



**HAL**  
open science

# Introduction aux sources documentaires sur Épicure

Konstantinos Alevizos

► **To cite this version:**

Konstantinos Alevizos. Introduction aux sources documentaires sur Épicure. 2020, 978-2-9574800-0-5.  
hal-03161654

**HAL Id: hal-03161654**

**<https://hal.science/hal-03161654v1>**

Submitted on 16 Mar 2021

**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.

# **Introduction aux sources documentaires sur Épicure.**

Konstantinos Alevizos

Aix Marseille Univ, CNRS, PRISM, Marseille, France

## **Introduction.**

Il est surprenant de penser qu'après plus de 2 300 ans, la philosophie d'Épicure reste si actuelle, au point de pouvoir se vanter de nouveaux adhérents encore aujourd'hui, même si une école formelle épicurienne, non autoproclamée comme telle, n'existe pas. L'épicurisme aujourd'hui signifie d'une part l'étude historique, philologique et philosophique de sa doctrine, c'est-à-dire l'examen philosophique de son système afin de comprendre son fonctionnement, ce qu'il propose, ses failles, ses limites, son actualisation éventuelle et en général son évaluation dans ces parties et de manière globale. Celui-ci, si l'on accepte que son système détient une sorte de véridicité naturelle atemporelle (dans ses parties ou globalement) qui est applicable aussi en dehors d'un contexte historique et social précis. À travers cette lecture, l'épicurisme possède des notions qui peuvent être de service aujourd'hui.

D'autre part, il est extrêmement étonnant - quasi caricatural - de s'apercevoir que dans les deux derniers siècles, la philosophie d'Épicure commence à acquérir, de nouveau, des nouveaux adhérents qui se proclament « épicuriens ». Il s'agit sans doute d'un anachronisme philosophique sans précédent, lequel ne peut pas être comparé avec d'autres convictions et croyances philosophiques, qui depuis leur origine n'ont jamais cessé d'exister jusqu'aujourd'hui. Par exemple la religion chrétienne, si nous pouvons distinguer sa partie doctrinale de celle de la foi.

Ce livre est à la fois technique et informatif. Il a l'intention de présenter de manière synoptique, mais méthodique, les sources primaires et secondaires sur

Épicure, afin d'évaluer sa portée et son application aujourd'hui, mais aussi afin d'examiner sa portée d'un point de vue atemporel. Cette condition atemporelle s'associe à une vision naturelle de ses théories, exprimée notamment à travers les écrits physiques et leur conséquente réponse humaine à travers l'éthique, qui veut considérer leur application comme une aptitude physique et naturelle de l'espèce humaine et non comme une doctrine applicable sur des conditions politiques et sociales précises. C'est-à-dire qu'au travers de l'analyse des textes épicuriens, l'objectif est de repérer une possibilité d'application de leur contenu qui dépasse des conditions historiques déterminées, avec pour cela des finalités précises. Une notion universelle du bonheur humain.

Dans l'immense panorama d'écrits historiques et philosophiques sur Épicure, la langue et son utilisation constituent un sujet important. Cette constatation acquiert une importance majeure notamment pour Épicure entre les philosophes de l'Antiquité en sachant qu'il dédiait une partie forte de sa doctrine à l'expression verbale. Cette partie que nous pourrions appeler autour des problématiques linguistiques et du critère de jugement appartenait aux questions canoniques de sa philosophie. Sénèque, dans sa lettre à Lucilio<sup>1</sup>, affirmait que le *Κανόν* représentait une ramification de la théorie naturelle d'Épicure en remplaçant ainsi ce qui était communément défini comme logique. Il divisait alors sa philosophie en deux parties fondamentales : la physique et l'éthique.

De ce fait, l'examen sur les questions linguistiques comme posées par Épicure constitue une étape de recherche nécessaire et fondamentale, d'une part pour l'appréciation historique de ses textes, mais notamment pour la compréhension des méthodes linguistiques liées à la

compréhension finale du contenu du texte. Chez Épicure, la langue ne signifie pas seulement l'outil pratique d'expression, mais le mot détient un sens propre et authentique (première signification avec les mots d'Épicure) qui se transforme en concept en soi-même. Le mot s'attache à une condition de cognition humaine précise qui connote l'action et qui dépasse la réunion d'éléments syntactiques afin de créer simplement une phrase et en conséquence un texte. Épicure le mentionne clairement en écrivant à Hérodote qu'« il est nécessaire que la première signification de chaque mot soit claire afin de n'avoir pas besoin de preuves<sup>2</sup> ». Elle est la raison pour laquelle Épicure se voyait opposé aux sophistes et en général à la dialectique comme discipline.

Ceci est un véritable problème, celui de la compréhension ou l'interprétation de la langue grecque ancienne, notamment parce que plusieurs racines, mots et expressions ont perduré dans le temps en altérant drastiquement leur signification. Umberto Eco avait clairement remarqué la problématique de la langue concernant les livres sur la métaphysique d'Aristote ainsi qu'Umberto Galimberti sur la langue grecque ancienne en général. À travers ce raisonnement, il peut apparaître évident qu'un essai d'interprétation des textes épicuriens ne peut pas être entrepris sans au préalable un examen approfondi sur les règles et méthodes linguistiques qui le constituent.

L'examen sur la langue joue un rôle de première importance, car la langue grecque d'Épicure est spermatique. Elle renferme de manière concentrée le contenu qu'elle examine sans se perdre dans une analyse détaillée, même si pour Épicure la qualité du λόγος, analytique ou synoptique, était secondaire en relation à la vérité du contenu final qu'il exprimait, l'important étant la

présentation de la vérité. Cicero attestait aussi que dans son langage il évitait toute ornementation de type oratoire tout en utilisant une forme d'expression claire<sup>3</sup>.

L'épicurisme a été particulièrement prolifique notamment vers la fin de la période hellénistique et pendant toute la période impériale. Les deux plus importants centres parvenus de cette période sont avant tout la villa des papyri à Ercolano en Italie et les fragments en pierre de la grande inscription faite érigée par Diogène à Oinoanda, située en Lycie d'alors, dans le sud-est de la Turquie moderne, pas loin d'Incealiler. Ces deux centres d'épicurisme dénotent, sans doute, l'énorme notoriété que cette philosophie possédait pendant la période impériale, dans une culture d'empreinte hellénistique, de l'est à l'ouest. En addition, les δόξεις épicuriennes furent élaborées et assimilées par le christianisme à travers les apôtres et notamment Paul, lequel peut être considéré comme un involontaire continuateur et divulgateur de la doctrine épicurienne dans un premier temps, mais sous une autre veste, celle du christianisme<sup>4</sup>.

Généralement, parmi les différentes doctrines philosophiques de cette période, l'épicurienne fut caractérisée par un simplisme et une accessibilité dans l'expression et dans le contenu. Cela pourrait expliquer sa transmission aisée dans un milieu social et aussi cosmopolite, si nous le jugeons par le niveau social élevé de citoyens romains libres en ce qui concerne la villa d'Ercolano et de Diogène dans l'est, une personne économiquement nantie et probablement avec une influence politique<sup>5</sup>.

Ceci dit, avant de pouvoir entreprendre un examen de type interprétatif du texte d'Épicure afin d'évaluer sa portée et son actualité, une introduction dans l'énorme

panorama des sources est obligée. Le présent texte voudrait se montrer capable au moins d'exposer les sources primaires et secondaires sur Épicure en synthétisant leur contenu et en cataloguant ses commentateurs et ses thématiques. Vraisemblablement cette intention est colossale, à cause de l'énorme quantité de matériaux. La synthèse des sources est ainsi substantielle. De ce fait, la finalité n'est pas celle de cataloguer les écrits, mais de synthétiser le contenu des sources secondaires et de présenter de façon plus analytique les sources primaires.

Historiquement, après le commencement de la structuration des philosophies d'empreinte empiriste dans le monde antique d'Héraclite jusqu'aux Ioniens ou les Cyrénéens<sup>6</sup>, la philosophie d'Épicure (qui se relie aux deux dernières) n'a jamais cessé d'exister. Plus de 150 commentateurs témoignés dans le monde ancien et une liste interminable de recherches dans le monde moderne ont exploité presque tout aspect de sa philosophie. Dans le premier cas, la cause principale a été celle d'évaluer la véridicité de ses maximes qui étaient considérées comme une réalité courante pour leur époque. C'est-à-dire un mode de vie courant qui devait être jugé par ses contemporaines. L'épicurisme a perduré significativement jusqu'au III<sup>e</sup> siècle au moins, après lequel le christianisme est devenu son plus féroce adversaire. Avant cette époque, son rival le plus important demeurait l'idéalisme platonique et non les stoïques.

Il est malheureux que parmi les textes d'Épicure, seulement une infime partie nous soit parvenue<sup>7</sup>. En conséquence, l'étude de sa philosophie s'établit au travers de ses commentateurs, adhérents ou non. Déjà à partir du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., Lucrèce est devenu la source la plus importante de la philosophie d'Épicure en personnalisant

son message, mais en représentant clairement son application dans la société de l'époque impériale romaine.

Le message philosophique épicurien si lu à travers un prisme politique peut déterminer un danger pour tout gouvernement monarchique et pour toute religion monothéiste<sup>8</sup>. Lucrèce était déjà défenseur de telle idée en comparant ouvertement les superstitions et croyances politiques des coutumes de sa société avec la philosophie d'Épicure qui les contrastait. Ainsi, l'épicurisme a pu perdurer, non à travers sa doctrine (laquelle reste encore non consultable en ce qui concerne les textes authentiques), mais à travers ses adversaires.

Les convictions d'Épicure exposées notamment par Diogène Laërce, qui le présente comme anti-poétique<sup>9</sup>, anti-dialectique<sup>10</sup>, anti-sophiste<sup>11</sup> et hédoniste<sup>12</sup> ont été transformées par la littérature en convictions anti-philosophiques et anti-méthodologiques en montrant un Épicure qui s'oppose à toute connaissance épistémologique en promouvant une vie hédoniste, sans maître. Il est étonnant de noter l'affirmation diamétralement opposée de Laërce, notamment dans le paragraphe 9 (du X<sup>e</sup> livre des *Vies*) dans lequel il présente Épicure visiblement comme un exemple philologique de personne sur plusieurs points de vue éthiques ou en tout cas ne correspondant pas à ce que ses adversaires lui attribuaient.

Un autre élément crucial qui a été longuement exploité par la littérature chrétienne a été son renoncement d'un état existentiel après-vie, de la présence divine dans le monde et en général de l'au-delà. Ceci a été utilisé pour le dissocier des doctrines philosophiques formalisées et acceptées de Platon et d'Aristote, lesquelles profitaient de l'admiration et de la véridicité en ce qui concerne [...]

## Premier chapitre.

Les *Vies des Philosophes* de Diogène Laërce.

La source la plus significative en ce qui concerne les textes d'Épicure (341-270 av. J.-C.) reste aujourd'hui celle de Diogène Laërce et plus spécifiquement le dernier livre des *Vies de Philosophes*<sup>17</sup>. Les dix livres contenus dans ce recueil traitent l'opinion d'autres et non celle du rédacteur. C'est-à-dire, dans les meilleurs des cas, Laërce a été un compilateur qui a mis ensemble des informations sur la vie et sur la pensée de philosophes de l'Antiquité en copiant par différentes sources et en regroupant ainsi son matériau par école philosophique et par nom. Selon une autre possibilité, il aurait pu être seulement le superviseur d'une telle compilation. Seuls deux livres traitent un philosophe entièrement, le troisième Platon et le dernier Épicure (on dirait les deux majeurs adversaires). La typologie d'écriture de cette œuvre rentre dans celle de la doxographie<sup>18</sup>.

Il s'agit d'une source distante de plus de 500 ans approximativement d'Épicure puisqu'il est estimé que Diogène a vécu et opéré probablement durant le III<sup>e</sup> siècle. Dans ce volume dédié à Épicure, en dehors des assertions personnelles sur le philosophe de la part de Diogène, il a inséré un testament, trois correspondances d'Épicure qui résument globalement trois directions principales de sa philosophie. La physique, l'astronomie (météorologie) et l'éthique. La première lettre à Hérodote englobe des éléments de sa philosophie physique, la seconde à Ménécée de celle éthique et la troisième à Pythocles regroupe des

convictions sur l'astronomie et la météorologie. Laërce donne aussi une liste exhaustive des œuvres philosophiques d'Épicure<sup>19</sup> accompagnée par des informations biographiques ainsi qu'une liste de maximes (δόξαι) épicuriennes, constituée par des extraits de ses propres textes et par des ajouts de ses élèves et autres épicuriens. À cette série d'informations s'ajoute un testament de provenance douteuse.

Les *Vies des Philosophes* sont la plus importante source existante contenant des textes propres et intégraux d'Épicure, elles constituent ainsi la source principale d'examen de ce philosophe. À cette source nous pouvons en ajouter d'autres qui ont été découvertes postérieurement en relation avec les premières traces du texte Laertien. On peut nommer le code Vaticanus Graeci 1950 qui, entre ses 542 feuilles, en contient quatre avec une série de δόξαι épicuriennes (plusieurs sont identiques avec les δόξαι du texte de Laërce) avec le titre *Επικούρου Προσφώνησις* (dénommé *Sententiae Selectae*).

La tentative de restauration du dixième livre des *Vies* qui concerne Épicure peut être enrichie par le fait que d'autres sources existantes peuvent être utilisées en tant qu'outils de comparaison. Cette comparaison peut avoir lieu entre la source Laertienne, les textes de l'inscription de Oinoanda, les textes de la villa d'Ercolano et aussi les manuscrits du Vatican, ainsi qu'à travers une philologie parallèle de Cicero, Lucrèce et autres<sup>20</sup>. Pourtant, il semble quasi certain qu'à la différence d'autres livres dans les *Vies*, Laërce a utilisé un matériau déjà rédigé par autrui pour l'insérer dans son texte. Il s'agit des trois lettres et des δόξαι, lesquelles présentent une série de scolies qui font ainsi référence à une rédaction de type école<sup>21</sup>. Il ne faut pas oublier que toute la période impériale, dans laquelle Laërce

a opéré, était particulièrement prolifique en ce qui concerne la philosophie épicurienne. Laërce a apporté ainsi des modifications de toute typologie sur le texte parvenu, afin d'établir une sorte d'homogénéisation avec son propre texte rédigé, de caractère biographique. Cependant, des modifications sur le contenu philosophique du texte sont très probablement à exclure, car à travers les *Vies* il est impossible d'apprécier une forte qualité en termes philosophiques du personnage Laërce. Il n'était pas un philosophe, mais un doxographe.

Le dixième livre pose problème avec plusieurs endroits incompréhensibles, mais complets et aussi avec des passages incomplets (et incompréhensibles). Il est vrai qu'en ce qui concerne le second cas il faut considérer ces absences de mots comme un résultat dû au traitement du texte dans le temps et non par un manque d'insertion de ces mots de la part de Laërce. Le contenu du dixième livre de Laërce est une source d'incohérences stylistiques d'écriture issues aussi, comme nous l'avons vu, de l'hétérogénéité des opérations utilisées par ses compilateurs. En plus de cette constatation, il est possible d'en ajouter une autre, nous ne pouvons avoir aucune notice claire en ce qui concerne le matériau dont Laërce disposait. C'est-à-dire que l'opération d'assemblage et de rédaction par Laërce en tant que superviseur ou compilateur est une chose et la crédibilité et la fiabilité (l'état) de ses sources en est une autre.

Naturellement, nous avons la possibilité de vérifier (par une opération critique) l'exactitude des verdicts lacertiens de deux façons : soit à travers les auteurs qui lui sont postérieurs qui ont soit examiné, soit mentionné ses textes, soit à travers des auteurs postérieurs à Épicure en antérieures à Laërce qui ont examiné ou mentionné les mêmes verdicts ou des similaires qui sont retrouvés dans les

*Vies*. En ce qui concerne le premier cas, l'*Epicurea* de Usener est une source très riche d'informations. Mais dans le second cas, que savons-nous des textes sur Épicure dont disposait Laërce ?

La liste des auteurs qui ont traité plus ou moins systématiquement la philosophie épicurienne en donnant une notice est interminable et embrasse ses contemporains (soit des IV<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles av. J.-C.), mais aussi les auteurs de toute la période qui suit et notamment celle romane jusqu'au III<sup>e</sup> siècle (très probablement celle de Laërce). Cette liste peut être aussi divisée en catégories selon la relation des autres en rapport avec la philosophie d'Épicure. De ce fait, il peut s'agir de continuateurs et d'adhérents à l'école épicurienne, opposants et adversaires ou doxographes (en principe impartiaux).

Probablement un des problèmes majeurs qui concerne le texte des *Vies* de Laërce est la richesse et l'hétérogénéité des sources qu'il avait à disposition. C'est la raison pour laquelle les *Vies* sont une source d'écritures grammaticales si différentes, car d'origines aussi différentes. Apparemment et suite à l'examen critique des textes, il est impossible de connaître ni la qualité ni la quantité des textes qu'il possédait. Dans l'ère postérieure et à partir approximativement du XI<sup>e</sup> siècle, les *Vies* commencent à être réélaborées notamment en deux aires géographiques en Italie du Sud et à Constantinople qui vont créer ainsi deux séries de descendants, l'une orientale et l'autre occidentale, même si une première recension du texte doit être considérée d'origine orientale. Désormais et à partir de ces années, la contamination des sources (qui vont créer des descendants) est déjà avérée, mais sur ce point, Usener remarque que trois témoins en question (B, P et F<sup>22</sup>) seraient suffisants et capables d'établir le texte.

Les témoins de la probable origine italienne présentent une série d'anomalies qui ont un impact très important sur la restitution du texte. Souvent, les scribes ne maîtrisent pas la langue grecque et ils arrivent simplement à la reproduire sans critères grammaticaux ni considérations ni même d'érudition philologique. L'impact sur le texte est énorme, car le résultat est souvent incompréhensible, fait confirmé par tous ceux qui ont travaillé avec. Ce phénomène est moins présent en ambiance constantino-politaine, dans laquelle la restitution et la recension du texte constituent en quelque sorte une espèce de continuité culturelle. Peut-être que cette constatation confirme aussi l'opinion de Donzelli selon laquelle le témoin  $\Phi$  et les témoins dans les Suda d'origine constantino-politaine dérivent de l'archétype, sinon d'un apographe.

Il est possible de repérer un autre type de contamination des sources dans la collection des manuscrits appelée *Excerpta Vaticana* ( $\Phi$ ). Il s'agit d'une collection qui contient des parties des *Vies* avec des ajouts d'informations d'une tradition parallèle de type gnomologique. Les superviseurs ont ainsi systématiquement produit une source qui mélange des parties des *Vies*, des parties prises par le Suda et d'une tradition lexicographe. À cette source, on peut ajouter les passages dans le Suda et aussi les *Excerpta* sur Platon, c'est-à-dire une sélection d'informations sur Platon, approximativement du XIV<sup>e</sup> siècle, qui contient l'intégralité du troisième livre de Laërce ainsi que d'autres textes platoniques.

Comme il l'a déjà été mentionné, deux sont les possibles centres de rédaction des témoins ancêtres, la région de Constantinople et l'Italie du Sud. Sur cette question, l'opinion de Dorandi est qu'en dehors du B qui pourrait insinuer une qualité italo-grecque, les autres

dérivent tous d'un environnement grec-oriental<sup>23</sup>. Cependant, les éléments communs entre les B P et F démontrent que le B ne pourrait pas établir une source indépendante et locale de formation italienne. Il est fort à parier qu'elle a été copiée dans le sud de l'Italie à partir d'une source orientale.

En dehors du nombre interminable de témoins (plus de cent) intégraux ou partiels, le travail de restitution du texte doit affronter aussi la multitude des copistes qui ont traité un seul témoin en créant aussi un nombre global assez élevé d'acteurs qui ont travaillé sur les textes. Il est ainsi possible de reconstituer approximativement l'histoire d'un témoin en examinant de façon critique la qualité des annotations de chaque scribe. Nous trouvons ainsi les simples compilateurs (avec parfois une connaissance du grec qui peut aller du médiocre jusqu'au nul), les correcteurs qui sont chargés d'examiner les compilations et les personnes qui organisent les sources et les superviseurs. De plus, il est possible de constater des altérations qui ont été apportées sur le texte intentionnellement en ce qui concerne son contenu et qui ne sont pas dues à des problèmes d'ordre grammatical. La position de Laërce dans cette chaîne opératoire est inconnue.

Ainsi, la présence de plusieurs scribes et en général des personnes employées dans la recension et la restitution rend les textes encore plus hétérogènes en termes d'écriture. Comme Dorandi le fait noter, en ère moderne les descendants qui ont constitué pour plusieurs années les sources les plus fiables ont été élaborés de la part des curateurs avec une tendance vers la normalisation du texte en ce qui concerne les méthodes syntactiques et en général de grammaire. Cette tendance représentait souvent une réponse éditoriale de l'examen critique vis-à-vis de cette

problématique d'une écriture de style hétérogène, avec des erreurs et souvent des incompréhensions. Déjà, le travail de Cobet, lequel peut être considéré comme le premier examen critique des sources, avait appliqué cette notion de normalisation du texte<sup>24</sup>. D'autre part, cette normalisation pose un vrai dilemme, car il est impossible de normaliser un texte qui tire son origine de témoins différents. L'homogénéisation syntactique et grammaticale du texte peut prendre sens quand il s'agit de l'élaboration d'un seul témoin (ou par les descendants démontrés d'une même source) rédigé par plusieurs scribes, mais difficilement quand les témoins eux-mêmes sont hétérogènes.

