmement négative :

*Desideras his quoque epistulis sicut prioribus adscribi aliquas voces nostrorum procerum. Non fuerunt circa flosculos occupati : totus contextus illorum virilis est. Inaequalitatem scias esse, ubi quae eminent, notabilia sunt. Non est admirationi una arbor, ubi in eandem altitudinem tota silva surrexit. Eiusmodi vocibus referta sunt carmina, refertae historiae. Itaque nolo illas Epicuri existimes esse : publicae sunt et maxime nostrae. Sed in illo magis adnotantur, quia rarae*

*interim interveniunt, quia inexpectatae, quia mirum est fortiter aliquid dici ab homine mollitiam professo. Ita enim plerique iudicant. Apud me Epicurus est et fortis, licet manuleatus sit. [...]*

*Si tamen exegeris, non tam mendice te cum agam, sed plena manu fiet : ingens eorum turba est passim iacentium, sumenda erunt, non colligenda. Non enim excidunt, sed fluunt. Perpetua et inter se contexta sunt. Nec dubito, quin multum conferant rudibus adhuc et extrinsecus auscultantibus. Facilius enim singula insidunt circumscripta et carminis modo inclusa. Ideo pueris et sententias ediscendas damus et has quas graeci chrias vocant, quia complecti illas puerilis animus potest, qui plus adhuc non capit. Certi profectus viro captare flosculos turpe est et fulcire se notissimis ac paucissimis vocibus et memoria stare : sibi iam innitatur. Dicat ista, non teneat.*

Tu souhaites que j'accompagne ces lettres aussi, comme les précédentes, de quelques sentences de nos maîtres. Mais ils ne se sont pas préoccupés de fleurettes : tout l'assemblage <de leur pensée> est viril. L'inégalité, tu le sais, se trouve là où des réalités remarquables dominant. Il n'y a rien d'admirable dans un seul arbre, si toute la forêt s'élève à la même hauteur. Ce genre de sentences, tu les trouveras dans les poèmes, dans les histoires. C'est pourquoi je ne veux pas que tu juges que celles-ci reviennent à Épicure ; elles reviennent à tous, bien plus, elles nous reviennent. Mais on les remarque davantage chez lui, parce qu'elles surgissent à des moments rares, parce qu'on ne s'y attend pas, parce qu'il est étonnant que des choses si fortes soit prononcées par un homme qui enseigne la mollesse. C'est ainsi en effet que beaucoup le considèrent. Pour moi, Épicure est bien un brave, mais il porte une chemise de demoiselle. [...]

Pourtant, si tu insistes, je ne serai pas chiche, mais j'en aurai les mains pleines : immense est la masse de ces sentences qui gît pêle-mêle, et qu'on doit amasser et non cueillir. Elles ne tombent pas une à une, elles ruissellent. Elles sont sempiternelles et mélangées entre elles. Je n'en doute pas, elles apporteraient beaucoup à un auditeur encore maladroit et ignare. Car il est plus facile de retenir des éléments concis et poétiquement ordonnés. C'est pourquoi nous donnons à apprendre aux enfants des maximes, et ce que les Grecs appellent des chrias, parce que leur esprit puéril peut les comprendre, et n'est pas capable d'embrasser plus. Mais il est honteux pour un homme accompli de cueillir ainsi des

fleurettes, de s'appuyer sur des paroles très connues et en très petit nombre, et d'en rester à la mémoire : à présent qu'il se repose sur lui-même ! Qu'il parle en son nom, au lieu de citer<sup>51</sup>.

Pour Sénèque, il convient de mettre Lucilius en garde contre ces anthologies qui transforment la pratique virile de la pensée philosophique en un amusement de jeunes filles<sup>52</sup>. La philosophie doit s'embrasser comme un discours complet ; son étude suppose une autonomie de la pensée qui serait anesthésiée par l'usage des florilèges, présentés au contraire comme une invitation à la remémoration sans réflexion<sup>53</sup>. La critique de Sénèque ressemble à première vue énormément aux attaques contre la *tetrapharmakos* réfutées par Philodème.