Il est ainsi difficile d'établir sur quels critères le texte parvenu doit ou non être rectifié. Ceci, car Laërce n'a certainement pas pu contrôler l'intégralité du texte. Ce fait est démontrable par l'existence de différences de type stylistique de l'écriture, mais aussi par une série de doublures et l'insertion dans le texte propre de marginalia. La difficulté se pose sur la distinction entre les incohérences de l'édition originale et les contaminations successives dans le temps. De ce fait, la possibilité de rectifier une anomalie « originale » due à Laërce en la considérant comme une altération postérieure est toujours présente.

Depuis la première composition de ce texte, plusieurs éditions ont été rédigées notamment depuis le Moyen-âge, deux récentes dans le siècle précédent et une dans le nôtre. C'est ainsi qu'à travers l'interrogation de l'ouvrage de Diogène nous arrivons à examiner les écrits d'Épicure<sup>25</sup>. Il est ainsi important de faire la distinction entre un travail philosophique-interprétatif qui concerne l'explication des sources pour une recherche philosophique actuelle et un autre historique-codicologique qui n'examine pas leur interprétation, mais le moyen. Il est cependant vrai

que le premier, passe inévitablement par la connaissance critique des témoins puisque ces derniers définissent considérablement le texte (et avec de multiples intentions) en donnant ainsi une direction pour une éventuelle interprétation philosophique. En quelque sorte, la recherche philosophique (ou interprétation philosophique) du texte est subordonnée aux règles philologiques qui ont conditionné sa création. De ce point de vue, les paragraphes qui suivent veulent exposer de façon synoptique (à cause de l'énorme quantité de matériau) la trajectoire du texte Laertien dans le temps jusqu'aujourd'hui.

L'édition critique du texte la plus récente et la plus complète est celle de Tiziano Dorandi publiée en 2013<sup>26</sup>. Elle a constitué la continuation de son travail précédent paru en 2009, *Laertiana*<sup>27</sup>. Il est une obligation de mentionner la contribution de Dorandi dans le secteur des manuscrits et de Diogène Laërce en particulier avec une longue série d'articles d'une portée considérable<sup>28</sup>. Dans son édition, Dorandi donne la notice de presque cent sources contenant les *Vies des Philosophes* (trente contenant l'ouvrage entier), ainsi que de l'édition princeps<sup>29</sup> et des éditions critiques qui ont suivi. Il exploite amplement les trois sources directes du texte laertien (utilisées par toutes les éditions modernes), les P, B et F<sup>30</sup> ainsi que la *vulgata* Vat. gr. 1302. L'examen approfondi continue avec les *excerpta Vaticana* Vat. Gr. 96 (Φ) et probablement la source la plus ancienne datée de 925, Vind. phil. gr. 314 (Vi). Dorandi présente de façon méthodique les témoins, en commençant par les passages mentionnés par des auteurs byzantins, il continue avec le catalogue des traductions latines et avec toute la série d'éditions critiques depuis la *princeps* Z (1533) jusqu'à celle de Marcovich (1999).

[...]

Les papyri d’Herculanum (Ercolano).

Strabon dans les *Géorgiques* présente une brève histoire de la ville d’Ercolano quand il traite la Campania<sup>42</sup>. Il nous informe ainsi que la première ville fut créée par Hercule, c’est pour cela qu’elle a pu avoir son nom. Il explique pareillement qu’une montagne, le Vésuve, a procuré beaucoup de fertilité à la terre, en la comparant à un autre volcan, celui de l’Etna. Il écrit que « La terre du Vésuve contient de la graisse, et un sol qui a été soumis au feu, et est très fort et productif de fruits : lorsque cette graisse se superpose, elle est apte, comme toutes les substances sulfureuses, à prendre feu, mais étant desséchée par évaporation, éteinte, et pulvérisée, elle devient une terre productive<sup>43</sup> ».

Cette richesse offerte par la terre et son positionnement idyllique au centre du golfe de Naples a créé une ville prospère qui se partageait entre terre et eau et qui très probablement était utilisée comme lieu de congé pour les citoyens romains des centres urbains voisins, de Naples et Pompéi à Rome<sup>44</sup>. Il est possible de présumer qu’il s’agissait d’une ville riche et circonscrite (même si cette idée n’est pas partagée<sup>45</sup>), laquelle, toujours selon Strabon, avait vu passer par ses territoires les « Ὅσκοι, Τυρρηνοὶ καὶ Πελασγοί, Σαυνῖται » pour se soumettre aux Grecs pendant les siècles de la grande colonisation et finalement aux Romains. Ercolano deviendra formellement *municipium romanum* sous Titus Didius en 89 av. J.-C<sup>46</sup>.

La ville construite sur le littoral ouest de Vésuve et directement à ses pieds dans une distance de moins de 5 kilomètres fut complètement avalée par son éruption du 79. Toute la ville avec ses habitants fut couverte par une épaisse masse volcanique qui dans certains lieux dépassait les 25

mètres de hauteur. Une péripétie similaire, mais de plus grande ampleur que celle du centre voisin, à peu de kilomètres vers le sud de la ville de Pompéi. De ce fait, la ville d'Ercolano fut scellée et tenue ainsi dans le temps pour plus de 1600 ans.

Les témoignages les plus importants de la catastrophe nous sont parvenus notamment par Pline le jeune avec ses deux lettres, par les poètes Martial et Statius et un peu plus tard par Plutarque et l'historien Dion<sup>47</sup>. Suetonius aussi dans les *Vies des césars* parlera de l'éruption en écrivant que la ville fut en flammes pour trois jours et trois nuits<sup>48</sup>. Depuis, les deux villes sembleront s'être effacées de la terre et nous aurons une mention par Giovanni Boccaccio, lequel a étudié à Naples, quand il écrira dans sa *Comedia delle ninfe fiorentine* du 1341 une indication pour la ville de Pompéi en exploitant le texte de Strabon<sup>49</sup>. Entre les années de la destruction d'Ercolano et sa redécouverte, plusieurs repères archéologiques viendront à la surface, mais sans promouvoir aucun intérêt réel et méthodique pour l'antique ville enterrée.

La première excavation d'Ercolano durant l'ère moderne, pour des raisons purement de vanité personnelle, fut l'œuvre du prince autrichien d'Elbœuf dans la tentative d'ouvrir un puy dans la ville de Resina (la surface d'Ercolano). Cette ouverture portait directement à l'ancien théâtre d'Ercolano et a généré la première excavation de 1709-1711. Les décennies suivantes furent en quelque sorte désastreuses pour le site, car les ingénieurs du roi Charles III de Naples, intéressé par cette découverte, dans l'impossibilité de détruire la masse pétrifiée qui le couvrait, ont créé un grand réseau de tunnels (de presque 1,5 m de hauteur) afin de pouvoir conduire à la surface les œuvres d'art retrouvées. Ce dépouillement avait comme résultat la

dispersion et l'exportation de plusieurs repères archéologiques dans les courts européens, le non-catalogage des repères et la manipulation du site<sup>50</sup>. La ferveur de la part de la famille royale était telle que les visiteurs et érudits n'avaient pas le droit ni de cataloguer, ni de copier (en dessin) les repères reportés sur la surface<sup>51</sup>. En conséquence, peu d'informations circulaient dans les cycles érudits européens. La première publication qui concernait les repères parut en 1757 avec le nom d'*Antichità di Ercolano Esposte*<sup>52</sup>. Les objets retrouvés dans le site étaient en très bonnes conditions et il a été possible de porter sur la surface des peintures, des mosaïques encore colorées, des statues de bronze et de bois et plusieurs autres objets de bois carbonisés.

Ainsi, en 1752 fut découverte la partie d'une villa dans laquelle une chambre avait gardé dans son intérieur « des étagères et une structure en bois avec des piles de ce qui semblait être du charbon de chaque côté<sup>53</sup> ». Il s'agissait de piles de papyri carbonisés. Cette villa se trouvait entre la ville d'Ercolano et la mer. Les excavations suite à l'intérêt promu par la découverte des papyri ont amené sur le site Johann Joachim Winckelmann<sup>54</sup> (en 1758, 1762, 1764) lequel a joué un rôle important en condamnant ouvertement les conditions des excavations (le dépouillement). De même, il a eu la possibilité de visionner plus de 1700 papyri et il fut le premier à associer la villa à une sorte de centre d'études épicurien de l'époque antique. Les années qui ont suivi, jusqu'au XXe siècle, n'ont pas pu améliorer significativement la situation<sup>55</sup>, laquelle devait se subordonner à une mentalité européenne de chasseurs de trésors plutôt que d'archéologues. Aujourd'hui le site est encore sous excavation mais sous le patronat du gouvernement italien.

Nous ne pouvons pas identifier avec certitude le propriétaire de *la villa dei papiri*. Il est certain cependant qu'il devait être une personne particulièrement aisée économiquement et quasi sûrement liée aux pouvoirs publics romains. C'est à travers la lecture des textes que nous arrivons à supposer et à conjecturer sur son propriétaire. Une très grande partie des textes sont écrits par Philodème de Gadara<sup>56</sup>. Vu la quantité de ses écrits, et en général d'écrits épicuriens, il serait logique de présumer que soit Philodème a été le propriétaire, soit qu'il était le responsable de la collection des papyri, mais un siècle avant l'éruption du Vésuve puisque Philodème mourra autour du 40 av. J.-C..

Une découverte réalisée en 1606 par Claude Saumaise dans la bibliothèque palatine de Heidelberg a pu éclaircir ultérieurement la recherche autour du propriétaire de la villa, puisque dans la collection d'épigrammes grecques rassemblées par Constantine Céphalas dans l'*Anthologie palatine*<sup>57</sup> qui a été retrouvée à Heidelberg, plusieurs sont de Philodème. Dans l'un d'entre eux, nous lisons une invitation de Philodème à Lucius Calpurnius Piso Caesoninus (ce dernier en relation avec Jules César qui a marié sa fille) dans un langage qui démontre, sinon plus, une forte intimité<sup>58</sup>. Il s'agit du texte connu dans lequel Philodème invite Piso à une fête. Il est pour cela opportun de considérer, vu la richesse de la villa, qu'il s'agissait d'une propriété de Piso au moins pendant ses années de vie. La relation de Philodème peut être ainsi envisagée comme la responsabilité de l'école épicurienne, avec la création d'un vrai centre équipé aussi d'une bibliothèque.

«Les papyri d'Herculanum constituent la plus ancienne collection de livres détenue par les bibliothèques italiennes et étrangères», c'est ainsi que nous pouvons définir l'importance de ce fonds<sup>59</sup>. Des papyri dans la villa

furent découverts en trois lieux différents, deux d'entre eux diamétralement opposés à l'autre. Même si le site a été manipulé, comme cela a été dit précédemment, il est possible d'envisager la qualité et la fonction de ces lieux. Il s'agit d'une bibliothèque dans laquelle fut découvert le plus grand nombre de papyri, une chambre de lecture dans son intérieur, un nombre limité de papyri et une autre chambre adjacente à la chambre de lecture avec un nombre encore plus limité. Le catalogue du 1979 par Marcello Gigante comptait 1828 papyri<sup>60</sup>.

La reconstruction suppose un lieu de conservation (la bibliothèque) dans lequel les papyri furent catalogués et ordonnés par groupes divisés par planches de bois (étagères). Chaque rayon devait contenir approximativement une dizaine de rouleaux (3x3 ou 4x3x1 ou d'autres similaires)<sup>61</sup>. Dans la salle de la bibliothèque furent découvertes aussi de fines plaques de métal qui, à l'origine, contenaient des inscriptions. C'est pour cela qu'il est possible qu'il s'agît de sortes d'informations de repérage des titres.

La presque totalité des textes est en langue grecque et traite des questions philosophiques de l'école épicurienne. Cependant, parmi les 1826 papyri, 59 sont en latin et cela crée une série d'interrogations. La question qui se pose est la suivante : les textes latins ont-ils été introduits de l'extérieur avant l'éruption ou existe-t-il un autre lieu de conservation dans la villa avec des textes latins ? Le deuxième cas pourrait signifier l'existence d'un autre fonds avec des auteurs latins épicuriens.

En ce qui concerne le panorama des textes épicuriens existants, une information surprenante est incluse à Ercolano. Dans les rouleaux, nous trouvons des textes

d'Épicure. Il s'agit d'une série de 27 papyri qui reportent des parties de son traité physique<sup>62</sup> plus un autre, le PHerc. 174, lequel est attribué à Épicure sans que ce soit certain. Selon Laërce, son traité était divisé en 37 livres. De ce fait, ces textes arrivent à implémenter significativement notre connaissance sur la physique (et aussi sur le Canon<sup>63</sup>) en se mettant en comparaison aux autres sources qui traitent les questions physiques, notamment le livre d'Hérodote et le *de rerum natura* de Lucrèce. Domenico Comparetti en 1879 affirme avoir sur les yeux un autre papyrus qui traite l'éthique épicurienne en indiquant qu'il s'agit du texte original<sup>64</sup>.

Une très grande quantité de matériaux (la plus grande) est constituée par des textes de Philodème. Jusqu'à la reconnaissance et la lecture des papyri avec la machine d'Antonio Piaggio en 1752, la méthode oslonienne et la tomographie X en contraste de phase d'aujourd'hui, on avait l'information que Philodème était un poète et un philosophe<sup>65</sup>. Les poèmes de Philodème (une trentaine) étaient rendus connus à travers l'*Anthologie grecque* retrouvée par Saumaise en 1623, mais le peu d'écrits philosophiques fut perdu ou détruit au Moyen-âge, certainement à cause de leur message épicurien. Ercolano a ainsi rendu possible de reconnecter les informations que nous avons sur Philodème en présentant une longue série de ses écrits philosophiques sur plusieurs sujets<sup>66</sup>. Parmi ces sujets, nous trouvons ainsi des thématiques dont nous savons qu'ils ont été traités par Épicure (à travers la liste de Laërce) sans avoir eu la possibilité de les consulter. Philodème nous offre des informations qui sont peut-être plus ou moins relatives aux textes d'Épicure<sup>67</sup>. Cependant nous ne pouvons pas connaître le taux de correspondance avec les textes d'Épicure (car nous ne les possédons pas), mais il est

[...]

## L'inscription d'Oinoanda.

Martin F. Smith écrivait en 1998 : « La possession la plus célèbre et, selon beaucoup, la plus précieuse d'Oinoanda est l'énorme inscription grecque qui, probablement dans la première moitié du deuxième siècle après J.-C., a été créée par un citoyen nommé Diogène, qui devait être à la fois riche et influent. Ayant atteint le coucher du soleil de la vie, il a utilisé le mur d'une *stoà* pour faire connaître les bienfaits moraux de la philosophie épicurienne non seulement à ses concitoyens, mais aussi aux visiteurs étrangers, et non seulement à ses contemporains, mais aussi aux générations futures<sup>72</sup> ».

L'inscription d'Oinoanda est la plus grande inscription murale de l'Antiquité hellénique. Elle s'est fait ériger et gravée par l'épicurien Diogène, pour lequel nous n'avons pas d'informations précises ni sur sa vie ni sur la période dans laquelle il a vécu. Sur cette inscription il présente des textes de la philosophie d'Épicure ainsi que les siens la concernant. Il s'agit d'une parmi les trois plus importantes sources directes sur Épicure, avec celles de Laërce et de la ville d'Ercolano.

L'antique ville d'Oinoanda fut découverte par Richard Hoskyn et Edward Forbes en 1841. Forbes visita le site encore en 1842 (en suivant apparemment le journal de bord d'une précédente expédition réalisée en 1840 par Charles Fellows) avec, entre autres, la solide habitude britannique de dépouiller un site archéologique voisin de ses marbres<sup>73</sup>. Selon Smith les premières découvertes archéologiques furent réalisées par Maurice Holleaux et Pierre Paris<sup>74</sup> en 1884. Aujourd'hui et suite aux excavations démarrées en 1889 par Georges Cousin, l'inscription compte 224 fragments<sup>75</sup> et certainement encore plus restent enterrés,

c'est ce qu'affirment communément tous ceux qui ont travaillé sur le site<sup>76</sup>. Le mur devait contenir approximativement 25 000 mots sur une surface de 260 m<sup>2</sup> et l'on peut distinguer au moins deux graveurs différents. La date de construction du mur est incertaine, mais il est possible d'estimer une date limite après laquelle il n'aurait pas pu être érigé. Ainsi, la proposition de Smith (mais aussi d'autres) est avant ou pendant le règne de Septimius Severus (193-211) pendant lequel le grand mur de fortification d'Oinoanda fut érigé dans lequel furent réutilisés des blocs de pierre de l'inscription de Diogène<sup>77</sup>.

Les seuls témoignages sur Diogène sont repérés dans les textes faits gravés par lui sur le mur. Diogène a été sans doute une personne économiquement aisée (s'il a pu faire ériger un tel monument au centre de la ville, l'*agorà*) et même si à travers l'inscription nous pouvons connaître les relations épistolaires qu'il tenait avec autres épicuriens nous ne pouvons pas savoir avec certitude s'il détenait un poste public à Oinoanda.

Apparemment, et selon les excavations réalisées dans le territoire d'Oinoanda, le fait de faire graver (inscrire) des textes sur les pierres était une habitude. Une autre inscription, retrouvée aux alentours d'Oinoanda, est ainsi devenue un élément probable qui permet la datation de l'inscription de Diogène et aussi la qualification de son identité. Il s'agit d'une inscription sur un mausolée érigé par Licinnia Flavilla, laquelle présente sa généalogie. Selon une reconstruction graphique du mausolée, différentes façades de celui-ci étaient exploitées afin d'inclure des textes. Dans ces textes, mention est faite concernant un Diogène Flavianus de la même famille de Licinnia. Suite à l'interprétation des textes, il serait possible de proposer l'hypothèse selon laquelle Diogène Flavianus est le Diogène

de l'inscription d'Oinoanda<sup>78</sup>, en le estimant aussi entre les années 160-220. Smith, à ce propos, et en examinant les mentions du nom Diogène dans les différentes inscriptions du territoire d'Oinoanda, propose comme possible date d'érection approximativement l'an 120.

Le contenu textuel repéré sur l'inscription est clair, même si plusieurs fragments sont difficiles à lire à cause de leur détérioration. Ainsi un examen critique des textes est nécessaire. Le problème technique le plus important qui constitue la base pour pouvoir présenter un texte complet et lisible est le correct assemblage des pierres qui constituaient le mur. Le problème est double, d'une part la lecture de pierres singulières souvent est très difficile et d'une autre la mise ensemble en continuité des fragments retrouvés afin de pouvoir établir un long texte est quasi impossible. De ce fait, il existe aujourd'hui plusieurs propositions qui concernent la constitution du mur. Il s'agit d'une suite de 7-9 séries de pierres mises à l'horizontale (l'une série sur l'autre) qui créent un mur. Ce mur faisait sûrement partie de la stoà. La surface globale du mur et de sa partie gravée, le nombre des séries superposées ainsi que l'ordre des pierres dans chaque série restent encore un élément de débat<sup>79</sup>. Cette problématique est véritable, car des parties du mur ont été utilisées et réutilisées dans le temps pour ériger d'autres monuments et constructions à Oinoanda (l'inscription a été démantelée). Le résultat est qu'aujourd'hui des pièces de ce puzzle mural se trouvent éparpillées dans tout le site archéologique, même en dehors de la ville. La pierre utilisée était exploitée dans les carrières d'Oinoanda.

La ville d'Oinoanda depuis son abandon définitif, probablement entre les VI<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles, est restée intacte, ceci est un fait que peut permettre la reconstruction hypothétique du mur et ainsi de son texte<sup>80</sup>. Dans son

territoire, sont aujourd'hui repérables des restes des périodes hellénistique, romaine et byzantine<sup>81</sup>. Comme Milner le fait noter, tout le territoire fut fertile en inscriptions et monuments funéraires de différentes époques, notamment de la période romaine du II<sup>e</sup> siècle<sup>82</sup>. En conséquence, l'inscription de Diogène doit être appréhendée dans le sens d'une pratique relativement habituelle pour ce territoire. James Warren voit dans le style textuel de l'inscription « la forme et la pratique généralisée d'une inscription publique<sup>83</sup> » dans le territoire d'Oinoanda. Ce qui permet la lecture, même difficile, des fragments est la constitution du texte en courtes lignes de texte horizontales. C'est-à-dire que le texte ne continue pas tout au long du mur, mais il est constitué de « paragraphes » autonomes plus courts, exception faite pour le traité sur l'éthique d'Épicure (première série gravée du bas), lequel est constitué par un texte sur 15 lignes qui sont continuées tout au long du mur. C'est pour cette raison que la mise ensemble des pierres à l'horizontale est un puzzle à résoudre. À travers ces problématiques, les éléments qui ont pu conduire à une lecture correcte éventuelle ont été la dimension des blocs de pierre, la grandeur et le type de lettres sur chaque pierre, le nombre de lignes, la hauteur des marges (supérieures et/ou inférieures) et la méthode de ponctuation<sup>84</sup>.

Il est difficile d'accepter qu'un épicurien qui par conviction ne devait pas se prononcer en public (seulement si demandé<sup>85</sup>) ait fait ériger un tel monument au centre de la ville (en plus anti-stoïque dans la stoà), sans que cela lui fût apparemment demandé. À travers ses écrits et l'inscription elle-même, Diogène pourrait sembler plutôt un passionné sincère et touché profondément par la philosophie épicurienne, plutôt qu'un épicurien dans le sens antique du terme. L'écriture de Diogène et sa qualification comme

épicurien ont été sujettes à critique par plusieurs chercheurs qui ont travaillé sur les fragments. Ainsi il est parfois présenté comme un faible continuateur de la philosophie d'Épicure plutôt qu'un épicurien réfléchi. Plus qu'une présentation technique de la philosophie, Diogène se présente comme un grand philanthrope qui a reçu et continué le message épicurien.

À travers cette optique il est opportun d'examiner le texte de Diogène en relation aussi avec *de rerum natura* de Lucrèce avec lequel il partage plusieurs points. Ces points, de façon synoptique, peuvent être regroupés en deux catégories, l'une qui concerne les mots utilisés et l'autre le contenu. Dans le premier cas, dans le texte de Diogène nous trouvons plusieurs mots qui ne sont pas présents dans d'autres textes épicuriens. Une possible raison à cela peut être le manque quasi absolu de textes épicuriens (la majorité d'eux étant perdus). De ce fait une comparaison ne peut pas être effectuée et nous devons nous appuyer sur l'authenticité des textes de Diogène. Dans les textes de l'inscription, il est possible de repérer une longue série de mots qui ne font pas partie du vocabulaire connu et parvenu sur Épicure (Smith pour cela propose que la cause soit que ces textes ne nous sont pas parvenus<sup>86</sup>). La diction de son texte est prosaïque (sauf dans le fr.72.II) et les règles grammaticales sont souvent le critère pour établir le texte manquant.

Une situation similaire est donnée dans *de rerum natura*. En plus les deux textes représentent une sorte d'exposition personnalisée de la philosophie épicurienne en exploitant beaucoup d'espace contre les philosophies rivales, notamment les stoïques. Pour Diogène, comme il sera traité dans la suite, cela constituait une problématique d'ordre pratique.

En ce qui concerne le contenu, les fragments 56 et 125 de l'inscription nous donnent une information particulière. Il est écrit que « la vie des dieux pour devenir celle humaine<sup>87</sup> » (en suivant la philosophie d'Épicure) et aussi « nous jouissons comme les dieux<sup>88</sup> ». Ces deux passages sont en relative contradiction avec les convictions épicuriennes (sur les dieux) et même si leur contenu doit être conçu de manière métaphorique, ils constituent une sorte de provocation vis-à-vis d'elle. Dans le système épicurien, la *αταραξία* n'est pas mise en relation avec une hypothétique béatitude divine, et cette dernière ne peut pas devenir une sorte d'exemple<sup>89</sup>.

Je me permets de proposer deux raisons possibles d'interprétation. La première est que les textes de Diogène doivent être appréhendés à travers un prisme religieux et contemporain. La géolocalisation d'Oinoanda dans l'est de l'empire et la période de son érection (II<sup>e</sup> ou III<sup>e</sup> siècles) l'ont faite sujet à toute influence chrétienne et le système chrétien est fondé sur la technique d'imitation. C'est-à-dire que la vie et les œuvres des « saints » sont utilisées comme exemples pour les fidèles afin qu'eux puissent se rapprocher à la fois en partageant le divin et la vie éternelle. Smith dans son interprétation de la personnalité de Diogène affirme que ce dernier a été particulièrement scrupuleux en exploitant l'état psychologique du lecteur probable (une sorte de principes pour la bonne publicité) pour solliciter à la lecture le plus grand nombre possible de lecteurs. Comme il sera traité dans la suite, il a composé son inscription de telle manière qu'il pût attirer le plus grand nombre de personnes.

À travers cette optique il est naturel de considérer qu'il a dû traiter aussi le sujet de la vie divine (un sujet non présent dans les textes d'Épicure) en créant un faux parallélisme avec la philosophie épicurienne, avec la seule

finalité de toucher cette partie du public concernée. Il faut aussi prendre en considération le fait que Diogène a hautement personnalisé les textes épicuriens, mais sans les critiquer, sans s'exprimer personnellement. Son intention était de les exposer. Une opération similaire à celle effectuée peu de siècles avant par Lucrèce<sup>90</sup>. Pareillement, Lucrèce dans l'ouverture de son cinquième livre de *de rerum natura* propose de considérer le découvreur de « ces grandes découvertes<sup>91</sup> » comme un dieu<sup>92</sup>.

Cette divinisation de la figure d'Épicure ne pouvait pas être considérée philosophiquement, car en nette contradiction avec sa doctrine elle-même. Dans ce cas et contrairement à la philosophie épicurienne, Lucrèce à travers l'utilisation de la licence poétique ne nie pas l'existence et les œuvres d'autres dieux, mais il donne la suprématie de ceux-ci à Épicure, lui aussi comme dieu<sup>93</sup>. Évidemment, la licence poétique a pu permettre à Lucrèce cette comparaison qui comme dans le cas de Diogène doit être conçue métaphoriquement. Même si Lucrèce dans son texte se révèle assez plus technique que Diogène en ce qui concerne les maximes épicuriennes en général (pour des raisons pratiques liées au support utilisé aussi), une similitude dans l'approche entre les deux peut être envisagée.

En ce qui concerne le contenu de l'inscription, Smith divise six typologies de hauteur de pierre (de lignes) qui correspondent chacune à une thématique précise. Les écrits sur la Physique (pierres < 49 cm), éthiques (< 62 cm), la lettre de Diogène à Antipater et à Dionysos (< 59 cm) en 14 lignes, les maximes (< 59 cm), les écrits de Diogène (< 47 cm), ceux de Diogène et Épicure (< 41,5 cm) et le soi-disant Vieil épitomé constitué par un texte sur 18 lignes et gravé sur trois séries de pierres, celles supérieures<sup>94</sup>. Même

si la composition exacte des textes reste encore un débat, les thématiques traitées sont évidentes et identifiées dans chaque ligne de pierres. Il est possible de considérer que l'ordre des thématiques traitées avait une cohérence en accord avec la philosophie épicurienne.

En considérant le positionnement de chaque thématique sur le mur, il est semble-t-il probable que Diogène a essayé d'imiter le style d'Épicure et en général les méthodes de l'école, en ce qui concerne le contenu, mais aussi le positionnement des textes afin d'attirer plus de lecteurs possibles. Comme il l'a été dit, le mur devait servir d'outil pour prendre connaissance et non pour approfondir le système épicurien, pour cela Diogène n'a ni l'espace (sur le mur) ni la volonté de détailler ses textes.

L'inscription contient ainsi une sorte de résumé de la philosophie d'Épicure, laquelle est composée selon les habitudes de l'école et d'Épicure lui-même, comme présenté à nous par les sources. De ce fait, après l'introduction générale, le lecteur peut traverser les traités sur la physique avant l'éthique (en suivant ainsi l'ordre du système épicurien<sup>95</sup>). L'instruction contient aussi des lettres de Diogène et d'Épicure pour lesquelles Smith voit un essai d'imitation de la part de Diogène. Sa lettre à Antipater en comparaison à celle d'Épicure à Pythocles, et la présence de plusieurs autres lettres de Diogène comme une représentation des maximes (κύρια δόξα) au travers d'elles, puisque chacune se concentrait sur une thématique spécifique<sup>96</sup>. L'ordre souhaité de lecture est supposé par plusieurs paramètres liés aussi au volume des lettres utilisées en chaque ligne, en relation à la distance, d'un hypothétique lecteur, par le mur. Pour cette même raison, la première ligne de pierres par le bas est vide.

[...]

## Second chapitre.

L'*Epicurea* de Hermann Usener.

Le travail de Herman Usener arrive dans le panorama mondial littéraire presque dix ans après que son disciple Hermann Diels fit publier son ouvrage monumental *Doxographi Graeci* en 1879<sup>102</sup>. Ce dernier conçoit le terme doxographie qui aujourd'hui peut être entendu pour exprimer une liste de δόξαι (opinions) qui traitent un contenu spécifique. Ces opinions, pour qu'on puisse parler proprement de doxographie, ne sont pas celles de l'auteur, même si historiquement toutes sortes d'assertions par les mains des compilateurs peuvent être détectées dans cette typologie d'ouvrage. Hermann Usener, comme lui seul l'affirme, a rédigé l'édition critique du dixième livre des *Vies des Philosophes* (dédié entièrement à Épicure) par nécessité de clarification d'un texte si difficile et obscur et non proprement par admiration de la philosophie épicurienne<sup>103</sup>.

Cependant son ouvrage *Epicurea* peut être considéré comme la source la plus importante en ce qui concerne l'accumulation de matériaux directs et indirects concernant Épicure et son analyse critique. Il faut sans doute mentionner que la période adjacente à Usener a été particulièrement prolifère en études épicuriennes. En dehors de l'*Epicurea* publiée en 1887, en 1823 et 1853 furent établis deux catalogues manuscrits des papyri d'Ercolano, le dernier desquels fut publié en 1883 et ajourné en 1887 (dans la même année de la publication de l'*Epicurea*). De plus, Domenico Comparetti fit publier un fragment inédit de

contenu éthique d'Épicure (toujours par les papyri d'Ércolano) en 1879 et ajourné en 1884, le catalogue oxfordien (avec les apographe des papyri napolitains) en 1885 rédigé par Walter Scott<sup>104</sup> et les *Sententiae Selectae* (le Vat. gr. 1950) découverts par Karl Wotke et publiées en 1888<sup>105</sup> (avec une préface par Usener).

L'*Epicurea*<sup>106</sup> de Usener, paru en 1887 à Leipzig, constitue sans doute la source la plus complète contenant des informations sur Épicure et d'Épicure en excluant une partie du contenu des papyri d'Ércolano dont la lecture était particulièrement difficile pendant son époque et pour cela non adéquatement exploitée. Comme Usener le mentionne, son ouvrage est basé principalement sur l'œuvre de Diogène Laërce, fait qui l'a amené à devoir effectuer la recherche critique des sources en ce qui concerne le dixième livre sur Épicure. Laërce, selon Usener lequel reporte aussi Wilamowitz, aurait pu faire part d'une école philosophique précise, notamment épicurienne. De ce fait, épicurien ou empirique qu'il fût (selon Wilamowitz), cette constatation pourrait être déterminante pour pouvoir donner une définition plus claire au type d'adaptation qu'il aurait pu effectuer à ses textes. Un intermédiaire des δόξαι de son maître si on le considère comme un continuateur de la philosophie épicurienne ou un compilateur de textes. C'est-à-dire, comme héritier de l'école épicurienne (issu du II<sup>e</sup> siècle) ou comme un doxographe sans appréciation formelle personnelle.

Cependant, et sans pouvoir avoir un avis précis sur la précédente constatation, Laërce démontre un intérêt et une attraction personnelle envers les textes épicuriens et le dixième livre en particulier. De plus, en suivant son habitude de dater les vies et ouvrages des philosophes qu'il traitait (en ayant comme repère les Jeux olympiques et le nom de

l'Ἀρχὼν qui régnait pendant leur vie), il nous donne des informations importantes concernant les années opérationnelles d'Épicure. Il est vrai cependant que des informations aussi précises en relation avec les dates de rédaction de certains textes épicuriens sont repérées dans les papyri d'Ercolano, notamment dans les textes de Philodemos. Diskin Clay, en faisant un regroupement de ces informations par plusieurs sources anciennes et modernes, en donne une liste détaillée dans son article du 1982<sup>107</sup>.

Cette édition monumentale est source d'une bibliographie primaire (en termes historiques) assez large et hétérogène<sup>108</sup> qui couvre aussi une arche étendue dans le temps. Usener dans son essai fondamental de reconstruire le texte originaire de Laërce à travers une édition critique, fait un examen des sources. Il présente ainsi la distinction entre deux familles de sources tardives selon leur fiabilité en travaillant fondamentalement sur les P, B et F. Il liste ainsi ses sources en présentant une *recentio*<sup>109</sup>. Pour Usener, Diogène Laërce n'a pas été le rédacteur, mais bien ce qu'on pourrait appeler le superviseur des textes puisque le travail propre de rédaction était confié, selon lui, aux compilateurs (si dans le meilleur des cas Laërce n'a pas été un compilateur lui-même). Il mentionne par ailleurs la difficulté de lecture des textes parvenus à cause aussi de l'habitude des copistes (contemporains et postérieures à Laërce) d'insérer les marginalia accumulées dans le temps, dans le texte propre en le rendant incompréhensible<sup>110</sup> et en altérant ainsi drastiquement sa qualité. De même, une autre raison significative qui crée des incongruences dans le texte est l'ajout de passages sans qu'il s'agisse d'interpolation textuelle. C'est-à-dire que l'insertion n'a pas prévu la correction syntactique du texte afin que l'interpolation puisse avoir lieu, mais seulement l'insertion directe sans la

contextualiser. Le résultat est une discontinuité syllogistique.

Ainsi, l'opération des ajouts de textes marginaux dans les endroits inopportuns dans le texte définitif devient une vraie problématique, car les altérations impliquent le changement du contenu du texte. De ce fait, le dixième livre de Laërce comme parvenu est une source, parfois, de désinformation en ce qui concerne un hypothétique texte, ou δόξα, original. Les lettres et les δόξαι dans le texte de Laërce sont un abrégé des principales pensées philosophiques d'Épicure et elles ne constituent pas des textes autonomes en soi. Pour Épicure une méthode d'enseignement était basée sur la mémorisation et la répétition continue des apophtegmes les plus importants<sup>111</sup>. Les trois lettres sont ainsi des récapitulations en ce qui concerne les parties principales de sa philosophie (physique, éthique) et elles doivent être vues comme telles. Il s'agit alors de textes synoptiques et pour cela assez denses en contenu (notamment la lettre à Hérodote) pour lesquelles nous n'avons pas la possibilité de vérifier leur exactitude avec un autre texte plus analytique d'Épicure. La seule source de vérification est leur repérage (et termes de contenu ou avec la réutilisation de quelques phrases) dans les écrits d'autres auteurs. Il est évident que cette opération est particulièrement délicate, car pendant l'acte de vérification l'élément personnel peut être mis en évidence.

La conséquence est qu'aujourd'hui (et depuis le temps de Laërce) le lecteur est obligé de savoir distinguer ce qui peut véritablement être reporté comme δόξα épicurienne (je n'évoque pas seulement les maximes) suite à des opérations d'ajout de différents genres tels que l'interpolation, l'insertion et l'assertion sur les textes originaux. Cependant Laërce reste la source la plus

importante en ce qui concerne la continuité de la philosophie épicurienne à la postérité et il est évident qu'un mérite historique doit lui être reconnu comme Usener le propose aussi malgré ses critiques adressées au manque de rigueur dans sa méthode.

Ainsi cet examen philologique sur les textes d'Épicure à travers Laërce constitue la base sur laquelle peut être établi un examen philosophique-interprétatif de ces textes. La constitution correcte d'un texte philosophique, notamment épicurien, est indispensable pour qu'un examen philosophique-interprétatif adéquat puisse avoir lieu. Cela, car Épicure, aussi selon Usener, faisait une utilisation de la langue littérairement, c'est-à-dire en évitant l'emploi de toute allégorie ou métaphore et en exigeant le même par la pensée philosophique contemporaine<sup>112</sup> à lui.

Effectivement, pour Usener la finalité n'était pas celle d'interpréter les textes épicuriens d'un point de vue philosophique, mais plutôt d'offrir un subsidie exégétique<sup>113</sup> à ceux qui voudront entreprendre tel travail (la problématique principale restant celle de l'interprétation des mots). *L'Epicurea* nous offre ainsi la possibilité d'examiner les textes à travers un croisement (parallélisme selon Usener) des sources par contenu en prenant en considération tous les auteurs anciens connus qui se sont prononcés à ce propos.

Usener n'exploite pas les découvertes à lui assez récentes des papyri d'Ercolano. Son ouvrage est principalement basé sur Laërce et sur toute la littérature de l'Antiquité et du Moyen-âge. À ma connaissance, les seules critiques qu'*Epicurea* a reçues ont été fondées sur des aspects d'ordre purement philologique en ce qui concerne notamment la restitution de parties du texte. Ces

commentaires ont eu lieu notamment en relation à des éditions précédentes du dixième livre de Laërce<sup>114</sup>. L'*Epicurea* est associée avec une autre recherche, cette fois-ci de compilation (*Glossarium Epicureum*<sup>115</sup>), laquelle constitue une sorte d'index, comme outil personnel d'Usener pendant la rédaction de l'*Epicurea*. De Lacy, en le commentant, affirme que « l'indice reflète donc ses intérêts et les besoins [personnels] de recherche. Il est en effet heureux pour nous que ses intérêts étaient si vastes et sa poursuite si assidue »<sup>116</sup>.

Usener, suite à la préface dans laquelle il présente ses intentions, propose ses sources notamment en relation avec le X<sup>e</sup> livre de Laërce et avec ceci les majeures problématiques abordées. Parmi elles, c'est selon lui le fait que probablement Laërce n'a pas été ni moins un compilateur, mais une sorte d'éditeur qui en mettant ensemble les *Vies* s'est fait attribuer leur création. De manière assez unique, après la préface, Usener propose une annexe dans laquelle il présente les correspondances gnomologiques entre Porfirio et Épicure<sup>117</sup>. Il est difficile de comprendre pour quelle raison cette présentation inclut seulement Porfirio qui, comparé à d'autres, peut être considéré comme un commentateur secondaire d'Épicure. Il est possible d'envisager qu'Usener, en ayant réalisé cette recherche (comme le *Glossarium*), a pris la décision de l'inclure plutôt que le contraire.

Entre autres l'importance du texte de Usener est due aussi au fait qu'avant chaque texte, lequel est traité de manière critique, il présente une liste de témoins qui peut être brève ou longue en relation avec le sujet traité. Avec les trois lettres de Laërce, il offre une grande collection d'autres (33 intégrales et fragments d'autres) textes d'Épicure qui sont divisés par destinataire. Les maximes capitales (κόρια

La trajectoire de sources secondaires.

Épicure fut un philosophe prolifique en termes de rédaction de textes<sup>118</sup>. Comme il est d'ailleurs connu, une très petite partie de ses ouvrages nous est aujourd'hui parvenue, laquelle cependant a procréé une longue série d'écrits analytiques et d'examens pendant les siècles. La liste que donne Laërce est la plus complète dans la matière en présentant les thématiques traitées par Épicure dans ses écrits les plus importants<sup>119</sup>. À travers la liste de Laërce, nous pouvons constater qu'Épicure représentait la typologie de philosophe qui examinait le naturel d'un point de vue qu'aujourd'hui on aurait appelé d'école. C'est-à-dire que les thématiques sont divisées en catégories (sans qu'elles soient mentionnées toujours formellement) qui examinent l'existence à travers une approche méthodique. Il s'agit alors de la continuité historique de la création scientifique de la méthode de recherche notamment comme conçue par Aristote. Ces divisions de la pensée selon Épicure ont suscité une continuité de recherche jusqu'aujourd'hui qui s'applique plus ou moins sur les mêmes domaines. Avant de les examiner.

Il est possible de diviser la liste des traités donnée par Laërce en plusieurs catégories :

a. Ceux qui mentionnent une personne (ils s'adressent ou traitent une personne sans définir le contenu). Χαιρέδημος, Ήγησιάναξ, Νεοκλῆς πρὸς Θεμίσταν, Εὐρύλοχος πρὸς Μητρόδωρον, Περὶ παθῶν δόξαι πρὸς Τιμοκράτην, Ἀριστόβουλος, Πολυμήδης, Τιμοκράτης, Μητρόδωρος, Αντίδωρος, Καλλιστόλας, Ἀναξιμένης.

b. Ceux qui traitent un élément de l'existence naturelle et physique. Περὶ φύσεως, Περὶ ἀτόμων καὶ κενοῦ, Περὶ βίων, Περὶ τῆς ἐν τῇ ἀτόμῳ γωνίας, Περὶ εἰμαρμένης,

Περὶ εἰδώλων, Περὶ δώρων καὶ χάριτος, Περὶ τέλους, Περὶ θεῶν, Περὶ εἰδώλων.

c. Ceux qui traitent une condition de la pensée ou du λόγος. Περὶ φαντασίας, Περὶ αἰρέσεων καὶ φυγῶν.

d. Ceux qui traitent d'éléments de méthode. Ἐπιτομὴ τῶν πρὸς τοὺς φυσικούς, Διαπορίαι, Προγνωστικόν, Προτρεπτικός.

e. Ceux qui traitent une aptitude ou une condition humaine. Περὶ τοῦ ὄραν, Περὶ ἀφῆς, Περὶ ἔρωτος, Περὶ ὀσιότητος, Περὶ δικαιοπραγίας, Συμπόσιον, Περὶ μουσικῆς, Περὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, Περὶ βασιλείας.

À cette liste, nous devons ajouter ce qui ressort à travers les δόξαι épiciuriennes, un examen appelé canonique (Κανόν) qui traite des opérations qui concernent les critères de jugement (à ajouter probablement dans le c de la liste précédente), une multitude d'interrogations physiques et naturelles comme elles ressortent à travers les lettres à Hérodote et Pythocles et notamment un examen empirique et éthique. Il est connu que la philosophie d'Épicure est fondée sur un concept clef, le plaisir (ἡδονή). Ce mot-clef peut rendre compréhensible le fait qu'une telle philosophie puisse obtenir de la visibilité et de la notoriété dans tout milieu social existant, en considérant que le plaisir constitue un élément basique de l'espèce humaine. À côté de ce concept, on peut en ajouter d'autres qui caractérisent pareillement ses fondements, comme le bonheur (αταραξία) et les sens (souvent conçus comme empirisme).

Usener dans l'*Epicurea* fait une autre distinction des thématiques philosophiques d'Épicure, fondée sur les commentaires (critiques et aphorismes) qu'elles ont reçus dans le temps par ses commentateurs (qui sont plus de

soixante). Les catégories créées sont multiples et parfois elles s'éloignent de la susmentionnée division effectuée selon la liste de Laërce. Il note ainsi des problématiques liées à la philosophie d'Épicure comme ci-dessous :

a. Sur la langue et le style d'Épicure (De sermone)<sup>120</sup>.

b. Commentaires sur des écrits spécifiques (Certorum librorum)<sup>121</sup>. Plusieurs ne sont pas présents dans la liste de Laërce. Usener mentionne des commentaires sur 49 livres d'Épicure.

c. Commentaires sur les lettres d'Épicure (ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ). Cette division inclut des lettres sur et d'Épicure ainsi que des disciples et est subdivisée en catégories ultérieures : lettres datées, epistolai spurie, lettres envoyées à une ou plusieurs personnes (29 lettres), lettres non datables (incertos datae, 4 lettres), lettres aux et des disciples.