Mais la cible est-elle bien la même ? Faut-il inclure dans cette réprobation de Sénèque la même pratique des abrégés qui était visée par les adversaires de Philodème – c'est-à-dire non pas uniquement les sentences compilées mais les résumés et synthèses, comme par exemple les collections de *Lettres épicuriennes*<sup>54</sup> ? Certains commentateurs franchissent le pas, et de ce fait associent ces reproches de Sénèque aux accusations de paresse intellectuelle et de facilité formulées contre les épicuriens (notamment par Cicéron) en y voyant la conséquence de cet usage des abrégés au sein du Jardin<sup>55</sup>. Cette hypothèse est à notre avis à manipuler avec prudence. D'une part la pratique du résumé n'est en effet pas une

51. *Ep.* 33, éd. Hense 1938, nous traduisons.

52. Sur la féminisation péjorative des épicuriens en contexte romain, voir Gordon 2012.

53. En ce sens, la lecture de Nussbaum 1994, p. 345-348, nous semble un peu biaisée ; elle insiste sur la question de l'autorité pédagogique dans l'enseignement stoïcien, et sur la mise en garde contre une révérence excessive envers les « *great books* » ; il nous semble que la mise en garde de Sénèque est bien plus spécifique et porte avant tout sur l'usage des anthologies, en laissant de côté la question de traités détaillés.

54. Voir par exemple MacGillivray 2015, p. 26-28, qui fait un tel rapprochement.

55. Cf. MacGillivray 2015, p. 24, qui souligne avec pertinence que ces critiques proviennent très souvent, dans le cas de l'épicurisme, d'adversaires déclarés. Voir aussi Nussbaum 1994, p. 129 : la dissociation de l'abrégé et du raisonnement qui le produit n'est pas un problème pour un maître épicurien, mais entraîne des critiques féroces de la part des contempteurs de l'épicurisme.

spécificité épicurienne<sup>56</sup>. D'autre part, il nous semble que ces abrégés, malgré leur nature synthétique, demeurent des ensembles cohérents, démonstratifs, et sont entièrement rédigés par un seul et même auteur ; ce qui les rend profondément différents des florilèges et compilations dont parle Sénèque. Leur objectif, explicitement pédagogique, au sein d'un cursus philosophique précis<sup>57</sup>, n'était probablement pas le même que celui des recueils de sentences et aphorismes<sup>58</sup>.

Les florilèges philosophiques ont de fait une histoire ancienne, parallèle à celle des traités philosophiques à proprement parler. Untersteiner souligne qu'ils connaissent un épanouissement particulièrement remarquable à la période hellénistique, toutes écoles confondues – ce qu'il met sur le compte d'un attachement particulier à l'éthique, plus propice aux sentences définitives<sup>59</sup>. Mais en réalité, depuis les

56. MacGillivray 2015, à la suite de Dorandi 2004, propose un inventaire impressionnant de ces abrégés (note 19) ; mais, contrairement à ce que cette même note 19 suggère, cette perception est probablement faussée par la transmission lacunaire du corpus, et ces abrégés représentaient en réalité une petite proportion comparativement à la masse des textes longs. Dans le même article MacGillivray, à la suite de Mansfeld et de Brunt, montre d'ailleurs que cette préoccupation envers les abrégés dépasse largement le cadre du seul épicurisme ; on retrouve en effet des mises en garde jusque chez Galien (MacGillivray 2015, p. 24-25). Il s'agit là d'une inquiétude topique, qui déborde très largement le cadre épicurien, et la *Lettre* 33 de Sénèque fait d'ailleurs état, de fait, de la même difficulté vis-à-vis des recueils de sentences stoïciennes.

57. Cf. *Her.* 35 ; sur le « modèle didactique » que représentent les abrégés épicuriens, voir Delattre 2004. Sur l'existence de collections de *Lettres* en circulation dans les cercles épicuriens jusqu'à une date assez tardive, comme celles transmises par le *POxy.* 5077, voir Dorandi 2016, p. 40.