La distinction de Usener inclut aussi des textes et des aphorismes sur les thématiques précises, mais cette fois-ci comme interprétés et présentés par autrui, cette liste est dénommée Prolegomena<sup>122</sup>.

a. Sur la connaissance et le sage<sup>123</sup>, devoirs (De officiis), état de l'âme.

b. Sur les arts.

c. Sur les philosophes.

d. Sur des questions canoniques, avec une série de catégories précises de la théorie naturelle : jugement, sens, mots, prolepses<sup>124</sup>, affections, discussions. Sur la physique avec d'autres sous-catégories : atomes, corps, mouvement, déclination, agrégation et son contraire, qualité, mélange (de

mixtione), modification (de mutatione), aimant, universel, plantes, homme, âme, tempérament, sensation, voir, miroirs, audience, goût, sommeil et rêves, génération, origine humaine, mort, phénomènes célestes, dieux (et leur forme de vie).

e. Sur des questions politiques : gouvernements du monde, société humaine<sup>125</sup>, humain.

f. Sur des questions éthiques : religion, divination, bien et mal, plaisir, jugement, désir, conduite de la vie, vertu, gloire, honneur.

g. Controverses avec d'autres écoles philosophiques.

Ce panorama de thématiques confirme clairement la qualité d'Épicure en tant que παν-επιστήμων, et une philosophie qui s'ouvrait à tous les domaines de l'existence en supposant probablement un tronc en dehors du corps humain (le naturel) et l'autre dans le corps humain (l'éthique). Le résultat de cette extension en termes de recherche est la création d'un système philosophique autonome fondée sur le pragmatisme<sup>126</sup>. La réelle translittération dans le sens d'interprétation intentionnelle (controverse) est possible de la situer en parallèle de l'établissement du christianisme. Jusque-là la controverse, comme établie par les sources anciennes reportées globalement par Usener, s'incarnait dans une contestation dialectique souvent sans dogmatisme. Ceci, car toute la période impériale et d'avant le IV<sup>e</sup> siècle qui a vu la formalisation du christianisme était imprégnée dans l'hellénisme avec une approche anthropologique de la philosophie et de la science en général.

Avant Épicure, la tradition philosophique avait su aborder un premier matérialisme avec Héraclite, les premiers courants idéalistes avec les présocratiques pythagoriens et l'école éléate, les sophistes et l'école ionienne de direction purement scientifique et anthropologique, Platon avec l'examen essentiel d'être matérialiste et idéaliste, les cyniques, les stoïques et l'école cyrénéenne<sup>127</sup>. Épicure continuera dans une direction, on dirait aujourd'hui, matérialiste en suivant notamment la doctrine physique d'empreinte ionienne.

Sur ce point de vue, De Witt présente l'entendement d'Épicure comme empiriste comme une mauvaise interprétation de sa doctrine, notamment par Lucrèce. Effectivement, comme il l'affirme, les trois piliers cardinaux de la philosophie d'Épicure sont le Canon, la physique et l'éthique. La lecture de Lucrèce du Canon s'est fondée notamment sur les sens sans accorder à l'anticipation (πρόληψις) et aux sentiments une place adéquate<sup>128</sup>. Inévitablement, la lecture lucrétienne a promu dans le temps l'association d'Épicure avec une sorte d'empirisme.

Ainsi, dans les siècles, sa philosophie a été synonyme de concepts clefs qui parfois ont suscité de grandes controverses. Parmi ces concepts, on peut trouver le plaisir comme dernière finalité humaine, la libération/séparation du divin, le matérialisme fondé sur les sens et l'abrogation de la mort. À côté de ces fondamentaux, la littérature philosophique a élaboré une longue série de notions et de concepts secondaires repérés dans la doctrine épicurienne, mais qui se sont adressés de manière latérale aux deux distinctions, celle physique et celle éthique.

Long écrivait en 1971 que « Épicure avait adopté le rôle du philosophe de l'homme quotidien<sup>129</sup> ». La simplicité

du langage, comme l'accusent plusieurs commentateurs d'Épicure<sup>130</sup>, avec son contenu aussi fondamental, c'est-à-dire fondé sur des concepts simples et partagés, ne pouvait pas rester sans réponse de la part du système politique judéo-chrétien, lequel entre autres représentait l'opposé exact des théories épicuriennes. La transformation et l'exploitation des textes épicuriens avaient déjà commencé avec l'apôtre Paul et avaient été formalisées notamment à travers ses écrits épistolaires<sup>131</sup>. Jusqu'ici, la controverse se manifestait comme une sorte d'opposition dialectique, fondée souvent sur le contenu en promouvant les fondamentaux d'un prosélytisme. Paul ainsi a su exploiter les concepts de la philosophie épicurienne tels que l'amitié, l'amour, le respect, la gentillesse en utilisant même des schémas rhétoriques prêtés afin de les approprier et les détourner contre la racine fondamentale de la philosophie d'Épicure. L'idée étant celle de détourner les épicuriens premièrement en utilisant leurs propres convictions et éventuellement les avertir et aviser.

Il est opportun de signaler qu'effectivement dans la société des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles, les épicuriens et les chrétiens partageaient un point important, les deux niaient l'existence des vieux dieux<sup>132</sup>. D'autre part, tous les deux reconnaissaient l'existence divine, leurs différences significatives étant sur sa localisation et son influence sur la vie humaine. Sur un plan d'apparence et sans entrer dans le détail de sa philosophie, pour Épicure, celle-ci ne pouvait pas être appréhendée par l'humain (même si existante) et elle ne pouvait pas intervenir en aucune manière dans les actions humaines. Pour les chrétiens, le dessin original du monde était divin et Dieu partageait le monde avec les humains. Cette constatation nous amène à considérer les deux comme parties du même champ dans un premier temps, avant que

les chrétiens deviennent l'opposition la plus importante de l'épicuréisme dans le temps.

L'opposition à l'école épicurienne dans une première période n'était pas formalisée politiquement en essayant de s'appuyer sur des maximes d'ordre philosophique, comme continuité de la tradition hellénistique. La transformation en opposition politique aura lieu dans les siècles suivants, notamment après des études plus approfondies sur Épicure et sur sa philosophie notamment à partir de Pierre Gassendi<sup>133</sup>. Il faudra attendre jusqu'à la renaissance afin que le message épicurien puisse être formalisé (donc étudié) pour ensuite être opposé ouvertement. En période proto-chrétienne, l'opposition se fonde encore sur une ambiance dialectique, une opposition politique n'est pas adéquatement documentée.

Une maxime fondamentale aurait pu être la profonde raison qui a provoqué, premièrement, la tentative de modification ou d'appropriation des textes épicuriens et ensuite leur opposition aguerrie : l'abrogation de l'au-delà et la matérialisation de l'âme. La négation d'une condition humaine métaphysique qui considère un état existentiel qui dépasse ce que les sens peuvent avertir. De ce fait, la non-possibilité d'utilisation de l'outil extrême de « l'au-delà » pour des finalités de « l'ici » a provoqué la féroce opposition de la philosophie épicurienne dans le temps. Dans cette observation, le contenu du message philosophique est secondaire, car des philosophies d'importance égale comme le Platonisme ou même Aristote n'ont pas reçu une opposition similaire, apparemment, car elles ne niaient pas le métaphysique<sup>134</sup>. De Witt s'exprime ainsi à ce propos : « Le mysticisme de Platon a exercé une subtile flatterie qui lui est propre, notamment par la séparation de la forme et de la matière, par l'hypothèse d'une la raison pure contemplant

la vérité absolue, par l'identification de la raison avec Dieu<sup>135</sup> ».

En conséquence, une discussion dialectique autour de leur contenu a pu avoir lieu. Ce fait peut aussi être vérifié à travers les critiques (et non les approbations) que la philosophie d'Épicure a subies pendant les premières années impériales et même avant, par Cicero et aussi Plutarque et autres. Ces critiques sont adressées au contenu en s'appuyant sur plusieurs points de départ sans susciter d'opposition préjugée, mais en contrastant ces points dans une dialectique, je dirais positive, car argumentée. D'autre part, les commentateurs chrétiens qui commencent à traiter Épicure déjà à partir de l'époque ante (proche) et notamment post constantinienne se focalisent sur quatre directions principales :

a. promouvoir et s'approprier des assertions épïcuriennes conformes à une vie simple, sans excès (sans plaisirs humains associés au corps) et de l'homme sage, ainsi d'autres de qualité similaire qui peuvent être partagées par le dogme.

b. attaquer et corrompre philologiquement le concept de plaisir.

c. contraster la qualité et l'autorité des sens et la conséquente négation de l'au-delà.

d. contraster la théorie épïcurienne sur l'inexistence de la mort en promouvant l'au-delà métaphysique (contraster l'inexistence du métaphysique).

À ces quatre distinctions, il est possible d'en ajouter une autre qui reste actuelle et qui essaye d'élaborer l'élévation de la doctrine de la foi en science.

e. L'origine du monde à travers la religion.

Même si les attributs d'une telle doctrine n'examinent pas spécifiquement les théories épicuriennes, ils sont en nette opposition avec elles, car leur finalité est d'expliquer la construction du cosmos à travers un « design<sup>136</sup> intelligent » qui considère la nécessaire existence d'une force majeure, c'est-à-dire la réfutation de la théorie physique d'Épicure qui traite l'origine, la théorie du vide.

Parmi les commentateurs médiévaux, il faut toujours faire la distinction entre ceux qui ont traité les textes épicuriens à travers un esprit critique d'une objectivité majeure et ceux qui ont attaqué ses concepts de manière plus subjective et sans argumentation. En tenant en considération l'affirmation de Marx sur la non-réconciliation de la chrétienté avec la raison<sup>137</sup>, mon assertion précédente peut sembler ambiguë. Il est opportun pour cela de considérer qu'effectivement une recherche ne peut pas être entreprise avec un postulat qui la limite. Cependant, dans la liste des commentateurs d'Épicure, je peux mentionner des personnalités importantes de l'histoire occidentale telles qu'Augustin, Ambrosius, Eusebius, Dionisius l'évêque, Gèrolamo et aussi des personnalités dans le même arc temporel, mais qui n'ont pas embrassé la foi chrétienne, telles que Porfirio, Iannis Stobeos, et peut-être Macrobius.

Ambrosius à travers un esprit critique relativement<sup>138</sup> objectif emploie deux façons d'affrontement du texte épicurien, il exploite les concordances et il nie sa substance. C'est-à-dire qu'il accepte des méthodes secondaires en relation avec la façon de vivre du « sage » selon Épicure, lesquelles peuvent être exploitées et il nie le fondement de sa théorie notamment en ce qui concerne le plaisir et l'au-delà. Ainsi, il concorde avec sa philosophie et il fait l'éloge d'Épicure en écrivant qu'il nécessite *suco solo* et *pane*<sup>139</sup> et en conjonction, « à produire la douceur du

plaisir ne sont pas les banquets immodérés [...], mais plutôt une vie sobre<sup>140</sup> », mais dans une autre lettre il affirme que ce même plaisir est la cause qui tient Épicure « loin de la vérité<sup>141</sup> », car il ne peut pas être un produit de Dieu comme Épicure le propose.

Le cas d'Eusebius<sup>142</sup> est parmi les plus caractéristiques, car en examinant sa polémique comme présentée dans sa *préparation à l'évangile*<sup>143</sup>, il n'est pas difficile de noter que la controverse se focalise sur la substance qui contredit l'évangile, soit l'abrogation de la vie après la mort et la conséquente absence de timor en face au divin. Il s'agit du noyau de la philosophie d'Épicure qui est examiné dans la tetrapharmacos. Effectivement, Eusebius confirme mon interprétation précédente en ce qui concerne l'acceptation du platonisme, car il essaye de séparer Épicure de la philosophie platonicienne<sup>144</sup>, l'une qui accepte l'existence de l'âme dans un état métaphysique et l'autre qui le nie. Eusebius remarque et critique ainsi que qui croit que « une fois mort, ce ne serait plus rien, il serait alors prêt à satisfaire ses désirs [en vie]<sup>145</sup> ». Dans cet exemple, l'abrogation de la mort de la part d'Épicure devient un obstacle pour le dogme chrétien vis-à-vis du timor et son utilisation en vie. La Parole ne peut pas s'appliquer à qui n'a pas peur de mourir, ainsi il ne peut pas être manipulé (à travers la mort) en vie. La critique d'Eusebius dans ce passage n'a pas une direction métaphysique concernant l'existence ou non de l'au-delà (après la mort), mais elle s'oppose, car sans la peur de l'inconnu, liée à la mort, la Parole ne peut être efficace en vie.

Augustin d'Hippone a exprimé une seule contrariété fondamentale face à Épicure, celle de ne pas croire à une vie après la mort. En dehors de ce concept qui différenciait les deux, on pourrait dire qu'il dédiait une place

importante à Épicure comme pesanteur et comme personne. Cela peut être confirmé dans plusieurs de ses écrits dans lesquels il en fait éloge. Dans ses *confessions*<sup>146</sup>, il présente Épicure comme celui qui aurait dû obtenir « la palme » de sagesse à cause de son caractère qui nécessitait très peu de choses matérielles pour survivre. De nouveau, il présente Épicure comme le détenteur de *summi boni*, en ce qui concerne la *continentia*<sup>147</sup>. À mon avis, le parallélisme avec le concept d'abnégation chrétienne est mis en valeur dans cette constatation, c'est pour cette raison qu'il pouvait être accepté. En dehors de cette affirmation, Agustín a traité des problématiques secondaires en relation à la foi chrétienne, elles concernaient les opinions d'Épicure sur les sciences, la géométrie en accusant Épicure de n'avoir pas compris Archimède, la dialectique en comparaison avec les stoïques, mais aussi sur des questions physiques en comparaison avec celles de Démocrite.

Ces assertions scientifiques, dès qu'elles restent scientifiques, sans connotation métaphysique, ne posent pas de soucis liés à la foi. Pourtant, je me permets de supposer qu'une incompréhension augustinienne liée au concept de plaisir persiste et elle est commune dans toute la littérature médiévale qui a traité Épicure. Certaines fois, elle est intentionnelle et d'autres fois est due à l'incompréhension. Augustin interprétait le plaisir comme *corporis voluptate*<sup>148</sup> mais en mettant l'âme en dehors de ce corps. Cette habitation de l'âme a lieu dans sa dernière destination, laquelle est incorporelle et ainsi distinguée du corps. Selon ce syllogisme, Augustin, même s'il louange Épicure en tant que philosophe, ne peut pas accepter son idée sur l'inexistence de cette destination éternelle et incorporelle et ainsi il rentre inévitablement dans l'ensemble de commentateurs qui ont translitéré la philosophie épicurienne. Le cheval de Troie

devient toujours le concept de plaisir de la chair. Ce fait pourtant est relativement étonnant dès que la presque totalité accuse en Épicure une volonté contraire (et Laërce aussi) et son application effective en ce qui concerne son aptitude en tant qu'homme sage. C'est-à-dire qu'un homme sage est inattendu de ce type d'affirmation sur l'inexistence de l'âme éternelle. Il est vrai d'autre part que Cicero dans le *Tusculanae disputationes* affirme que la philosophie d'Épicure a pu attirer à cause des propositions autour du plaisir<sup>149</sup>.

Un point de vue différent de la philosophie d'Épicure a été présenté par des commentateurs de la période post-constantinienne tels que Ioannis Stobeos, Porfirio et autres. Par les textes que nous possédons aujourd'hui il semble évident qu'ils n'ont pas traité le fondement de la doctrine, c'est-à-dire des concepts existentiels ou le Canon, mais plutôt l'attitude de la personne sage à travers une lecture des maximes épicuriennes. Le plus souvent, il s'agit de la théorie sur le plaisir qui même si elle est traitée dans ce cas probablement par des païens (comme Porfirio ou I. Stobeos) se fonde sur l'abnégation d'une vie démesurée et sur l'éloge de la vie simple, en autonomie et autarcie. Il est vraisemblable que le concept de vie de type monastique-ascétique doit être considéré comme un *tòpos* dans la littérature philosophique-religieuse de toute la période médiévale. Il s'agit aussi de la période de la prolifération des communautés monastiques dans toute l'Europe qui se créent sur ces fondements. Sinon, il m'est difficile de trouver une réponse à la question, pourquoi tous les commentateurs d'Épicure de la période médiévale ont traité le concept de la vie ascétique, que la sagesse arrive à travers l'abnégation des choses matérielles, comme cela fut élaboré par Épicure. De ce point de vue, la philosophie d'Épicure comme elle nous [...]

qu'elles sont plutôt fondées sur les éléments techniques, souvent dialectiques, en essayant de démontrer les failles dans le système philosophique d'Épicure. L'examen se fait ainsi avec la comparaison critique des sources et il est argumenté. Même si pour Lucrèce, le déclin de la société était déjà en cours. D'autre part, il est vrai que plusieurs religions monothéistes, et pas seulement celles-ci, continuent à promouvoir l'image de l'application stricte en ce qui concerne la foi. De ce fait, l'acte d'embrasser ou non le dogme est véhiculé à travers la plénitude supposée qui caractérise l'image de la personne sage concernée.

Pour la même raison, l'ère moderne a exclu l'interrogation sur les convictions épicuriennes autour de l'aptitude de l'homme sage, à mon propre avis, en les considérant comme superflues pour une étude philosophique actuelle. Cette problématique a disparu dans la bibliographie moderne. Cette dernière s'est focalisée, et continue à le faire, sur les problématiques fondamentales de sa philosophie, notamment éthiques, car les problématiques éthiques restent toujours actuelles et sans faire preuve d'un progrès substantiel significatif. L'interrogation sur l'au-delà est encore actuelle comme elle l'a été pour Épicure, l'interprétation du plaisir pareillement. Plus de deux mille ans après, il est peut-être inopportun de juger Archimède, Démocrite, Épicure ou les Ioniens pour leurs convictions physiques, scientifiquement. Les philosophes modernes se focalisent alors sur des questions physiques non plus pour leur apport en termes scientifiques d'aujourd'hui, mais plutôt au travers d'un prisme éthique et de compréhension du monde. C'est aussi pour cette même raison que la bibliographie moderne a repris des questionnements de Cicero ou de Plutarque, lesquelles continuent à susciter des interrogations.

La théorie physique concernant les atomes est traitée sur le livre *Περὶ ἀτόμων καὶ κενοῦ*, mais que nous ne possédons pas. Épicure traite amplement sa théorie sur les atomes et le vide dans sa lettre à Hérodote. Aujourd'hui la pertinence d'un examen philosophique de cette théorie offre une interprétation existentielle qui concerne une vision de la création du cosmos en général notamment à travers le vide (κενόν)<sup>154</sup>. Ainsi, en termes physiques, la renonciation épicurienne de la réduction transcendantale de l'existence humaine<sup>155</sup> trouve une place au moment où il met l'âme (ψυχή) dans le même environnement matériel des atomes dans le vide<sup>156</sup>, en la situant précisément dans le thorax. Prosaïquement, le questionnement moderne se concentre sur l'examen de l'origine du monde et la qualification et la localisation de l'âme (je dirais sa géolocalisation épicurienne), comme il l'a été pour Lucrèce et Cicero. Cela à travers l'outil méthodologique du Canon.

La culture hellénistique jusqu'au II<sup>e</sup> siècle était particulièrement vivante et actuelle dans l'Empire romain. Notamment, la langue grecque n'avait aucune différence de statut avec la langue latine et même si elle ne se voyait pas utilisée dans le sénat elle était la langue officielle qui représentait la culture, les lettres, les sciences, et en général une haute qualité de vie dans la société romaine<sup>157</sup>. Pour Cicero, parmi les plus importants commentateurs d'Épicure en période ancienne, on dit souvent qu'il aimait le grec, mais non les Grecs, en dénotant ainsi sa façon contradictoire de l'utilisation de la langue grecque<sup>158</sup>. La langue et la culture grecques étaient synonymes d'élitisme pendant cette période proto-chrétienne. À travers ce prisme il faut accepter le fait que pour Cicero et Plutarque le fait de traiter et critiquer les écrits d'Épicure représentait une élaboration actuelle (notamment pour Cicero) et c'est pour cette raison que parmi

ces critiques nous trouvons souvent des attaques contre la personnalité d'Épicure, ses actions et ses apparitions publiques en général. Souvent, les deux essayent de mettre en doute sa philosophie en démontrant la dissociation de ce qu'il proposait à travers son enseignement et ce qu'effectivement il faisait durant sa vie privée et publique<sup>159</sup>. De ce fait il est peut-être naturel de s'apercevoir que ce type de problématique a disparu dans la bibliographie moderne, car son intérêt se pose plutôt sur l'analyse de la personnalité d'Épicure historiquement et en abstraction, mais sans contextualiser pour des fins spécifiques.

En époque moderne, il est impossible d'énumérer les commentateurs d'Épicure, car il a été traité pas la quasi-totalité. Épicure est ainsi entré dans le panorama historique de la philosophie grecque de l'Antiquité et il occupe une place significative dans le panthéon philosophorum en ayant créé une école autonome et probablement la plus constante et continue dans le temps. Comme il a été dit, son association et son appropriation facile par tout niveau social, avec la relative simplicité de sa doctrine en termes dialectiques, ont permis cette continuation dans le temps. En plus, la féroce opposition qu'elle a reçue pendant toute la période chrétienne n'a fait rien d'autre que promouvoir sa vulgarisation sans pourtant examiner ses fondements. C'est-à-dire qu'Épicure a gagné de la notoriété en tant que nom et philosophe, la doctrine duquel est à éviter, mais en même temps il a été rendu célèbre. Aujourd'hui cette tradition de vulgarisation considère encore Épicure comme synonyme de toute sorte de somptuosité, associée avec l'esclavage, en termes de volonté, aux plaisirs de la chair. Pourtant cette problématique ne constitue pas une branche analysée dans la bibliographie actuelle.

Non sans hésitation, je pourrais proposer deux directions principales qui constituent la question autour d'Épicure aujourd'hui :

a. la physique, dans un sens large, associée à des questionnements d'ordre psychique.

b. les problématiques spécifiques d'ordre éthique et herméneutique, notamment en relation avec le Canon et le critère de vérité.

Chaque catégorie parmi les deux précédentes crée une série de sous-catégories qui examinent spécifiquement les problématiques inhérentes souvent sans contextualiser, car ces problématiques doivent être vues dans un espace de spécialisation, en termes d'examen philosophique. Comme il a été montré au début de ce chapitre, en manque de sources primaires les sources secondaires par des commentateurs antiques (adversaires ou épicuriens) tels que Lucrèce, Cicero, Plutarque, Philodème et autres deviennent un terrain fertile d'examen de la philosophie épicurienne en créant une branche parallèle de littérature.

c. Cette branche examine ainsi Épicure à travers ses commentateurs anciens.

Une direction ultérieure qui concerne Épicure est celle de sa contextualisation historique. C'est-à-dire la relation de l'école épicurienne avec les autres courants philosophiques, notamment avant ou contemporains, mais aussi après Épicure. Une affinité entre les Ioniens et les théories sur la physique d'Épicure a été sujette à critiques déjà par ses commentateurs anciens, comme il l'a été par Augustin. Dans ce même domaine, la théorie de Démocrite sur les atomes est mise particulièrement en évidence comparée à celle d'Épicure. Pareillement, l'affinité avec

l'école cyrénéenne d'Aristippe est évidente, au moins à travers une vision relativement partagée du plaisir.

Laërce contextualise précisément la relation de l'école épicurienne avec ses antagonistes dans les chapitres 7 et 8 du dixième livre des *Vies*. Il présente ainsi l'opinion négative d'Épicure sur des philosophes tels que Nausiphanès, Protagore, Platon, Aristote, Démocrite, Héraclite, Antidore, Pyrrhon, les cyniques et les dialectiques. Avec les adjectifs utilisés pour qualifier ces philosophes et les écoles, il est possible d'entrevoir parfois la cause d'ordre philosophique sous-jacente. De ce fait, à travers les contraires, nous pouvons en déterminer certains parmi les convictions d'Épicure. Il niait le « prestige sophiste » qui amène quelqu'un à devenir illettré, frauduleux et prostitué<sup>160</sup> en insinuant de ce fait la finalité malhonnête de la dialectique comme telle. Il considérait Platon comme « flatteur de Dionysos », probablement en associant sa théorie sur les idées comme une translittération de l'extatique-transcendental dionysien, dès qu'elle traitait un au-delà hypothétique. Ses commentaires visaient à démolir la personne y compris la philosophie qu'elle représentait.

#### d. Contextualisation historique.

Cette direction de contextualisation se subdivise ultérieurement à ce que nous pourrions appeler histoire de la philosophie qui examine la trajectoire historique de la pensée, mais aussi à ce qui examine précisément et spécifiquement les conditions de vie de l'entourage de l'école épicurienne. Sont examinés ainsi des concepts en relation à Épicure tels qu'Épicure et Athènes, la construction de son école, son portrait psychologique et autres. Comme il a été déjà dit, nous savons par les inscriptions d'Oinoanda que des fortes écoles épicuriennes pouvaient être retrouvées

notamment à Rhodes, Athènes, Thèbes et Chalcis<sup>161</sup>. Encore plus vers l'occident et en dehors de Lucrèce, l'épicurisme avait embrasé Atticus, Philodemos, Memnius, Piso, Julius Cesare, Cassius, Alcius, Filiscus, Amafinius, Rabirius, Catius et autres<sup>162</sup>.

Déjà, Giordano Bruno fut tenu responsable d'avoir propagé la théorie de Copernic sur l'infinité de l'espace en l'associant ouvertement à la théorie du vide épicurienne. Il fut condamné d'hérésie d'avoir adopté ses argumentations par Lucrèce<sup>163</sup>. Comme il a été déjà dit, Épicure représentait clairement un danger contre le pouvoir État-église ou en tout cas contre l'oligarchie.

Après Pierre Gassendi et Thomas Hobbes, Épicure sera rapproché définitivement à un empirisme de type utilitariste. Hobbes dans le *Léviathan* examinera la propriété du concept d'amitié comme repéré dans Épicure et s'éloignera de la félicité aristotélique<sup>164</sup> fondée aussi sur l'amitié en partie. Pour Hobbes, l'amitié se définira comme une nécessité qui amène à la sécurité<sup>165</sup>. Avec Gassendi<sup>166</sup> apparaît, peut-être, pour la première fois un examen de la philosophie d'Épicure en la mettant au même niveau que celle aristotélique<sup>167</sup>. Le néo-épicurisme de Gassendi avancera après Denis Diderot jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle allemand qui sera abordé notamment par Karl Marx et aussi Friedrich Nietzsche. Ainsi, le concept matérialiste pouvait simplement translitérer la divinité en nature en exploitant Épicure (en tant que matérialiste) comme intermédiaire entre cette nature et le divin (puisque'il ne niait pas l'existence des dieux, mais il la mettait en dehors de la portée des hommes).

Cette transformation avait amené la correspondance des règles naturelles (physiques) à un dessin qui ne pouvait pas être aléatoire, il devait y avoir un créateur.

Ainsi, d'une part, cette idée permettait l'examen matérialiste et utilitariste des règles naturelles, mais elle transposait sa substance dernière à dieu. Pour cela, une utilité épicurienne pouvait prendre sens, mais pas sa substance, comme cela a été présenté notamment à travers la théorie sur les atomes et le vide. En d'autres termes, il a été possible de réinsérer Épicure dans le panorama philosophique de l'Antiquité grecque pour l'étudier, mais avec l'obligation de le présenter seulement comme utilitariste physicien, sans aucune connotation métaphysique.

Nietzsche exploitera le renoncement métaphysique épicurien en le transformant en négation de toute téléologie, en donnant en même temps le commencement du retour à des questions d'ordre métaphysique et en mettant ainsi drastiquement Épicure au centre de la polémique. Même si peu de fois explicité, l'intérêt de Nietzsche pour Épicure peut être documenté dans ses écrits<sup>168</sup>. J'oserais dire que dans Nietzsche en dehors de la question téléologique, Épicure a pu servir comme élément contre le christianisme et la décadence conséquente. Que je sois permis de noter que les affirmations de Nietzsche parfois sont apparemment contrastantes, car il arrive à qualifier erronément le concept épicurien de douleur en le quantifiant. Il aurait été possible de contraster la notion de douleur épicurienne, mais sans pour autant la quantifier, car en le faisant on approuve parallèlement le peu ou le beaucoup, au moment où cette nuance n'a pas lieu dans la philosophie épicurienne. La douleur est plutôt conçue comme quelque opposition et pour cela négative.

Je suis de l'avis que la condensation de Wilson Shearin présente globalement l'image de la philosophie épicurienne à l'époque de Nietzsche : « Si la présentation par Nietzsche des attitudes d'Épicure à l'égard de la religion est

à la fois ambivalente et apparemment autoréférentielle, ce qui permet à Nietzsche de faire à la fois l'éloge et critique à Épicure dans un processus d'articulation de lui-même, il peint néanmoins un portrait de l'épicurisme largement familier à tout étudiant de cette philosophie : l'école est anti-téléologique, critique de la religion traditionnelle, et se concentre principalement sur les préoccupations mondaines<sup>169</sup> » et justement Shearin affirme qu'« un étudiant qui émerge des pages d'Épicure pour répondre à de tels commentaires peut être pardonné pour avoir souffert d'une certaine confusion<sup>170</sup> ».

La précédente constatation trouve un environnement fertile aussi contre Marx, Darwin et Freud, cette fois-ci à travers le christianisme, mais aussi par des systèmes plus récents et quasi caricaturaux comme ceux du *dessin intelligent*<sup>171</sup>. Épicure était désormais clairement synonyme d'un matérialisme vide et non-éthique. Peu d'années avant, Karl Marx avait entrepris sa thèse doctorale sur un sujet qui comparait la physique de Démocrite à celle d'Épicure<sup>172</sup>. L'idée fut celle de continuer l'idéologie hégélienne (sur *l'Histoire de la philosophie*) en exploitant le désormais dénommé matérialisme grec à travers Démocrite et Épicure afin de promouvoir une conscience collective « pour trouver un soutien idéologique à la bourgeoisie, dans son combat pour la liberté<sup>173</sup> », et encore selon autres « l'attention de Marx est attirée sur Épicure par sa naturalité, sa manifestation de liberté intellectuelle et sensuelle, une liberté par rapport aux dieux et de doctrines qui concèdent au hasard un grand, sinon plus grand rôle dans la vie humaine comme une nécessité. La volonté individuelle est affirmée ; une compréhension de la contingence devient centrale à la sagesse de la vie. L'homme se libère ici de la superstition et de la peur et devient capable de forger son [...] »

## Le système philosophique d'Épicure.

Selon une autre organisation, les branches principales du système philosophique d'Épicure sont encore deux, mais séparées différemment, la physique et l'éthique, le Canon étant l'outil méthodologique d'approche des disciplines susmentionnées. Comme tel, il ne constitue pas un tronc séparé en soi. De Witt propose ainsi le Canon comme une méthodologie sine qua non dans un ordre qui considère les interrogations éthiques comme dérivées de celles physiques et les deux sujets à l'application du Canon. Que je sois permis de l'interpréter avec ses propres mots comme « le seul contact entre l'homme et la réalité<sup>176</sup> ». De ce fait, le Canon ne crée pas un contenu, ne constitue pas une discipline, mais l'outil avec lequel « tester » les deux branches principales<sup>177</sup>. Il s'agit donc d'une sorte de méthodologie opérationnelle avec laquelle peut être établi le critère de vérité qui sera appliqué sur chaque discipline.

Laërce présente « la division de la philosophie selon lui<sup>178</sup> » en trois parties, le canon (κανονικόν), la physique et l'éthique. Je suis de l'opinion que son explication est particulièrement éclaircissante. Il nous écrit que le canon constitue une espèce « d'introduction<sup>179</sup> », la physique examine toute la théorie sur la nature et l'éthique examine ce que « l'on préfère et l'on évite<sup>180</sup> ». Cette dernière branche de sa philosophie est incluse dans les livres *Περὶ βίων*, dans les lettres et dans le livre *Περὶ τέλους*<sup>181</sup>. Effectivement, le canon selon Laërce constitue une branche autonome. Je dois constater que les trois parties de la philosophie données par Laërce sont de qualité différente : l'une sur la méthode, et les autres sur la réalisation (dans le sens de reconnaissance) et sur la sélection. Le mot *τέλος* en grec, comme dans plusieurs langues, signifie la *fin* comme terminaison, mais aussi comme *finalité*. Le Suda explique le

τέλος comme «là où il n'y a plus de suite». Je voudrais prendre ces trois branches inversement pour analyser leur conséquence.

La branche sur l'éthique traite ainsi ce que nous voulons ou ne devons pas faire (τὰ περὶ αἰρέσεως καὶ φυγῆς) en relation à une finalité (Περὶ τέλους), cette finalité est associée à la vie (Περὶ βίωv). En récapitulant l'opération globalement, on peut dire qu'il s'agit d'une sorte d'acte possible de sélection, effectuée dans une possibilité de conditions. Dans cette interprétation, Laërce nous ne propose pas ce que nous devons aimer ou éviter, ni quelle est la finalité, mais seulement que nos actions (nos choix) doivent être (ou le sont déjà) subordonnées à une finalité qui peut nous permettre de vivre (à ce point le bonheur n'est pas encore mentionné). Mais pour acquérir cette possibilité de sélection (περὶ αἰρέσεως), il faut qu'on puisse savoir et connaître la qualité de ceux qu'on peut choisir ou éviter, pour cela on a besoin d'un examen approfondi sur ce qui nous entoure afin qu'on puisse choisir. Cette partie est dédiée à la branche physique (Περὶ φύσεως βίβλοις). Mais avec quels outils puis-je juger et choisir ce que je dois vouloir ou non ? La réponse est, avec le Canon.

Le système présente donc un examen complet de ce qui nous entoure, ainsi nous pouvons reconnaître et qualifier les objets (dans un sens large). Le Canon nous aide à effectuer certains choix et à en éviter d'autres en ayant une finalité qui nous amène à vivre en bonheur (αταραξία). Ce système se complique ultérieurement, car plusieurs paramètres s'introduisent notamment dans le Canon, tels que les sensations (αισθήσεις), les sentiments (πάθη), l'esprit (διάνοια), les préconcepts (πρόληψις) et la nécessité (ανάγκη)<sup>182</sup>. Ce sont les mots clefs de la philosophie épicurienne.

Cette problématique constitue la pierre angulaire de la bibliographie moderne, car à travers cet examen le noyau de la philosophie d'Épicure est mis en évidence. Il est possible ainsi d'examiner la méthode en tant que critère, l'utilisation de la langue (au sens propre) et toute l'interactivité entre les paramètres précédents. D'autre part, ces éléments constituent le mécanisme qui permet d'évaluer et réfléchir sur des problématiques autour du vrai et du faux, comme cela a été proposé par Épicure et qui sont toujours actuelles. Dans cette voie, se sont exprimés de façon significative Norman W. De Witt, Anthony A. Long spécifiquement sur de questions de langue, René Lefebvre, Voula Tsouna, David K. Glidden et autres.

Le concept de critère de jugement, soit l'application du canon, a suscité la création d'une série d'écrits dans le temps. Cela, car même si l'utilité de l'analyse de l'entourage naturel et sa conséquente appréciation (à travers l'éthique) peuvent être appréhendées, il est difficile d'établir l'objectivité des critères (de jugement) qui vont nous permettre de choisir et d'éviter effectivement. Anthony A. Long présente une analyse très détaillée qui, à mon avis, se distingue des autres pour sa qualité circonstanciée. Concernant le Canon, la question qui se pose est : quel outil peut distinguer une fausse d'une correcte affirmation ? Comme Long le mentionne aussi, il est nécessaire de souligner que les épicuriens considéraient la dialectique comme superflue<sup>183</sup>, car comme Laërce nous en informe, elle n'utilise pas les termes canoniques des mots<sup>184</sup>. Dans cette optique, la création du critère de jugement ne se pose pas sur des aphorismes d'ordre dialectique ni sur la raison. La source majeure d'informations nous la trouvons aujourd'hui dans la lettre à

Hérodote qui est aussi implémentée par l'extrait du livre 28 sur la nature, retrouvé à Ercolano<sup>185</sup>.

De manière très synoptique (figure 1) Long explique que la perception d'un phénomène s'effectue avec la αἴσθησις, mais ce qui est capté par les sens ne correspond pas nécessairement à l'objet qui transmet cette « image », elle n'est pas précise (pour d'autres causes). L'εἰδωλο se transmet à l'humain, lequel le capte en créant une fantaisie (φαντασία) de cette image. Cette perception n'est pas coordonnée ni provoquée par la raison. De ce fait, la fantaisie est réelle (vraie), mais elle ne correspond pas à l'image. Si une fantaisie est vraie ou fausse, ce sera décidé avec l'ajout d'un critère de jugement qui va accorder une clairvoyance (ενάργεια) à cette fantaisie. Ainsi, elle deviendra une δόξα (une opinion), c'est-à-dire qu'avec un outil qui va confirmer que l'objet est ce qu'il déclare être ou le contraire. Sans cette opération, tout objet reste dans une attente de confirmation (προσμένον). Jusqu'à là, selon Épicure la création de l'image est une opération provoquée par l'externe (physique) et la création de la fantaisie et de son jugement est une opération interne (éthique). Dans ce sens, il affirme que nous sommes en mesure de confirmer la perception de quelque chose (simple rapport de l'expérience d'une image<sup>186</sup>) en dehors de nous, mais nous ne pouvons pas la qualifier (vrai ou faux). La δόξα correspond à la prise de position (jugement) et peut être vraie ou fausse.

Afin qu'une δόξα puisse être considérée comme vraie ou fausse, elle doit être comparée à une expérience établie durant le passé et qui désormais est considérée comme vraie, elle est εναργής<sup>187</sup>. Cette comparaison est rendue possible, car l'expérience préétablie est déjà cataloguée et elle a déjà subi le test de véridicité (elle est εναργής). Ce concept d'une idée ou d'une image préétablie

[...]

l'examen d'Épicure, résoudra cette problématique en expliquant que les préconcepts ne sont pas innés<sup>189</sup>, mais ils se créent en fait et à mesure des expériences vécues. Pour cela, une πρόληψις ne peut jamais exister sans que ce qu'elle catalogue ne soit pas déjà avéré et expérimenté. Dans ce sens, rien ne peut être jugé si auparavant un jugement similaire n'a pas eu lieu (afin que la comparaison puisse être effectuée). L'homme ainsi est vierge de préconcepts par naissance. Dans ce sens, le métaphysique ne peut pas être jugé, car nous ne possédons pas des critères de jugement le concernant et selon les empiristes nous ne les aurons jamais. Pour Épicure, le cosmos peut être jugé en le comparant avec un pré-acquis, par similitude. Ce jugement ne notifie pas sa nécessaire véridicité, mais simplement une opinion (si quelque chose est vrai ou faux), laquelle peut aussi être fautive. Mais dès que cette opinion est établie pour pouvoir servir le sujet qui l'a formulée, elle est considérée comme vraie éthiquement<sup>190</sup>.

L'opération d'Épicure comme interprétée par Long est très intéressante, car elle crée une ouverture sur deux typologies d'existence : la vérité autonome de la perception comme telle (sans jugement) et la vérité de la confirmation de son contenu (ce qu'il est, c'est-à-dire vrai ou faux). Elle peut être appliquée aussi à la division de la philosophie d'Épicure en Physique, Éthique, avec l'outil du Canon comme proposé par plusieurs commentateurs.

Une particularité de cette théorie qui n'a été élaborée ni par Épicure ni par ses commentateurs est la définition et la qualification du mot Εἰδωλον (image) dans le processus de captation par les sens. Même si Épicure ne fait aucune distinction entre les outils de captation (αἴσθησις), la représentation de l'objet capté comme *image* présuppose une relative suprématie de la vue humaine comme le

meilleur témoin comparé aux autres sens. Car si nous appliquons la susmentionnée théorie sur un signal sonore, dans ce cas l'objet qui émet son image (εἰδωλον) ne pourra pas être une image, ainsi nous ne pourrions pas parler de εἰδωλον<sup>191</sup>.

De nouveau, Laërce, quand il explique le mot πρόληψις (préconcept)<sup>192</sup>, utilise l'exemple du mot άνθρωπος (homme), lequel est pré-acquis<sup>193</sup>, en insinuant qu'avec cette image (ἐναργής) claire (vraie) du concept qui est pré-acquis (προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων), le critère de vérité (la comparaison) peut être appliqué sur une autre image. Dans cette théorie, Épicure (à travers Laërce) n'explique pas la transformation du concept clairvoyant (ἐναργές ἐστι) en mots (άνθρωπος) ni comment ce préconcept a été acquis. Ceci constitue, à mon propre avis, une difficulté de compréhension de la théorie de la création des préconcepts.

« Si on doit décider si ceci est un cheval ou une vache<sup>194</sup> », nous allons comparer les informations captées par les sens avec un préconcept de cheval ou de vache déjà acquis. Suite à la comparaison, nous pourrions le confirmer. Cela présuppose que nous avons déjà eu l'occasion de savoir ce qu'est un cheval ou une vache, c'est pour cela que nous possédons le préconcept. Mais quand nous sommes en face d'un nouvel objet pour lequel nous ne possédons pas un préconcept associé ? Épicure dans ce cas propose une comparaison *par similitude*, mais sans expliquer adéquatement quels sont les critères de cette comparaison par similitude. En plus, Laërce, en mentionnant l'existence d'un bagage de préconcepts universels pré-acquis (προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων) qui ont été créés sans l'apport des sens, n'explique pas leur transformation en mots. C'est-à-dire, comment un préconcept (ἐναργές) a été

[...]

## Troisième chapitre.

### La philosophie épicurienne.

Nous devons accepter le fait que la théorie d'Épicure constitue un système autonome qui a prévu ses étapes fondamentales de réflexion en distinguant la matière analysée, la méthode et le résultat souhaités. Son système est divisé principalement en deux environnements, l'externe et l'interne. Soit le physique et l'éthique. L'externe représente le cosmos, tous les objets qui existent. L'origine de cet environnement, dans lequel se trouve l'homme, est élaborée dans sa théorie des atomes et du vide. Ainsi, l'origine du monde doit être considérée comme la finalité dernière de cette théorie, même si ses caractéristiques et sa réglementation sont exploitées dans le Canon et en général dans la théorie éthique. Car ce sont ces caractéristiques et règles naturelles qui obligent l'homme à agir avec l'une ou l'autre façon. Dans ce sens, la réglementation entre les atomes dans le vide ne constitue pas une théorie physique afin qu'elle puisse être simplement étudiée, mais ses fondamentaux vont aussi réglementer la relation que l'homme aura à son égard. C'est pour cette raison que dans la littérature des commentateurs, parfois la nature épicurienne est associée à dieu.

L'énorme différence entre la nature et dieu se pose sur la conviction épicurienne que la réglementation naturelle n'a pas d'origine prédéterminée. C'est-à-dire qu'elle s'oppose à la croyance selon laquelle, une forme, une force ou un dieu se trouve derrière et actionne un plan. À ce propos, Laërce donne une définition claire de dieu (comme

conçue communément selon Épicure) en expliquant que la mésinterprétation est due non à une πρόληψις, c'est-à-dire à un préconception commun qui concerne dieu, mais à une ὑπολήψις, soit à une compréhension erronée que nous avons de dieu<sup>195</sup>. Il s'agit alors selon Épicure d'une mauvaise compréhension de la nature et de ses phénomènes. Ainsi sa théorie nie la métaphysique, nie le divin et se concentre pragmatiquement à la compréhension des règles des phénomènes<sup>196</sup>.