58. Cf. Blanchard 1991, p. 407 : « Italo Gallo, dernier éditeur des fragments de la *Vie* de Philonide dans le *PHerc.* 1044, distingue soigneusement *ἐπιτομή* et *ἐκλογή*, résumé, d'une part, d'autre part extraits des lettres, sentences. Le deuxième type de travail, différent du travail de Philonide, a dû commencer très tôt. Épicure lui-même avait donné l'exemple en sélectionnant ses « *Maximes Capitales* », *Κύρια δόξαι*. Le *P. Berol.* 16369 donne une image de ce qu'étaient ces anthologies épicuriennes et peut-être faut-il placer à cette époque reculée l'origine de l'anthologie conservée dans le *Vatic. gr.* 1950. »

59. Untersteiner 1992, p. 52 ; Kindstrand 1986, p. 229. Notons que là encore, notre perception peut être faussée par la transmission ; les

sentences attribuées à Pythagore jusqu'aux chrires cyniques, toutes les écoles philosophiques ont pratiqué ces florilèges à la gloire de certains fondateurs ou sages illustres.

Dans le cas du Jardin, nous avons la chance d'en avoir conservé beaucoup<sup>60</sup> ; non seulement les recueils bien connus des *Maximes* et des *Sentences*, mais aussi la compilation conservée sur l'inscription d'Œonanda, celle dans laquelle Porphyre puise très probablement pour rédiger la *Lettre à Marcella*, et des fragments retrouvés sur papyrus, notamment le *P.Berol.* 16369 édité pour la première fois par Vogliano<sup>61</sup>. Dans des contextes moins intellectuels, les sentences épicuriennes plus ou moins attestées abondent dans les épitaphes funéraires et les objets d'ornement. Un cas particulièrement intéressant est celui de la mosaïque d'Autun, découverte au début des années 90 et comportant le texte de la *Sentence Vaticane* 14, ici attribuée à Métrodore<sup>62</sup>. L'insertion de cette sentence dans la décoration d'une maison, à côté de propos bien plus profanes, montre à quel point cette dimension gnomique de la doctrine épicurienne, appropriée à un usage « vulgaire »<sup>63</sup>, était populaire à une époque (le II<sup>e</sup> s. ap. J.-C.)

spécificités de l'enseignement grammatical byzantin conduisent les pédagogues à proposer eux-mêmes des compilations de propos illustres et édifiants et, en ce qui concerne par exemple le *Gnomologium Vaticanum Epicureum*, nous n'avons absolument aucun moyen de déterminer sa date réelle de composition. Un cas similaire et bien connu est celui des *Pensées* de Marc-Aurèle, dont la question de savoir s'il s'agit ou non de notes destinées à un véritable traité éthique, ou de sentences personnelles isolées sans visée de publication, reste en partie ouverte du fait de la pauvreté de la transmission manuscrite.

60. Nous laissons de côté ici le cas de Stobée, qui d'une part est trop tardif pour concerner la vie même du Jardin, et d'autre part compose un florilège qui mélange différentes sources et différentes doctrines, à la manière des florilèges byzantins. Nous nous intéressons ici à la pratique antique du florilège philosophique réunissant des propos attribués soit à un seul auteur, soit à des auteurs de la même obédience philosophique. Le *Gnomologium Vaticanum*, qui appartient à une collection philosophique non strictement épicurienne, déborderait lui aussi de ce cadre, s'il était aussi tardif ; mais les concordances repérées chez Cicéron ou Plutarque permettent en tout état de cause de lui soupçonner une origine ancienne.

61. *CFP* 1, 1, cf. Vogliano 1936 et Dorandi 2004.

62. Blanchard-Lemée & Blanchard 1993.

63. Pour reprendre un mot de Blanchard 1991, p. 409.

antérieure à la sélection et diffusion assurée par Diogène Laërce.

S'agit-il pour autant d'un usage pervers et, comme le suppose Sénèque, hautement condamnable des vérités philosophiques ? Cet « amusement » du florilège est-il futile ou au contraire fécond, comme l'est le butinage des abeilles lucrétiennes ?

Nous possédons peu d'éléments supplémentaires pour trancher cette dernière question. La démonstration que nous avons proposée concernant les maximes épicuriennes a montré que la distinction formelle entre discours bref et discours long n'est pas pour les épicuriens un critère véritablement pertinent pour juger de la validité d'un propos philosophique. C'est la contextualisation de la maxime, et le raisonnement qui, en droit, accompagne sa profération, qui lui donnent son épaisseur et par là en font autre chose qu'une parole vide ; mais la brièveté de la maxime ou de l'abrégé n'est pas en soi ce qui la discrédite. Même si, comme nous l'avons montré, abrégés et florilèges ne sont pas de même nature, on peut probablement adresser au florilège le même genre de critique qu'à l'abrégé : considéré dans sa dimension strictement ludique ou ornementale, il n'a pas plus de valeur qu'un divertissement, mais ce n'est pas sa nature de collection qui l'exclut de la démarche philosophique ; inséré dans une stratégie pédagogique ou doxographique ambitieuse, il pourrait au contraire acquérir un réel statut intellectuel et propédeutique. En l'occurrence, la critique de Sénèque repose d'abord sur des arguments moraux, et sur la centralité des valeurs de sérieux et d'autonomie dans l'enseignement philosophique tel que Sénèque l'entend ; il n'est pas certain que de tels arguments soient valables terme à terme pour l'enseignement philosophique épicurien, ni que le divertissement en soit exclu avec autant de rigueur. Le miel poétique associé par Lucrèce à la rudesse des principes épicuriens en est le contre-exemple le plus connu<sup>64</sup>. Dans un jeu de mots peu aisé à interpréter,

64. Sur les ambiguïtés liées à cette démarche de divertissement dans une perspective dogmatique comme celle de l'épicurisme, voir Giovacchini 2013 p. 48-52.

Diogène de Tarse semble également aller dans ce sens, lui qui selon Diogène Laërce « définit aussi comme *diagoge* l'*agoge* » (ὅς καὶ διαγωγὴν λέγει τὴν ἀγωγὴν)<sup>65</sup>. Delattre<sup>66</sup> propose de traduire cette proposition : « lui pour qui la “conduite” de la vie est précisément une “orientation” de la vie » ; mais on peut également, à la suite de Morel<sup>67</sup>, y lire que « la conduite de la vie est un divertissement ». Faisons un pas supplémentaire encore, en soulignant que le terme *agoge* employé par Diogène désigne souvent l'école ou la formation philosophique elle-même<sup>68</sup>. En ce sens, ce serait la philosophie scolaire qui serait un « divertissement ». La question d'un usage assumé et pragmatique des divertissements dans l'enseignement épicurien, et parmi eux, des florilèges, reste à traiter ; nous espérons avoir posé dans ces pages quelques jalons en ce sens.