Selon Épicure, l'homme est obligé (ανάγκη) de s'instruire et comprendre la nature. Cette idée est expliquée clairement chez Laërce quand il dit que l'homme a été obligé par les événements de la nature (à l'étudier aussi)<sup>197</sup>. Cela confirme que la partie physique de la philosophie épicurienne existe par obligation et non comme une discipline en soi. L'homme a été obligé d'étudier les règles de la nature pour pouvoir vivre en sécurité. Ce fait se relie aussi au renoncement de la dialectique (et des sophistes) de la part d'Épicure en la considérant probablement comme une science pour la science, et ainsi sans direction de concrétisation pragmatique. Selon Laërce, Épicure appelait les dialectiques multi-corrupteurs (πολυφθόρους<sup>198</sup>). Sa majeure opposition à leur égard a été le fait qu'eux (les dialectiques) n'utilisaient pas les mots « physiques » (dans le sens de naturels ou propres), pour exprimer les choses<sup>199</sup>.

Pour Épicure, la connaissance (τὸ μακάριον τῆς γνώσεως / la béatitude de la connaissance) est le seul moyen pour éloigner la peur<sup>200</sup>. Il est le seul moyen pour éloigner « la peur que nourrit l'esprit (διάνοια), face aux phénomènes météorologiques, la mort et les douleurs ». Cette affirmation peut être retrouvée dans plusieurs passages dans les textes épicuriens, desquels je présente une liste détaillée<sup>201</sup>. Ainsi, l'homme pour qu'il ne vive pas dans la peur est obligé

d'étudier ce qui l'entoure, soit la nature. C'est l'explication qui donne naissance à la branche physique de sa philosophie. D'ici s'ouvre toute la théorisation de l'examen naturel qui s'appuie sur ce qui existe déjà avec sa conséquente dénomination comme système empiriste. Car selon Épicure, on ne peut pas avoir peur de quelque chose qui n'existe pas. Le danger doit être vrai. Il ne s'agit pas d'une discipline en soi, mais d'une obligation comme étape nécessaire pour atteindre l'état de bonheur (*απονία, αταραξία*).

Parallèlement, cet examen est conçu, car l'homme doit pouvoir agir à ce propos et non seulement se prononcer avec un sophisme (*σοφιστεία*) dialectique, c'est-à-dire qu'il doit produire une action qui va l'amener au bonheur à travers l'absence de toute *τάραχος* (agitation). Il est dans sa liberté de ne pas le faire (étudier la nature), mais dans ce cas il vivra dans la peur et la douleur, car il ne pourra pas trouver une solution à des problèmes précis et donnés.

La constitution de ces règles qui coordonnent les actions humaines vis-à-vis de la réglementation naturelle (laquelle n'est pas pré-ordonnée par une forme majeure<sup>202</sup>) est la partie éthique de sa philosophie. L'éthique englobe ainsi toutes ces opérations (humaines) qui vont permettre à l'homme premièrement de s'apercevoir de la nature pour l'étudier et deuxièmement de pouvoir établir une action à son égard.

La partie éthique examine ainsi l'interne (l'homme) et elle se divise en deux catégories. La première inclut les outils de perception et la seconde les outils de décision (sélection). Afin que l'homme puisse décider quelle sera son action concernant un phénomène naturel qui lui est opposé (précédemment étudié), il devra appliquer un critère de vérité (sur ce phénomène) qui est établi par le Canon. Ceci

est une méthode d'examen qui s'applique sur les produits de la perception. Le produit de la perception d'un phénomène, avec le Canon, est analysé et qualifié en permettant ainsi à l'homme d'y avoir une réponse/action correcte qui va lui permettre de vivre dans le bonheur et sans peur. Le Canon examine ainsi toutes les possibilités de perception, données à l'homme, afin d'établir la meilleure action concernant un phénomène. Une permanence en vie sans souffrance est la finalité dernière de ces actions.

Il est difficile d'établir historiquement le parcours de la philosophie épicurienne. Deux sont les causes les plus importantes, l'absence totale de ses textes et l'opposition qu'a reçue sa doctrine pendant toute l'ère chrétienne, de la fin de la première période impériale romaine jusqu'aujourd'hui. La première cause est reliée à la seconde et pose une interrogation, car nous savons à travers Laërce qu'Épicure fut un écrivain extrêmement prolifique qui dépassait tous ses contemporains.

Il nous offre ainsi certains détails en nous informant qu'il n'utilisait pas de références d'autres auteurs dans ses textes (comme le faisait Aristote ou Zénon), en ajoutant de cette manière un degré supérieur à ses textes en quantité et qualité<sup>203</sup>. Ce qu'Épicure écrivait était son propre texte qui le produisait en grande quantité. Selon Laërce, les écrits d'Épicure dépassaient les 300 rouleaux<sup>204</sup>. C'est pour cela surprenant de s'apercevoir que tous les textes originaux d'Épicure (les copies) ont été perdus dans le temps. Il est surprenant aussi de savoir que le seul écrit parvenu (avec des textes présumés originaux d'Épicure) est de Laërce, lequel a pu perdurer, car il traitait plusieurs philosophes de l'Antiquité.

[...]

## Bibliographie.

1. Textes anciens, éditions critiques et monographies.

Boccaccio Giovanni, (Ameto), *Comedia delle ninfe fiorentine*, 1341.

*Βυζαντινό Λεξικό ΣΟΥΙΔΑ*, Θύραθεν, 2002.

*Catalogo dei papiri ercolanesi*. Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi, Gigante, Marcello, Napoli, Bibliopolis, 1979.

*Επίκουρος ΑΠΑΝΤΑ*, Αθήνα, Κάκτος (284), 1994.

Laertius, Diogenes, *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*, Dorandi, Tiziano, Cambridge University Press, 2013.

Laertius, Diogenes, *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, Long, H. S., Clarendon Press, Oxford, 1964.

Lucretius, Titus Carus, *de rerum natura*, (trad. Ugo Dotti), Milano, Feltrinelli, [2015] 2019.

Strabo. ed. A. Meineke, *Geographica*. Leipzig, Teubner. 1877.

Suetonius, Gaius Tranquillus, *De vita Caesarum*, Maximilian Ihm, Lipsiae, Teubner, 1907.

*The Epicurean Inscription*, Smith, Ferguson Martin, Napoli, Bibliopolis, 1993.

*The Greek Anthology*, trad. Paton, William Roger, Heinemann London, 1920.

Usener, Hermann, *Epicurea*, Milano, Bompiani, [2002], 2007.

---

Barbour, Reid, *English Epicures and Stoics. Ancient Legacies in Early Stuart Culture*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1998,

Bernard Fischer, *The Sculpted Word, Epicureanism and Philosophical Recruitment in Greece*, Univ. California press, California, 1982.

DeWitt, Wentworth, Norman, *Epicurus and His Philosophy*, University of Minnesota Press, 1954.

Dupont Florence, Valette-Cagnac Emmanuelle, Auvray-Assayas Clara, *Façons de parler grec à Rome*, Paris, Belin, 2005.

Furley, David, *EPICURUS AND DAVID HUME, Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton University Press, 1967.

Moormann, Eric, *Pompeii's Ashes*, de Gruyter, 2015.

Smith, Ferguson Martin, *Supplement to Diogenes of Oinoanda The Epicurean Inscription*, Napoli, Bibliopolis, 2003.

Smith, Ferguson Martin, *The Epicurean Inscription*, Napoli, Bibliopolis, 1993.

Κεχρόγλου, Χρυσάνθη, *ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΕΣ ΣΤΑΘΕΡΕΣ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑΣ ΣΤΟΝ ΕΠΙΚΟΥΡΟ* (thèse de doctorat), université de Thessaloniki, 2009.

*The Ecclesiastic*, vol. III, London, Masters, 1848.

## 2. Articles.

Sur Diogène Laërce.

Bolkestein, H., Reviewed Work: Diogenes Laertius by H. S. Long; Diogene Laerzio, Vite dei filosofi by M. Gigante, *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 19, Fasc. 2 (1966), pp. 191-193.

Bredlow, Luis Andrés, Some Notes on Diogenes Laertius, *Hermes*, 135. Jahrg., H. 3 (2007), pp. 370-372.

Dorandi, Tiziano, Laertius Vitae Philosophorum, *Phronesis*, Vol. 45, No. 4 (2000), pp. 331-340.

Gigante, Marcello, Reviewed Work: Diogenes Laertius and his Hellenistic Background by Jørgen Mejer, *Gnomon*, 55. Bd., H. 1 (1983), pp. 9-14.

Macé, Caroline, Dorandi, Tiziano, Laertiana. Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio, *Beiträge zur Altertumskunde*, 264, (2009), pp.

Mansfeld, Jaap, Doxography of Ancient Philosophy, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [2004] (2016).

Marcovich, Miroslav, Epicurus Vaticanus, *Illinois Classical Studies*, Vol. 10, No. 2 (1985), pp. 191-194.

Shorey, Paul, Reviewed Work: Diogenes Laertius by R. D. Hicks, *Classical Philology*, Vol. 22, No. 1 (1927), pp. 108-110.

J. H. S., Reviewed Work(s): Diogenes Laertius by Otto Apelt, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 42, Part 2 (1922), pp. 286-287.

Stocks, J. L., Reviewed Work: Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers by R. D. Hicks, *The Classical Review*, Vol. 40, No. 6 (1926), pp. 202-203.

Tempesta, Stefano Martinelli, LA NUOVA EDIZIONE DI DIOGENE LAERZIO, *ELENCHOS*, Rivista di studi sul pensiero antico fondata da GABRIELE GIANNANTONI, Anno XXXV - 2014 FASCICOLO 1.

Sur Ercolano.

Antichità di Ercolano esposte, 1757, préface, pp. 1-2. <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/ercolano1757bd1>. [Accès effectué le 11 Juin 2020].

Bowersock, G. W., The Rediscovery of Herculaneum and Pompeii, *The American Scholar*, Vol. 47, No. 4 (1978), pp. 461-470.

Brun Emmanuel, Cotte Marine, Wright Jonathan, Ruat Marie, Tack Pieter, Vincze Laszlo, Ferrero Claudio, Delattre Daniel et Mocella Vito, Revealing metallic ink in Herculaneum papyri, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, Vol. 113, No. 14 (2016), pp. 3751-3754.

Dorandi, Tiziano, Supplemento ai Supplementi al Catalogo dei Papiri Ercolanesi, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 135 (2001), pp. 45-49.

Fackelmann, Anton, THE RESTORATION OF THE HERCULANEUM PAPYRI AND OTHER RECENT FINDS, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, No. 17 (1970), pp. 144-147.

Holladay, William L., The Herculaneum Cross, *Journal of Bible and Religion*, Vol. 19, No. 1 (1951), pp. 16-19.

Lasserre, François, Les papyrus d'Herculanum et le XVIIe Congrès international de papyrologie, *Museum Helveticum*, Vol. 43, No. 3 (1986), pp. 199-202.

Sider, Sandra, Herculaneum's Library in 79 A.D.: The Villa of the Papyri, *Libraries & Culture*, Vol. 25, No. 4 (Fall, 1990), pp. 534-542.

White, H. A. B., The Promise of Herculaneum, *Greece & Rome*, Vol. 21, No. 63 (1952), pp. 112-116.

Sur l'inscription d'Oinoanda.

Coulton, John James, Ancient Anatolia: Fifty Years' Work by the British Institute of Archaeology at Ankara, Roger Matthews, 1998. chapitre (*Highland Cities in South-West Turkey: The Oinoanda and Balboura Surveys*).

Coulton, John James, THE BUILDINGS OF OINOANDA, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, NEW SERIES, No. 29 (209) (1983), pp. 1-20.

Coulton, John James, The Mausoleum of Licinnia Flavilla and Flavianus Diogenes of Oinoanda: Epigraphy and Architecture, *Anatolian Studies*, N.46, (1996), pp. 111-144.

Diskin, Clay, THE PHILOSOPHICAL INSCRIPTION OF DIOGENES OF OENOANDA, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. Supplement, No. 94, GREEK ANDROMAN PHILOSOPHY 100 BC – 200 AD: VOL.I (2007), p. 284.

Diskin Clay, Epicurus in the Archives of Athens, *Hesperia*, Supplements, Vol. 19, Studies in Attic Epigraphy, History and Topography. Presented to Eugene Vanderpool (1982), pp. 25, 26.

Hall, A. S., N. P. Milner and Coulton, John James, The Mausoleum of Licinnia Flavilla and Flavianus Diogenes of Oinoanda: Epigraphy and Architecture, *Anatolian Studies*, Vol. 46, (1996), pp. 111-144.

Milner, N. P., Ancient Inscriptions and Monuments from the Territory of Oinoanda, *Anatolian Studies*, Vol. 54 (2004), pp. 47-77.

Powell, Eric A., In Search of a Philosopher's Stone, *Archaeology*, Vol. 68, No. 4 (2015), pp. 34-37.

Rogers, Guy M., Demosthenes of Oenoanda and Models of Euergetism, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 81 (1991), pp. 91-100.

Smith, Martin Ferguson, Excavations at Oinoanda 1997: The New Epicurean Texts, *Anatolian Studies*, Vol. 48 (1998), pp. 125-170.

Smith, Martin Ferguson, Fresh Thoughts on Diogenes of Oinoanda fr. 68, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 133 (2000), pp. 51-55.

Smith, Martin Ferguson, ΝΗΣΣΟΣ at Oinoanda in Lycia: Misspelling or Genuine Variant? *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 130 (2000), pp. 127-130.

Smith, Martin Ferguson, New Readings in the Demostheneia Inscription from Oinoanda, *Anatolian Studies*, Vol. 44 (1994), pp. 59-64.

Warren, James, Diogenes Epikourios: Keep Taking the Tablets, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 120 (2000), pp. 144-148.

Articles d'intérêt général et spécifique sur Epicure.

Clark, Brett, Bellamy Foster, John and York, Richard, The Critique of Intelligent Design: Epicurus, Marx, Darwin, and Freud and the Materialist Defense of Science, *Theory and Society*, Vol. 36, No. 6 (2007), pp. 515-546.

Diskin, Clay, Epicurus in the Archives of Athens, *Hesperia Supplements*, Vol. 19, Studies in Attic Epigraphy, History and Topography. Presented to Eugene Vanderpool (1982), pp. 17-26.

Foster, John Bellamy, *Marx's Ecology*, NYU Press; Monthly Review Press, 2000.

Frischer, Bernard, On Reconstructing the Portrait of Epicurus and Identifying the Socrates of Lysippus, *California Studies in Classical Antiquity*, Vol. 12 (1979), pp. 121-154.

Frischer, Bernard, A SOCIO-PSYCHOLOGICAL AND SEMIOTIC ANALYSIS OF EPICURUS' PORTRAIT, *Arethusa*, Vol. 16, No. 1/2 (1983), pp. 247-265.

Furley, David J., Reviewed Work: *Glossarium Epicureum* by Hermannus Usener, *Classical Philology*, Vol. 74, No. 2 (1979), pp. 178-179.

Glidden, David K., Epicurus on Self-Perception, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 16, No. 4 (1979), pp. 297-306.

B. L. G., Reviewed Work: *Epicurea* by Hermannus Usener, *The American Journal of Philology*, Vol. 9, No. 2 (1888), pp. 229-231.

Helmer, Étienne, La Découverte, *MAUSS*, XXXIV n° 38, (2011), pp. 91-96.

Heidel, W. A., *Epicurea*, *The American Journal of Philology*, Vol. 23, No. 2 (1902), pp. 185-194.

Inwood, Brad, The Origin of Epicurus' Concept of Void, *Classical Philology*, Vol. 76, No. 4 (1981), pp. 273-285.

[...]

## Table des noms

- Aetius (Flavius), 78  
Alcifrone, 78.  
Alcius, 50.  
Aldobrandini  
(Tommaso), 71.  
Alessandro  
(d' Aphrodisie), 78.  
Amafinius (Gaius), 71.  
Ambrosius (Aurelius),  
42.  
Ambrogio (Traversari),  
14, 15.  
Ammiano, 16.  
Ἀναξιμένης, 36, 84.  
Angelica (Kauffmann),  
80.  
Antioco (d' Ascalone),  
78.  
Antipater, 27.  
Ἀντίδορος, 36, 84.  
Apollonio (Discolo), 78.  
Archimède, 43, 46.  
Aristote, 3, 6, 36, 49, 52,  
62, 86.  
Ἀριστόβουλος, 36, 84.  
Arriano, 78.  
Ateneo, 78, 84.  
Atticus, 50.  
Augustin (d' Hippone),  
42, 43, 44, 49, 85.  
Aulo (Gellio), 78, 84.  
Baltimore (Lord), 80.  
Barigazzi (Adelmo), 84.  
Batone (il comico), 78.  
Bentham (Jeremy), 77.  
Bitzikelis (Michel), 78.  
Boccaccio (Giovanni),  
64.  
Boswell (James), 80.  
Bowersock (Glen  
Warren), 26, 27.  
Brett (Clark), 68, 85, 86.  
Brun (Emmanuel, C.),  
66, 81.  
Bruno (Giordano), 50.  
Caesoninus, 18.  
Carneiscus, 7, 81.  
Casaubon (Isaac), 77.  
Cassius, 50.  
Catus, 50.  
Charles III (roi  
d'Espagne). 17, 81.  
Chilton (William), 81.  
Chrysippe, 7, 81.  
Cicero (Marcus Tullius),  
4, 7, 9, 41, 44, 46, 47, 48,  
77, 78, 84, 85  
Clay (Diskin), 31, 67, 68,  
81, 82, 83.  
Clèomède, 78.

- Clémente  
(Alessandrino), 78.  
Cobet (Carel Gabriel),  
12, 15, 78, 79.  
Colote, 7, 70.  
Comparetti (Domenico),  
19, 30, 80, 81.  
Constantine (Céphalas),  
18, 80.  
Copernic (Mikołaj), 50.  
Cotte (Marine), 66, 81.  
Coulton (John James),  
67, 82.  
Cousin (Georges), 22, 81.
- Darwin (Charles), 51, 52,  
68, 85, 86.  
Delattre (Daniel), 66, 81.  
Dennis (Diderot), 50, 77.  
DeWitt (Wentworth), 64,  
77, 84, 85.  
Diels (Hermann), 30, 83.  
Diodoro (Siculo), 72.  
Diogène (de Oinoanda),  
4, 22-29, 61, 65, 67, 68,  
77, 81, 82, 83.  
Diogène (Flavianus), 23.  
Diogène (Laërce), 1, 8,  
13, 14, 15, 31, 64, 65, 66,  
77, 78, 79, 82,  
Dion, 26.  
Dionisio  
(d'Halicarnasse), 16.  
Dionisio (Evêque), 16.
- Dionysos, 39, 65.  
Dorandi (Tiziano), 11,  
16, 19, 20, 21, 22, 23, 24,  
32, 77.  
Dotti (Ugo), 38, 65.  
Dupont (Valette-  
Cagnac), 63.  
Démocrite, 8, 58, 62, 65,  
68.  
Démétrios (Lacon), 9, 31.
- Eco (Umberto), 5.  
Eliano, 16.  
Elio (Teone), 16, 51.  
Epicure, 1-18, 21, 24, 30-  
47, 49-69, 71, 73-80.  
Ermià, 16.  
Eroziano, 16.  
Eusebius, 2, 13, 16, 57,  
58.  
Εὐρύλοχος, 49.
- Fellows (Charles), 33.  
Ferrero (Claudio), 31.  
Filargirio, 16.  
Filiscus, 65.  
Filone, 16.  
Fischer (Bernard), 39.  
Forbes (Edward), 33.  
Foster (John Bellamy),  
56, 68.
- Galeno, 16.  
Galimberti (Umberto), 5.

Gassendi (Pierre), 2, 8,  
13, 54, 66.

Gerolamo, 16, 57.

Gigante (Marcello), 9,  
23, 29, 30, 32, 43, 46, 47.

Giordano (Bruno), 66.

Glidden (David K.), 71.

Gruyter (Walter), 26, 67.

Hamilton (William), 27.

Heberday (Rudolf), 34.

Ἡγησιάναξ, 49.

Hicks, 77.

Hieronymus (Frobenius),  
22.

Hippolithe, 16.

Hitchens (Christopher),  
8.

Hobbes (Thomas), 13,  
66.

Holleaux (Maurice), 33.

Hoskyn (Richard), 33.

Hume (David), 8, 23, 73.

Héraclite, 16, 52, 65.

Hérodote, 4, 7, 15, 23, 30,  
45, 50, 62, 72, 77.

Hübner (Gustav), 23.

Iamblichus, 16.

Iohannes (Siculus), 16.

Ιωάννης (γραμματικός),  
22.

Isidoro, 16.

Iulianus (empereur), 16.

Iunius, 16.

Jefferson (Thomas), 8.

Jonathan, 31.

Jules (César), 28, 32, 65.

Juvenalis (Decimus  
Junius), 16.

Kalinka (Ernst), 34.

Καλλιστόλας, 49.

Κεχρόγλου (Χρυσάνθη),  
6, 53, 62.

Kleve (K.), 40.

Konstan (David), 52.

Lacy (Phillip De), 46, 47.

Lasserre (François), 28,  
32.

Lactantius (Lucius  
Caecilius Firmianus), 16.

Lefebvre (René), 71.

Licinnia (Flavilla), 34.

Lock (John), 8.

Long (Anthony A.), 14,  
21, 51, 53, 71, 72, 74.

Long (Herbert S.), 22, 23,  
24.

Luciano, 16.

Lucilius (Gaius), 4.

Lucretius [Lucrèce]  
(Carus), 9, 12, 16, 30, 37,  
38, 39, 40, 53, 61, 63, 64,  
65, 66, 80.

Macrobio, 16.  
 Mansfeld (Jaap), 15.  
 Marcellino, 16.  
 Marco (Aurelio), 16.  
 Marcovich (Miroslav),  
 21, 22, 24.  
 Martial, 26.  
 Marx (Karl), 8, 11, 13,  
 26, 56, 66, 67, 68.  
 Maximus (de Tyre), 16.  
 Meibom (Marcus), 23.  
 Meineke (August), 25.  
 Memmius (Gaius), 65.  
 Mill (John S.), 8.  
 Milner (N. P.), 34, 35, 36.  
 Mins (Henry F.), 68.  
 Moormann (Eric), 26.  
 Mussolini, (Benito), 27.  
 Ménécée, 15, 76, 77.  
 Métrodore, 9, 16, 31.  
  
 Napoléon, 31.  
 Nausiphanès, 65.  
 Νεοκλής, 49.  
 Nicolaus (Episcopus),  
 22.  
 Nietzsche (Friedrich), 13,  
 66, 67.  
  
 Olimpiodoro, 16.  
 Onfray (Michel), 8.  
 Horatius (Quintus  
 Flaccus), 16.  
 Origène, 16.  
  
 Ovidius (Publius Naso),  
 16.  
  
 Paganini (Gianni), 66.  
 Paris (Pierre), 33.  
 Paton (William Roger),  
 28.  
 Paul (apôtre), 5, 53, 54.  
 Philodème de Gadara), 9,  
 16, 28, 30, 31, 64.  
 Piaggio (Antonio), 30.  
 Piso (Lucius Calpurnius),  
 12, 28, 31, 65.  
 Platon, 8, 15, 19, 52, 55,  
 65.  
 Pline (le jeune), 16, 26.  
 Plotinus, 16.  
 Plutarque, 7, 9, 15, 16,  
 26, 55, 61, 62, 63, 64.  
 Polystrate, 9, 31.  
 Πολυμήδης, 49.  
 Porfirio, 2, 13, 16, 47, 57,  
 59, 60.  
 Procle, 16.  
 Protagore, 65.  
 Pyrrhon, 65.  
 Pythocles, 15, 40, 50.  
 Petronius (Gaius  
 Arbiter), 16.  
  
 Quintilianus (Marcus  
 Fabius), 16.  
  
 Rabirius, 31, 65.

[...]

## Notes

<sup>1</sup> Herman Usener, *Epicurea*, Milano, Bompiani, [2002], 2007, p. 177/399

<sup>2</sup> Diogène Laërce, lettre à Hérodote, 38. ἀνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ' ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι καὶ μηθὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι.

<sup>3</sup> Herman Usener, *Epicurea*, Milano, Bompiani, [2002], 2007, p. 88/221.

<sup>4</sup> DeWitt, Wentworth, Norman, *Epicurus and His Philosophy*, University of Minnesota Press, 1954.

<sup>5</sup> Smith, Ferguson Martin, *The Epicurean Inscription*, Napoli, Bibliopolis, 1993, p. 36 et tout le chapitre sur la vie de Diogène.

<sup>6</sup> Κεχρόγλου, Χρυσάνθη, ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΕΣ ΣΤΑΘΕΡΕΣ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑΣ ΣΤΟΝ ΕΠΙΚΟΥΡΟ (thèse de doctorat), université de Thessaloniki, 2009, p. 13.

<sup>7</sup> Les sources principales sont le Xe livre de Diogène Laërce (IIe-IIIe), les papyri d'Ercolano en Italie notamment avec le plus long extrait de son traité sur la physique et secondairement l'inscription épicurienne d'Oinoanda, laquelle même si non d'Epicure reste une source d'informations très pertinente. Ensemble à ces trois sources, l'appréciation d'Epicure en monde antique est étudiée notamment à travers de *rerum natura* de Lucrèce Carus, les commentaires de Tullius Cicero, et les *ἠθικά* (*moralia*) de Plutarque.

<sup>8</sup> DeWitt, Wentworth, Norman, *Epicurus and His Philosophy*, University of Minnesota Press, 1954, p. 3.

<sup>9</sup> Sur la poétique, Laërce, *Vies*, 119, « ὀρθῶς ἂν περὶ τε μουσικῆς καὶ ποιητικῆς διαλέξεσθαι: ποιήματά τε ἐνεργεῖα οὐκ ἂν ποιῆσαι »

<sup>10</sup> Sur la dialectique, Laërce, *Vies*, 8. « καὶ τοὺς διαλεκτικούς πολυφθόρους », 31 « Τὴν διαλεκτικὴν ὡς παρέλκουσαν ἀποδοκιμάζουσιν », lettre à Hérodote, 72, « καὶ οὕτε διαλέκτους ὡς βελτίους μεταληπτέον »,

<sup>11</sup> Sur la sophistique, Laërce, *Vies*, 7, « τὴν ἀπὸ τοῦ στόματος καύχησιν τὴν σοφιστικὴν ».

<sup>12</sup> Sur l'ηδονή. Laërce, *Vies*, 34, 119, 121, (lettre à Hérodote) 128, 129, 131, 137, (en différence des cyréniens) 136, (en différence à Diogène [non Laërce]) 138,

<sup>13</sup> Pierre Gassendi, *Animadversiones*, 1649 et *Syntagma philosophicum*, 1658.

<sup>14</sup> Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Epicure*, thèse de doctorat en 1841.

<sup>15</sup> Dennis Diderot, David Hume, John Lock, Jeremy, Bentham, Thomas Jefferson, Christopher Hitchens, Michel Onfray, John S. Mill et autres.

<sup>16</sup> Les références sont repérables à Usener, Hermann, *Epicurea*, Bompiani [2002], 2007, l'index de page 871 et après. Et encore *Catalogo dei Papiri Ercolanesi*, Centro Internazionale per lo

---

studio dei Papiri Ercolanesi, a cura di Marcello Gigante, Bibliopolis, Napoli, 1979, p. 45 et après.

<sup>17</sup> Les informations concernant Diogène Laërce sont très limitées. Nous ne pouvons pas avoir aucune certitude ni pour son vrai nom, ni pour la date dans laquelle il a opéré. L'édition de Isaac Casaubon, *Isaaci Horiboni Notae Ad Diogenis Laertij libros de vitis, dictis & decretis principum Philosophorum*, à Morgii du 1583, même si désormais historique reste probablement très pertinente en ce qui concerne les indications de la date dans laquelle Laertius a opéré. Casaubon mentionne que, Laertius en mentionnant Plutarque et Sextus Empiricus se pose inévitablement après le II<sup>e</sup> siècle. Une information sur Laertius nous la trouvons par Στέφανος ο Βυζαντινός (V<sup>e</sup> siècle) lequel le présente comme ancien écrivain par rapport à lui. Pour cela il est logique de considérer sa présence entre les II<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. Λαέρτιος Διογένης, *ΒΙΟΙ ΚΑΙ ΓΝΩΜΑΙ ΤΩΝ ΕΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΕΥΔΟΚΙΜΗΣΑΝΤΩΝ*, Πάπρος, Αθήνα 1975, pp. 5-8. Une assez détaillée référence est donnée aussi par Michel Bitzikelis dans le, Bitzikelis, Michel. « Les premiers imitateurs de Diogène Laërce au XVI<sup>e</sup> siècle : la tradition des sept Sages, source d'inspiration des recueils d'apophtegmes », *Littératures classiques*, vol. 84, no. 2, 2014, pp. 49-61.

<sup>18</sup> Sur la doxographie, voir Mansfeld, Jaap, *Doxography of*

*Ancient Philosophy*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, [2004] (2016).

<sup>19</sup> Selon la liste de Diogène, Epicure a rédigé plus de quarante livres de contenu différent (l'ouvrage sur la nature contenait 37 livres).

<sup>20</sup> Usener donne une liste exhaustive en présentant aussi les extraits des textes. Il s'agit de toute sorte d'aphorisme, annotation, scolie et autres textes herméneutiques et exégétiques sur Epicure de : Diogène Laërce, Arriano, Sénèque, Plutarque, Cicero, Aulo Gellio, Elio Teone, Ateneo, Clèomède, Sextus Empiricus, Dionisio d'Halicarnasse, Philodème, Pline, Aetius, Métrodore, Ammiano Marcellino, Clément Alessandrino, Porfirio, Galeno, Alcifrone, Luciano, Strabon, Ioannis Stobeos, Marco Aurelio, Eliano, Lattanzio, Héraclite (non de Milete), Agostino, Tertulliano, Eroziano, Simplicio, Temistio, Alessandro d'Aphrodisie, Servio, Dionisio Evêque, Ermia, Gerolamo, Macrobio, Lucrèce, Pétrone, Cassio, Censorino, Origène, Procle, Hippolithe, Iunius Filargirio, Quintiliano, Attico, Luciano, Plotino, Iulianus (empereur), Varrone, Antioco d'Ascalone, Olimpiodoro, Batone il comico, Orazio, Eusebius, Maximus de Tyre, Giovenale, Ovidio, Apollonio Discolo, Filone, Iohannes Siculus, Iamblichus, Diodoro Siculo, Ambrogio, Isidoro.

<sup>21</sup> Laertius, Diogenes, *Diogenes Laertius: Lives of Eminent*

---

*Philosophers*, Dorandi, Tiziano, Cambridge University Press, 2013, p. 50.

<sup>22</sup> Voir plus en avant.

<sup>23</sup> Laertius, Diogenes, *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*, Dorandi, Tiziano, Cambridge University Press, 2013. p.39

<sup>24</sup> Il s'agit de Cobet, Carel Gabriel, *de Clarorum Philosophorum Vitis*, Paris, 1850.

<sup>25</sup> Usener dans son ouvrage *Epicurea*, déclare d'avoir entrepris sa rédaction non pour admiration de la philosophie épicurienne mais à cause de l'obscurité et difficulté des textes de Diogène la concernant (Usener, *Epicurea*, préface).

<sup>26</sup> *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*, Ed. Tiziano DORANDI ("Cambridge Classical Texts and Commentaries", 50), Cambridge 2013.

<sup>27</sup> Dorandi, Tiziano, *Laertiana. Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio*, Berlin-New York, 2009. New York 2009.

<sup>28</sup> Concernant cette nouvelle édition de Dorandi il est possible de consulter, STEFANO MARTINELLI TEMPESTA, La nuova edizione di Diogene Laerzio, *ELENCHOS*, XXXV, 1 (2014). Tempesta donne aussi une contribution critique en ce qui concerne les trois éditions critiques modernes de Dorandi, Marcovich et Long.

<sup>29</sup> *L'editio princeps* est celle du 1533, publiée à Bale par Hieronymus Frobenius et

Nicolaus Episcopus, basée sur le témoin (Z).

<sup>30</sup> Il s'agit des trois sources directes, Parisinus gr. 1759, Neapolitanus Burbonicus III B 29 et Laurentianus 69.13.

<sup>31</sup> *Diogenes Laertius Vitae Philosophorum*. Vol. I: Libri I-X edidit M. Marcovich, Stutgardiae et Lipsiae, In Aedibus B.G. Teubner, 1999 (avec un second volume dédié à Laertius pendant l'époque byzantine).

<sup>32</sup> Dorandi, Tiziano, *Diogenes Laertius Vitae Philosophorum, Phronesis*, Vol. 45, No. 4 (Nov., 2000), p. 331.

<sup>33</sup> Marcovich arrive au même résultat que Usener en considérant les B et P comme jumeau et présente la longue descendance du P.

<sup>34</sup> Dorandi, Tiziano, *Diogenes Laertius Vitae Philosophorum, Phronesis*, Vol. 45, No. 4 (Nov., 2000), p. 338.

<sup>35</sup> Long, Herbert S., *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, Oxford, Clarendon Press, 1964.

<sup>36</sup> Russell, D. (1965). A New Text of Diogenes Laertius - H. S. Long: *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*. (Oxford Classical Texts.), Oxford, Clarendon Press, 1964. *The Classical Review*, 15(2), 174-176.  
doi:10.1017/S0009840X0022026X.

<sup>37</sup> Gigante, Marcello, *Diogene Laerzio, Vite dei filosofi*. Traduzione e note (Filosofi Antichi e Medievali), Laterza, Bari, 1962.

<sup>38</sup> Gigante ajout informations supplémentaires à travers sa traduction du texte de Long. H.

---

Bolkestein, Diogenes Laertius by H. S. Long; Diogene Laerzio, Vite dei filosofi by M. Gigante, *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 19, Fasc. 2 (1966), p. 193.

<sup>39</sup> En ayant comme référence le texte de Tiziano Dorandi du 2013.

<sup>40</sup> La bibliothèque apostolique Vaticane conserve, entre autres, dans les Codices Barberiniani Graeci, le manuscrit Barb. gr. 92. Il s'agit d'une série de maximes (περὶ ἀρχῶν) et la lettre à Hérodote (Epicuri epistula I, ad Herodotum), traduites par Thoma Aldobrandino en 1594. Cette nouvelle série appelée souvent de *Vatican* constitue une autre source avec aussi des doublures par rapport à celle de Laertius. Sous la même cote nous trouvons le manuscrit Laertii Diogenis Epicuri vita et aussi une seconde lettre, Epicuri epistula II, ad Pythoclem. En plus la même bibliothèque possède le Vat. gr. 96 lequel présente une liste de biographies, mélangées avec certaines parmi celles de Diogène (*excerpta Vaticana*).

<sup>41</sup> Dorandi mentionne en ce qui concerne d'édition de Cobet qu'il a visionné, les F, G et H, les M et I, les U, T, V, W et X, le B et D, le A, sans pour autant présenter un examen critique des sources.

<sup>42</sup> Strabo, ed. A. Meineke, *Geographica*. Leipzig, Teubner. 1877, Livre 5.4.8.

<sup>43</sup> Livre 5.4.8. « ἔχει μὲν γὰρ τὸ λιπαῖνον καὶ τὴν ἐκφυρομένην βῶλον καὶ τὴν ἐκφέρουσαν τοὺς καρπούς· πλεονάζουσα μὲν οὖν τῷ λιπείνῳ πρὸς

ἐκπύρωσιν ἐπιτηδεΐα, καθάπερ ἡ θειώδης πᾶσα, ἐξικμισθεΐσα δὲ καὶ λαβοῦσα σβέσιν καὶ ἐκτέφρωσιν εἰς καρπογονίαν μετέβαλε ».

<sup>44</sup> Sider, Sandra, Herculaneum's Library in 79 A.D.: The Villa of the Papyri, *Libraries & Culture*, Vol. 25, No. 4 (1990), p. 534

<sup>45</sup> H. A. B. White dans son article, The Promise of Herculaneum, *Greece & Rome*, Oct., 1952, Vol. 21, No. 63 (1952), pp. 112-116, propose une vision différente de la ville de l'antique Ercolano, « La nature même des découvertes prouve hors de tout doute raisonnable que Herculaneum était une station balnéaire tranquille, pas de Blackpool [un quartier du nord-ouest de l'Angleterre sur la mer d'Irlande au nord de Liverpool, c'est une station balnéaire populaire] romaine comme sa plus grande voisine [Pompéi] », p. 116.

<sup>46</sup> Idem. p. 113.

<sup>47</sup> Bowersock, G. W, The Rediscovery of Herculaneum and Pompeii, *The American Scholar*, Vol. 47, No. 4 (1978), pp. 461-462.

<sup>48</sup> Suetonius, *De vita Caesarum*, *Titus*, 8.3. « Quaedam sub eo fortuita ac tristia acciderunt, ut conflagratio Vesuuii montis in Campania, et incendium Romae per triduum totidemque noctes, item pestilentia quanta non temere alias ».

<sup>49</sup> Boccaccio, Giovanni, (*Ameto*), *Comedia delle ninfe fiorentine*, 1341, 29.761.16, « asciatoci alla sinistra mano l'isola Caprea, e quindi li fruttiferi colli di Surrento e le rocche di Stabia e la già grande Pompea e Veseo, imitatore de'

---

fuochi d' Enna ». Voir aussi, Eric Moormann, *Pompeii's Ashes*, de Gruyter, 2015, p. 10.

<sup>50</sup> Les excavateurs de cette époque ont utilisé la technique des vases communicantes. C'est-à-dire ils utilisaient la terre présente dans une chambre pour la passer à l'autre, sans pouvoir l'amener à la surface. Le résultat a été la compète manipulation du site et la modification du positionnement original des objets sans aucun registre. La seule finalité a été celle de porter à la surface des objets d'art pour les expatrier.

<sup>51</sup> Bowersock, G. W., *The Rediscovery of Herculaneum and Pompeii*, *The American Scholar*, Vol. 47, No. 4 (1978), p. 465.

<sup>52</sup> *Antichità di Ercolano esposte*, 1757, préface, pp. 1-2. <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/ercolano1757bd1>. [Accès effectué le 11 Juin 2020].

<sup>53</sup> Sider, Sandra, *Herculaneum's Library in 79 A.D.: The Villa of the Papyri*, *Libraries & Culture*, Vol. 25, No. 4 (1990), p. 536.

<sup>54</sup> Dans le cercle de Winckelmann nous trouvons une série de personnalités qui ont montré un intérêt (toujours avec des finalités différentes pour le site), telles que Angelica Kauffmann, John Wilkes, James Boswell, Lord Baltimore et Sir William Hamilton, en G. W. Bowersock, *The Rediscovery of Herculaneum*, p. 468.

<sup>55</sup> En XX<sup>e</sup> siècle le site aura sous examen le projet de Charles Waldstein et en suite passera dans les mains du régime de Mussolini. Après la II<sup>e</sup> guère le

gouvernement italien entreprendra les excavations de façon plus significative (voir plus en avant).

<sup>56</sup> Il a vécu dans le I<sup>er</sup> siècle a. J.-C., née dans la Jordanie d'aujourd'hui, épicurien, il a influencé fortement la société romaine. Sur la bibliographie actuelle sur Philodème, voir François Lasserre, *Les papyrus d'Herculaneum et le XVIII<sup>e</sup> Congrès international de papyrologie*, *Museum Helveticum*, Vol. 43, No. 3 (1986), p. 202, dans lequel il expose une liste exhaustive de publications relatives. En ajout l'édition Biliopolis de Naples a publié 22 volumes sur Philodème.

<sup>57</sup> *L'Anthologie palatine* est un recueil d'épigrammes grecques du X<sup>e</sup> siècle, rassemblée par Constantine Céphas.

<sup>58</sup> Il s'agit d'une épigramme de Philodème dans l'*Anthologie palatine*. W. R. PATON, *THE GREEK ANTHOLOGY WITH AN ENGLISH TRANSLATION*, Heinmann, London, 1920. Livre IV, 44 « Tomorrow, dearest Piso, your friend, beloved by the Muses, who keeps our annual feast of the twentieth invites you to come after the ninth hour to his simple cottage. If you miss udders and draughts of Chian wine, you will see at least sincere friends and you will hear things far sweeter than the land of the Phaeacians. But if you ever cast your eyes on me, Piso, we shall celebrate the twentieth richly instead of simply », p. 91.

<sup>59</sup> Travaglione Agnese, *La Biblioteca Nazionale di Napoli. Memoria e orizzonti virtuali*.

---

Napoli, 1997.  
<http://www.bnnonline.it/index.php?it/165/i-papiri-ercolanesi>  
[accès effectué le 12 Juin 2020].

<sup>60</sup> *Catalogo dei Papiri Ercolanesi*, Centro Internazionale per lo studio dei Papiri Ercolanesi, a cura de Marcello Gigante, Bibliopolis, Napoli, 1979.

<sup>61</sup> Sider, Sandra, Herculaneum's Library in 79 A.D.: The Villa of the Papyri, *Libraries & Culture*, Vol. 25, No. 4 (1990), p. 538.

<sup>62</sup> *Catalogo dei Papiri Ercolanesi*, Centro Internazionale per lo studio dei Papiri Ercolanesi, a cura de Marcello Gigante, Bibliopolis, Napoli, 1979, p. 53.

<sup>63</sup> Voir le chapitre II.

<sup>64</sup> Comparetti, Domenico, *Frammenti Inediti dell'etica di Epicuro, Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, RFIC 7, Firenze 1879, p. 401-402. Il s'agit du PHerc. 1251 pour lequel Comparetti fonde son analyse et la reconnaissance d'Epicure dans le style d'écriture.

<sup>65</sup> Cette connaissance était due à travers l'Anthologie grecque.

<sup>66</sup> Dans le catalogue de M. Gigante les textes (fragments de papyri ou entiers) de Philodème sur différent sujet sont 37.

<sup>67</sup> Il s'agit de sujets pour lesquels nous connaissons les titres des traités épicuriens et sur lesquels Philodème a écrit, comme Περὶ Βίῳν, Περὶ Μουσικῆς, Περὶ ἀρέσεων καὶ φηγῶν et autres.

<sup>68</sup> Les noms vérifiés sont, Epicure, Métrodore, Carneïscus, Collote, Polystrate, Démétrios Lacon, Philodème,

Chryssippe et Rabirius. En plus la liste contient des papyri d'auteurs non certes

<sup>69</sup> L'Institute France possède aujourd'hui 6 papyrus lesquels furent donnés à Napoléon en 1803 par le roi Charles d'Espagne.

<sup>70</sup> Brun Emmanuel, Cotte Marine, Jonathan, Ruat Marie, Tack Pieter, Vincze Laszlo, Ferrero Claudio, Delattre Daniel and Mocella Vito, Revealing metallic ink in Herculaneum papyri, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, Vol. 113, No. 14 (2016), p. 3752.