65. Diogène Laërce, X, 138= Us. 504.

66. Delattre *et al.* 2010 (trad.), p. 51.

67. Morel 2011, n. 10.

68. Le terme en ce sens est bien attesté chez Sextus Empiricus. Voir sur cette question Glücker 1978, p. 163-165.



## BIBLIOGRAPHIE

- ANGELI, A. 1986 : « Compendi, *eklogai, tetrapharmakos* ; due capitoli di dissenso nell'epicureismo », *Cronache Ercolanesi*, 16 (1986), p. 53-66.
- ANGELI, A. 1988 (éd.) : Filodemo, *Agli amici di scuola*, Naples, 1988 (La scuola di Epicuro, 7).
- ARRIGHETTI, G. 1973<sup>2</sup> (éd.) : Epicuro. *Opere*, Torino, 1973<sup>2</sup>.
- BAILEY, C. 1926 (éd.) : Epicurus, *The extant remains*, Oxford, 1926.
- BALAUDE, J.-F. 1999 (trad.) : Diogène Laërce, Livre X. *Épicure*, dans M.-O. Goulet-Cazé et al. (éd.), *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, 1999 (La Pochothèque), p. 1148-1324.
- BARNES, J. 1950 : « A New Gnomologium : With some Remarks on Gnostic Anthologies (I) », *The Classical Quarterly*, 44/3-4 (1950), p. 126-137.
- BARNES, J. 1951 : « A New Gnomologium : With Some Remarks on Gnostic Anthologies, II », *The Classical Quarterly*, n.s. 1/1-2 (1951), p. 1-19.
- BIGNONE, E. 1908 : « Sulla discussa autenticità della raccolta delle Κύρια δόξαι di Epicuro », *Rendiconti/Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche*, 41 (1908), p. 792-819.
- BIGNONE, E. 1936 : *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vol., Florence, 1936 (La Nuova Italia).
- BLANCHARD, A. 1991 : « Épicure, Sentence Vaticane 14 : Épicure ou Métrodore ? », *Revue des Études Grecques*, 104/497-499 (Juillet-Décembre 1991), p. 394-409.
- BLANCHARD-LEMEE, M. & A. BLANCHARD 1993 : « Épicure dans une anthologie sur mosaïque à Autun », *Comptes Rendus / Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1993), p. 969-984.
- COMPARETTI, D. 1885 (éd.) : « Frammenti dell'etica di Epicuro tratti da un papiro ercolanese », *Museo Italiano di Antichità Classica* 1 (1885) [1879], p. 67-88.
- CONCHE, M. 1987 (éd.) : *Épicure, Lettres et Maximes*, Paris, 1987 (Épiméthée).
- CRÖNERT, W. 1901 : « Neues über Epikur und einige herkulanensische Rollen », *Rheinisches Museum*, 56 (1901), p. 607-626.
- DEL MASTRO, G. 2015 : « Per la ricostruzione del I libro del trattato di Filodemo, contro coloro che si definiscono lettori dei libri (*PHerc.* 1005/862, 1485) », *Cronache Ercolanesi*, 45 (2015) p. 85-96.
- DELATTRE, D. 2004 : « Un modèle magistral d'écriture didactique: la Lettre à Hérodote d'Épicure », dans S. Cerasuolo (éd.), *Mathesis e mneme: studi in memoria di Marcello Gigante*. 1, Naples, 2004,

p. 149-169.

- DELATTRE, D. 2010 a (trad.) : Démétrius Lacon, *Difficultés rencontrées dans la lecture des textes épicuriens*, présenté par D. Delattre et T. Dorandi, dans Delattre & Pigeaud 2010 (dir.), p. 247-256.
- DELATTRE, D. 2010 b (trad.) : Philodème, *Les Choix et les Rejets*, dans Delattre & Pigeaud 2010 (dir.), p. 563-570.
- DELATTRE, D. et al. 2010 (trad.) : Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, X, dans Delattre & Pigeaud 2010 (dir.), p. 1-59.
- DELATTRE, D. & A. MONET 2010 (trad.) : Philodème, *À l'adresse des...*, dans Delattre & Pigeaud 2010 (dir.), p. 735-740.
- DELATTRE, D. & J. PIGEAUD 2010 (dir.) : *Les Épicuriens*, Paris, 2010 (Bibliothèque de la Pléiade, 564).
- DORANDI, T. 2004 : « Aspetti della tradizione « gnomologica » di Epicuro e degli Epicurei », dans M. S. Funghi (éd.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*. 2, Florence, 2004, p. 271-288.
- DORANDI, T. 2016 : « The School and Texts of Epicurus in the Early Centuries of the Roman Empire » dans A. Longo, & D. P. Taormina (éd), *Plotinus and Epicurus : Matter, Perception, Pleasure*, Cambridge, 2016, p. 29-50.
- GIOVACCHINI, J. 2008 : *Épicure*, Paris, 2008 (Figures du savoir, 43).
- GIOVACCHINI, J. 2013 : « Scepticisme et thérapeutique : le cas de conscience du dogmatisme épicurien », dans S. Marchand & F. Verde, *Épicurisme et scepticisme*, Rome, 2013, p. 45-62 (Studi umanistici. Philosophica).
- GIOVACCHINI, J. 2017 : « *De elementis*, 5, 14-16 : la tetrapharmakos et l'épistémologie galénique du mélange », *Aitia* [En ligne], 7/2 (2017), mis en ligne le 20 novembre 2017 (DOI : 10.4000/aitia.1899).
- GLUCKER, J. 1978 : *Antiochus and the late Academy*, Göttingen, 1978 (Hypomnemata, 56).
- GORDON, P. 2012 : *The invention and gendering of Epicurus*, Ann Arbor (Mich.), 2012.
- HENSE, O. 1938 (éd.) : *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*. III, *Ad Lucilium epistularum moralium quae supersunt iterum edidit supplementum Quirinianum*, Leipzig, 1938 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum teubneriana. Auctores romani).
- HORNA, K. 1931 : « Zur Epikurischer Spruchsammlung », *Wiener Studien*, p. 32-39.
- INDELLI, G. & V. TSOUNA-MCKIRAHAN 1995 (éd.) : [Philodemus], [*On choices and avoidances*], Naples, 1995 (La Scuola di Epicuro, 15).
- KINDSTRAND, J. F. 1986 : « Diogenes Laertius and the *chreia* tradition », *Elenchos*, VII (1986), p. 217-243.