<sup>71</sup> En ce qui concerne les sources documentaires générales sur les rouleaux et sur les papyri, *Catalogo dei Papiri Ercolanesi*, Centro Internazionale per lo studio dei Papiri Ercolanesi, a cura di Marcello Gigante, Bibliopolis, Napoli, 1979, dans cet ouvrage Gigante propose la bibliographie existante (jusqu'au 1979) pour chaque papyrus. François Lasserre, Les papyrus d'Herculaneum et le XVIIe Congrès international de papyrologie, *Museum Helveticum*, Vol. 43, No. 3 (1986), pp. 199-202. Et encore

Le Supplemento ai Supplementi al Catalogo dei Papiri Ercolanesi de Tiziano Dorandi en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 135 (2001), pp. 45-49, dans lequel il présente les suppléments jusqu'au 2001. En dehors de plusieurs éditions qui présentent des copies (dessins) des papyri dans le temps, le Brigham Young University a

---

été chargée par le gouvernement Italien et l'*Officina* d'effectuer les photographies des papyrus, ces photographies sont répertoriées et accessibles via le site, mais sous réserve, l'accès n'est pas libre.

<sup>72</sup> Smith, Martin Ferguson, *Excavations at Oinoanda 1997: The New Epicurean Texts, Anatolian Studies*, Vol. 48 (1998), p. 125.

<sup>73</sup> *The Ecclesiastic*, vol. III, Masters, London, 1848, p. 3. L'intention était celle de transporter par bateau les résidus archéologiques du site de Xanthus. Smith ne donne pas d'information à ce propos.

<sup>74</sup> Chilton et Clay propose Georges Cousin comme premier à effectuer des excavations en 1889.

<sup>75</sup> Il faut noter que le mot fragment n'est pas toujours adéquat car souvent il s'agit de blocs de pierre. Par contre ce mot est utilisé, par convention, par tous ceux qu'ont travaillé sur le site d'Oinoanda.

<sup>76</sup> Clay, Diskin, THE PHILOSOPHICAL INSCRIPTION OF DIOGENES OF OENOANDA, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. Supplement, No. 94, GREEK ANDROMAN PHILOSOPHY 100 BC – 200 AD: VOLUME I (2007), p. 284. Clay affirme que même les lieux d'enterrement sont connus. Sur les excavations après Cousin, ont travaillé Heberday et Kalinka, Chilton et notamment Martin F. Smith qui a découvert plus de 135 fragments à partir de 1969, date dans laquelle il a commencé à

visiter le site. 88 fragments ont été découverts par Heberday et Kalinka entre 1884 et 1895. Smith a découvert autres 38 entre 1968 et 1973 et 86 fragments entre 1974 et 1983. Actuellement plus de deux tiers du mur restent enterrés.

<sup>77</sup> Smith, Martin F., *The Epicurean Inscription*, Bibliopolis, Naples, 1993, p. 57. Smith dans son catalogue des fragments du 1993, va plus loin en proposant une trajectoire synoptique d'un possible érection du mur.

<sup>78</sup> Smith, Martin F., *The Epicurean Inscription*, Bibliopolis, Naples, 1993, p. 42 et A. S. Hall, N. P. Milner and J. J. Coulton, The Mausoleum of Licinnia Flavilla and Flavianus Diogenes of Oinoanda: Epigraphy and Architecture, *Anatolian Studies*, N.46,1996, pp. 111-144.

<sup>79</sup> Smith propose 9 séries horizontales (Martin F. Smith, *The Epicurean Inscription*, Bibliopolis, Naples, 1993, annex, epigraphic squeezes) et Clay en propose 7 (DISKIN CLAY, THE PHILOSOPHICAL INSCRIPTION OF DIOGENES OF OENOANDA, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. Supplement, No. 94, GREEK ANDROMAN PHILOSOPHY 100 BC – 200 AD: VOLUME I (2007), p. 285).

<sup>80</sup> Coulton, John James, THE BUILDINGS OF OINOANDA, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, NEW SERIES, No. 29 (209) (1983), p. 1.

---

<sup>81</sup> Milner, N. P., *Ancient Inscriptions and Monuments from the Territory of Oinoanda, Anatolian Studies*, Vol. 54 (2004), p. 47.

<sup>82</sup> Milner dans son catalogue de monuments dans les environs d'Oinoanda il liste : un bloc de calcaire rectangulaire à 8 km, une base cylindrique à Pinara, un grand linteau sculpté du début de la période byzantine, un cube de calcaire environ 15 km au sud d'Oinoanda, une inscription funéraire, un fragment de calcaire blanc, un petit autel en calcaire et bien conservé, un sarcophage avec inscription, le relief rocheux de Kakasbos, un relief taillé dans la roche d'une figurine féminine drapée, un relief des chapeaux de Διόσκουροι, deux *stélai* à fronton taillé dans la roche et beaucoup d'autres. Tous ces monuments sont repérés dans une distance de 15 kilomètre du centre-ville d'Oinoanda.

<sup>83</sup> Warren, James, *Diogenes Epikourios: Keep Taking the Tablets, The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 120 (2000), p. 144.

<sup>84</sup> Smith, Martin F., *The Epicurean Inscription*, Bibliopolis, Naples, 1993, pp. 77, 78.

<sup>85</sup> Laërce, *Vies*, 121b, και ἀναγνώσεσθαι ἐν πλήθει, ἀλλ' οὐχ ἑκόντα.

<sup>86</sup> Smith présente une longue liste de ces mots.

<sup>87</sup> Fr. 56 I.4-6.

<sup>88</sup> Fr. 125 IV.9-10.

<sup>89</sup> Sur le système épicurien voir le chapitre II.3 et 4.

<sup>90</sup> Lucrèce Carus, *de rerum natura*, (trad. Ugo Dotti),

Feltrinelli, Milano [2015] 2019, p. 13.

<sup>91</sup> Lucrèce, *de rerum natura*, V. 2, « hisque repertis ».

<sup>92</sup> Lucrèce, *de rerum natura*, V. 8, « deus ille fuit, deus ».

<sup>93</sup> Fischer, Bernard, *The Sculpted Word, Epicureanism and Philosophical Recruitment in Greece*, Univ. California press, California, 1982, p. 225.

<sup>94</sup> Smith, Martin F., *The Epicurean Inscription*, Bibliopolis, Naples, 1993, pp. 78-80.

<sup>95</sup> Sur les étapes fondamentales de la philosophie d'Epicure, voir la fin du chapitre II.

<sup>96</sup> Smith, Martin F., *The Epicurean Inscription*, Bibliopolis, Naples, 1993, p. 134.

<sup>97</sup> Il s'agit du fr.43.I-8-10.

<sup>98</sup> Kleve, K., The philosophical polemics in Lucrèce, *Entretiens Hardt* 24, 1978, 39-75. Kleve compte presque qu'une sixte du texte de *de rerum natura* est polémique.

<sup>99</sup> Dans le fr. 3. VI.1-2 il utilisera le mot pharmacos pour expliquer les intentnios de son action.

<sup>100</sup> Clay, Diskin, THE PHILOSOPHICAL INSCRIPTION OF DIOGENES OF OENOANDA, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. Supplement, No. 94, GREEK ANDROMAN PHILOSOPHY 100 BC – 200 AD: VOLUME I (2007), p. 284.

<sup>101</sup> En ce qui concerne les éditions critiques ou non, effectuées sur l'inscription de Diogène, il serait inutile de les lister puisque à ma connaissance le *Supplement to Diogenes of Oinoanda The*

---

*Epicurean Inscription* de Martin. F. Smith, Bibliopolis, Naples, 2003, reste la source la plus complète à ce propos. Smith dans ce supplément il propose une liste des éditions sur Diogène d'Oinoanda, éditions avec le texte grec, liste de publications, liste de nouvelles découvertes et autre matériel pertinent.

<sup>102</sup> Diels, Hermann, *Doxographi Graeci*, Reimer, Berlin, 1879.

<sup>103</sup> Cependant il me semble difficile à comprendre qu'un tel ouvrage puisse être rédigé sans au moins que son rédacteur ait une sympathie de type laertienne vers la philosophie épicurienne. Il est vrai qu'Usener, comme par ailleurs il le mentionne, il ne s'applique jamais philosophiquement sur le contenu du texte. Cependant le nom d'Usener est présent dans l'examen de toute source épicurienne aujourd'hui.

<sup>104</sup> Scott, Walter, *Fragmenta Herculaniensia [...] of the Oxford copies*, Oxford, Clarendon Press, 1885. Et *Catalogo Dei papiri Ercolanensi*, direction de Marcello Gigante, Bibliopolis, Napoli, 1979, p. 14.

<sup>105</sup> Wotke, Karl and Usener, Hermann, "Epikureische Spruchsammlung," *Wiener Studien*, 10, (1888).

<sup>106</sup> Dans le présent texte est utilisé la reproduction anastatique en traduction italienne de Ilaria Ramelli. *EPICUREA, TESTI DI EPICURO E TESTIMONIANZE EPICUREE NELLA RACCOLTA DI HEMANN USENER*, Bompiani, Milano, [2002] 2007.

<sup>107</sup> Clay, Diskin, Epicurus in the Archives of Athens, *Hesperia Supplements*, Vol. 19, Studies in Attic Epigraphy, History and Topography. Presented to Eugene Vanderpool (1982), pp. 25, 26.

<sup>108</sup> Herman Usener, *Epicurea*, Milano, Bompiani, [2002], 2007, p. 22.

<sup>109</sup> Dans la liste qui suit je me suis permis d'inclure seulement les informations les plus pertinentes pour une lecture globale et synthétique, en suivant la vision de Usener. B Borbonicus graecus 253, dans la bibliothèque communale de Naples, du XIIe siècle. P Parisiensis 1759. Répertoire dans la bibliothèque Royale sous Henri IV par la main du cardinal Nicola Rodolfo. Il est un manuscrit qui a subi beaucoup de manipulations en rendant sa lecture très difficile et inopportune, du XIVe siècle. Q Parisiensis graecus 1758. Pareillement du XIVe siècle. H Laurentianus LXIX, 35. Du XIIe ou XIVe siècle. Il s'agit d'un apographe du P. Il est un texte qui constitue un mélange des deux sources parisiennes Q et P. Usener considère sans doute que les deux sources suivantes appartiennent à la même famille que celle du P. Arundelianus 531. Dans la bibliothèque de San Marco, gr. 394, du XVe siècle. Venetus dans la même bibliothèque, du XIVe siècle. La source primaire de la seconde famille est le F Laurentianus LXIX, 13. Il s'agit d'un code du XIIe siècle qui contient pas seulement l'ouvrage de Laetius. De la même famille : Le

---

Cantarbringiensis 442 de Trinity College. En plus Usener donne une courte liste de sources qui considère de moindre importance car non complètes, sans inclure de ce fait l'intégralité des *Vies des Philosophes*. Le Venetus Marcianus 393 et il Monacensis graecus 159. G Laurentianus LXIX, 28 contient des interpolations duquel serait aussi un possible dérivé le Borbonicus 252.

<sup>110</sup> Herman Usener, *Epicurea*, Milano, Bompiani, [2002], 2007, p. 15.

<sup>111</sup> Dans la première lettre (I 36 et 83) et dans la seconde II 85. Dans ces passages l'exhortation d'Epicure vers la mémorisation est évidente.

<sup>112</sup> Les problématiques canoniques (de langue) sont examinés dans le chapitre A.C.

<sup>113</sup> Herman Usener, *Epicurea*, Milano, Bompiani, [2002], 2007, p. 22..

<sup>114</sup> Barigazzi, Adelmo, *Epicurea*, *Hermes*, 81. Bd., H. 2 (1953), pp. 145-162. W. A. Heidel, *Epicurea*, *The American Journal of Philology*, Vol. 23, No. 2 (1902), pp. 185-194.

<sup>115</sup> Usener, Hermann, *Glossarium Epicureum*, Marcello Gigante, Walter Schmid, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1977.

<sup>116</sup> Lacy, Phillip De, Reviewed Work(s): *Glossarium Epicureum* by Hermann Karl Usener, M. Gigante and W. Schmid, *The American Journal of Philology*, Vol. 100, No. 3 (Autumn, 1979), p. 469.

<sup>117</sup> Herman Usener, *Epicurea*, Milano, Bompiani, [2002], 2007, pp. 52-56.

<sup>118</sup> Laërce nous donne des informations pour plus de 300 cylindres et plusieurs écrits [26].

<sup>119</sup> Laërce, *Vies* [27]

<sup>120</sup> Cicero, Aulo Gellio, Laërce, Elio Teone, Ateneo, Sextus Empiricus, Dionysse d'Halicarnasse (et aussi Usener 226/497).

<sup>121</sup> Περί αἰρέσεων καὶ φυγῶν, Ἀναξιμένης, Ἀναφωνήσεις, Ἀντιδωρος, Περί ἀρετῶν, Ἀριστόβουλος, Περί ἀτόμων καὶ κενοῦ, Περί τῆς ἐν τῇ ἀτόμῳ γωνίας, Περί ἀφῆς, Περί βίῳν, Περί βασιλείας, Πρὸς Δημόκριτον, Διαπορίαι, Περί Δικαιοπραγίας,

<sup>122</sup> Usener, Herman, *Epicurea*, Milano, Bompiani, [2002], 2007, p. 169/382.

<sup>123</sup> Et aussi, Usener, Herman, *Epicurea*, Milano, Bompiani, [2002], 2007, p. 330/705.

<sup>124</sup> Tsouna, Voula, *Epicurean Preconceptions*, *Phronesis*, Vol. 61, No. 2 (2016). Long, Anthony. A., AISTHESIS, PROLEPSIS AND LINGUISTIC THEORY IN EPICURUS, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, No. 18 (1971).

<sup>125</sup> Usener, Herman, *Epicurea*, Milano, Bompiani, [2002], 2007, p. 318/681.

<sup>126</sup> Konstan, David, *Epicurus*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, [2005] 2018.

<sup>127</sup> Κεχρόγλου, Χρυσάνθη, Thèse de doctorat, *ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΕΣ ΣΤΑΘΕΡΕΣ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑΣ ΣΤΟΝ ΕΠΙΚΟΥΡΟ*, Thessaloniki, 2009, pp. 13-15.

<sup>128</sup> DeWitt, Norman Wentworth, *Epicurus and His Philosophy*,

---

University of Minnesota Press. (1954), p. 121.

<sup>129</sup> Long, Anthony A., AISTHESIS, PROLEPSIS AND LINGUISTIC THEORY IN EPICURUS, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, No. 18 (1971), pp. 114.

<sup>130</sup> Voir, Cicero dans *de finibus*, I, 5-14, Gellius dans les *Noctes Atticae* II 9, 4 et autres.

<sup>131</sup> Voir notamment les épistolaires de Paul aux Philippiens, et aussi aux Colossiens en ce qui concerne l'appropriation de dessins dialectiques de Paul selon des schémas rhétoriques d'Epicure. DeWitt, Norman Wentworth, COLOSSIANS Beguiling Speech, University of Minnesota Press. (1954) et PHILIPPIANS Their God Is the Belly, University of Minnesota Press. (1954) in *St. Paul and Epicurus*.

<sup>132</sup> Simpson, Adelaide D., Christians, Atheists in the Second Century, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 72(1941), p. 372.

<sup>133</sup> Voir la suite de ce chapitre.

<sup>134</sup> Soit en tant que théorie idéaliste platonique soit comme première moteur aristotélique. Ces concepts peuvent être examinés dans une direction métaphysique pour cela à travers le prisme qui permet leur exploitation en relation avec l'unicité monothéiste de l'au-delà. Dans ce cas, une discussion dialectique sur le contenu peut avoir lieu différemment de celle épiciurienne qui contredit l'existence de telle possibilité.

<sup>135</sup> DeWitt, Norman Wentworth, *Epicurus and His Philosophy*, University of Minnesota Press. (1954), p. 128.

<sup>136</sup> Brett Clark, Foster John Bellamy and York Richard, The Critique of Intelligent Design: Epicurus, Marx, Darwin, and Freud and the Materialist Defense of Science, *Theory and Society*, Vol. 36, No. 6 (Dec., 2007), p. 516.

<sup>137</sup> *Ibid.* p. 517

<sup>138</sup> La relativité objective est considérée comme telle suite à la reconnaissance de la part de Ambrosius du Credo.

<sup>139</sup> Usener 346/737. Ambrosius lettres, cl. I, LXIII, 19, t. II, p. 1027.

<sup>140</sup> Usener 257/759. Ambrosius, lettres, cl. I, 63, 19, t. II, p. 1027.

<sup>141</sup> Usener 256/757, Ambrosius, lettres cl. I LXIII 13, t. II, p. 1026

<sup>142</sup> Esebius (Εὐσέβιος τῆς Καισαρείας) fut un homme d'église devenu évêque et vécu entre les III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles.

<sup>143</sup> *Εὐαγγελικὴ προπαρασκευὴ* est le titre de son livre qui consistait à préparer les païens pour l'évangile.

<sup>144</sup> Usener 247/539. Eusebius, *Préparation à l'évangile*, XV, 5, 9, p. 800.

<sup>145</sup> Usener 247/539. Eusebius, *Préparation à l'évangile*, XV, 5, 3, p. 799.

<sup>146</sup> Augustin, *Confessions*, VI 26

<sup>147</sup> Augustin, *De utilitate credendi*, 4, 10, t. VIII, p. 52

<sup>148</sup> Agostino, *Confessions*, VI 26

<sup>149</sup> Cicero M. Tullius, *Tusculanae disputationes*, 437, en *Tusculanae Disputationes*.

---

*M. Tullius Cicero*. M. Pohlenz. Leipzig. Teubner. 1918.

<sup>150</sup> Usener 162/368. Ioannis Stobeos, *Anthologie*, XVI 28.

<sup>151</sup> La libération de l'esclave Μύς de la part d'Epicure selon son testament comme reporté par Laërce est un exemple caractéristique de la condition de vie qui godaient les membres de κήπος. Il s'agit d'un événement qu'à mon avis doit être relié avec la vie sociale d'Ercolano dans laquelle plusieurs esclaves ont été libérés ou ont vécu dans des conditions particulièrement aisées.

<sup>152</sup> Frischer, Bernard, SOCIO-PSYCHOLOGICAL AND SEMIOTIC ANALYSIS OF EPICURUS' PORTRAIT, *Arethusa*, Vol. 16, No. 1/2 (1983), pp. 247-248.

<sup>153</sup> Il est vrai que pour Cicero, Epicure représente un philosophe relativement récent (un peu plus de 150 ans de différence).

<sup>154</sup> Laërce, *Vies*, Lettre à Hérodote, paragraphes 37, 39, 40-44, 46, 61, 67, 113, 130.

<sup>155</sup> Κεχρόγλου, Χρυσάνθη, Thèse de doctorat, *ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΕΣ ΣΤΑΘΕΡΕΣ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑΣ ΣΤΟΝ ΕΠΙΚΟΥΡΟ*, Thessaloniki, 2009, p. 15.

<sup>156</sup> Laërce, *Vies*, Lettre à Hérodote, paragraphe 63 et après.

<sup>157</sup> De ce point de vue le livre de Dupont, Valette-Cagnac, *Façons de parler grec à Rome*, Belin, Paris, 2005, est particulier révélateur en ce qui concerne la langue et la culture grecques en période impériale.

<sup>158</sup> *Ibid.* p. 21.

<sup>159</sup> Les exemples sur cette problématique sont nombreux dans les commentaires de Cicero et de Plutarque.

<sup>160</sup> « Τοῦ στόματος καύχησιν τὴν σοφιστικὴν, [...] πλεῦμόνα τε αὐτὸν ἐκάλει καὶ ἀγράμματον καὶ ἀπατεῶνα καὶ πόρνην », en ce qui concerne Nausiphanès et 31.

<sup>161</sup> Smith, Martin, F., *The Epicurean Inscription*, Napoli, Bibliopolis, 1993, p. 36.

<sup>162</sup> Lucrèce Carus, *de rerum natura*, (Ugo Dotti) Feltrinelli, Milano, 2015, préface p. 12.

<sup>163</sup> Fostrer Bellamy, John, *Marx's Ecology*, NYU Press; Monthly Review Press, 2000, p. 28.

<sup>164</sup> Ce dernier sujet traité dans *le The Whole Art of Rhetoric*, 1637.

<sup>165</sup> Paganini, Gianni, IL PIACERE DELL'AMICIZIA. HOBBS, GASSENDI E IL CIRCOLO NEO-EPICUREO DELL'ACCADEMIA DI MONTMOR, *Rivista di Storia della Filosofia* (1984), Vol. 66, No. 1 (2011), p. 4.

<sup>166</sup> Gassendi, Pierre, *Philosophiae Epicuri Syntagma, et Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*, 1649, *De vita et doctrina Epicuri*, 1655.

<sup>167</sup> Notamment avec *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*.

<sup>168</sup> Gruyter, Walter de *Kritische Studienausgabe*, 1967, *KSA* 10:7 [155], quand il parle de la mésinterprétation d'Epicure ou encore *KSA* 8:23[56] quand il affirme que la sagesse n'a pas été augmenté depuis Epicure, encore *WS* 295, *GS* 306 et *A* 30. Voir aussi note 1 de Wilson H.

# Introduction aux sources documentaires sur Épicure.

Introduction.	p. 2
<b>Premier chapitre.</b>	
Les <i>Vies des Philosophes</i> de Diogène Laërce.	p. 10
Les papyri d’Herculanum (Ercolano).	p. 21
L’inscription d’Oinoanda.	p. 29
<b>Second chapitre.</b>	
L’ <i>Epicurea</i> de Hermann Usener.	p. 39
La trajectoire de sources secondaires.	p. 46
Le système philosophique d’Épicure.	p. 70
<b>Troisième chapitre.</b>	
La philosophie épicurienne.	p. 78
Bibliographie.	p. 84
Table des noms.	p. 93
Notes.	p. 99