- KOCH, P. R. 2010 : « Philonidès de Laodicée et le canon épicurien », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 21 (2010), p. 385-408.
- KONSTAN, D. 2008<sup>2</sup> : *A Life Worthy of the Gods : the Materialist Psychology of Epicurus*, Las Vegas (Nev.), 2008<sup>2</sup>.
- KÖRTE, A. 1890 (éd.) : *Metrodori Epicurei Fragmenta collegit, scriptoris incerti Epicurei commentarium moralem*, Leipzig, 1890.
- LEOPOLD, J. H. 1910 : « Ad gnomologium Epicureum Vaticanum », *Mnemosyne*, N. S. 38/1 (1910), p. 65-68.
- MACGILLIVRAY, E. D. 2015 : « Epitomizing Philosophy and the Critique of Epicurean Popularizers », *Journal of Ancient History*, 3/1, p. 22-54.
- MARCOVICH, M. 1985 : « Epicurus Vaticanus », *Illinois Classical Studies*, 10 (1985), p. 191-194.
- MARCOVICH, M. 1999 (éd.) : *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, Leipzig, 1999 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana. Auctores graeci).
- MARTIN, J. 1969 (éd.) : *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*, Leipzig, 1969 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).
- MOREL, P.-M. 2011 (trad.) : *Épicure, Lettres, maximes et autres textes*, introd., trad., notes, dossier, chronologie et bibliographie, Paris, 2011 (GF, 1479).
- MUTSCHMANN, H. 1914 (éd.) : *Sexti Empirici Opera*, Leipzig, 1914 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana. Auctores graeci).
- NUSSBAUM, M. C. 1994 : *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton (N. J.), 1994.
- PUGLIA, E. 1988 : Demetrio Lacone, *Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro*, Naples, 1988 (La scuola di Epicuro, 8).
- RAMELLI, I. 2002 (trad.) : *Epicurea : testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, Testo greco e latino a fronte, Milan, 2002 (Il pensiero occidentale).
- SBORDONE, F. 1947 (éd.) : *Philodemi Adversus [sophistas]. E papyro Herculansensi 1005*, Naples, 1947.
- SBORDONE, F. 1983 : « Il quadrifarmaco epicureo », *Cronache Ercolanesi*, 13 (1983), p. 117-119.
- TSOUNA, V. 2007 : *The Ethics of Philodemus*, Oxford, 2007.
- UNTERSTEINER, Mario 1992 : *Problemi di filologia filosofica*, a cura di L. Sichirollo & M. Venturi Ferriolo, Milan, 1992 [1980].
- USENER, H. 1887 (éd.) : *Epicurea*, Leipzig, 1887.
- VOGLIANO, A. 1936 : « Frammento di un nuovo Gnomologium Epicureum », *Studi Italiani di Filologia Classica*, XIII (1936), p. 267-281.
- WOLFF, F. 2000 : *L'être, l'homme, le disciple*, Paris, 2000 (Quadrige).