



**HAL**  
open science

# Réflexions d'un non-épigraphiste sur les apports de l'épigraphie à l'histoire de la philosophie antique

Pierre Vesperini

► **To cite this version:**

Pierre Vesperini. Réflexions d'un non-épigraphiste sur les apports de l'épigraphie à l'histoire de la philosophie antique. Dialogues d'histoire ancienne. Suppléments, A paraître, M. Dana (dir.), Hairesis. Les écoles philosophiques antiques et leurs représentants dans les inscriptions grecques et latines (VIe s. av. J.-C. - IVe s. ap. J.-C.). hal-04382098

**HAL Id: hal-04382098**

**<https://hal.science/hal-04382098>**

Submitted on 9 Jan 2024

**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.

Public Domain

# Réflexions d'un non-épigraphiste sur les apports de l'épigraphie à l'histoire de la philosophie antique

Pierre Vesperini

CNRS, UMR 8210 ANHIMA

Aujourd'hui encore, qu'il le veuille ou non, qu'il en soit conscient ou non, l'historien qui veut faire l'histoire de la philosophie antique travaille, pourrait-on dire, sous l'œil des philosophes.

Soyons plus précis : pas des philosophes en général, mais d'une certaine tradition philosophique, présente dans les départements de philosophie de nombreuses universités depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle, et qui trouve son origine dans la philosophie de l'histoire allemande : celle d'un Herder, d'un Schiller, et bien sûr et surtout d'un Hegel et d'un Wilhelm von Humboldt, le fondateur de l'université, dont le modèle a essaimé dans tout l'Occident, en Europe et aux États-Unis, et qui est aujourd'hui mis en crise par les politiques néolibérales<sup>1</sup>.

Selon cette tradition :

- I. La philosophie est une activité humaine bien précise, consistant à enquêter sur le réel en utilisant sa raison, au moyen de concepts, organisés en systèmes dans le meilleur des cas, ainsi que sur les conditions de possibilité de cette enquête rationnelle.
- II. Cette activité a une origine bien précise : la Grèce. De là l'investissement massif de l'Antiquité par la philosophie comme discipline académique<sup>2</sup>. Un tel investissement appartient à l'histoire des réceptions de l'Antiquité, mais n'a en tant que tel rien de scientifique. C'est un rapport « disciplinaire », subordonnant la science historico-philologique au programme de la philosophie comme discipline. Le texte de Jonathan Barnes « Ancient Philosophers » en est à mon

---

<sup>1</sup> Smyth 2020.

<sup>2</sup> L'autre raison de cet investissement est à chercher dans le philhellénisme allemand de la même époque. Lire à ce propos par exemple l'excellent ouvrage d'Antoine Andurand (2013).

sens l'illustration canonique<sup>3</sup>. Or, cette subordination, au fur et à mesure que la recherche se dégrade (par manque de temps, de moyens, par la spécialisation, par le découragement de la curiosité intellectuelle, par la progression de l'ignorance, par la docilité et le conformisme auxquels invitent le manque de postes) est de plus en plus flagrante : en témoigne par exemple le remplacement pur et simple de l'édition Diels-Kranz des Présocratiques par celle de Laks et Most<sup>4</sup>.

III. Cette activité ne s'est jamais interrompue de la Grèce à nos jours : on peut donc en suivre l'évolution et les progrès tout au long de l'Histoire.

IV. Dès lors il est impossible de philosopher sans se mettre au courant de cette Histoire. De là la place fondamentale de l'histoire de la philosophie dans le cursus philosophique universitaire. Il faut toujours avoir en tête ce chiffre impressionnant : dans les universités allemandes, entre 1825 et 1955, la proportion d'enseignements de la philosophie consacrés strictement à l'histoire de la philosophie est passée de 19 % à 80 %<sup>5</sup>. Jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, on avait enseigné la philosophie sans tenir le moindre compte de l'histoire de la philosophie<sup>6</sup>.

Du fait de notre formation scolaire et académique, nous sommes tellement imprégnés de cette conception qu'elle nous semble toute *naturelle* ; et cette naturalisation induite d'un phénomène culturel et historique nous fait oublier deux choses :

---

<sup>3</sup> Barnes 2002.

<sup>4</sup> Cf. mes critiques dans Vesperini 2019, p. #. On pourrait consacrer tout un article ou un mémoire de master à la réception de cette édition, pour montrer à quel point la paresse intellectuelle, le conformisme et parfois, tout simplement, la crainte, peuvent conduire les savants à fermer les yeux sur les défauts les plus évidents. Ce serait à mon sens une excellente contribution à la sociologie de la science.

<sup>5</sup> Schneider 1999, p. 120. Cité par Koenig-Pralong 2016, p. 39.

<sup>6</sup> Quand on lit par exemple le récit que le jeune Victor Cousin (2011) fait de son voyage en Allemagne en 1817, on est frappé de voir que, de ville en ville, il visite des professeurs qui ont tous « leur » philosophie, qui rivalisent entre eux pour obtenir la palme de « grand penseur ». Aujourd'hui, Cousin n'y rencontrerait à peu près que des spécialistes d'histoire de la philosophie : les uns spécialistes de Platon, les autres d'Aristote, de Spinoza, de Hegel, etc. On n'attend plus d'un professeur de philosophie à l'université qu'il développe une philosophie propre.

- I. La philosophie est la seule discipline universitaire à accorder une telle importance à son histoire ou, plus exactement, à son histoire disciplinaire. On n’imagine pas aujourd'hui des professeurs de médecine accorder à Hippocrate ou à Celse, des professeurs de droit accorder aux juristes de l’époque républicaine ou à Ulpian, la place que les professeurs de philosophie accordent aux Présocratiques, à Platon et à Aristote.
- II. Aujourd'hui même, beaucoup de départements de philosophie s’inscrivent dans d’autres traditions que celle de l’université allemande du XIX<sup>e</sup> siècle, qu’il s’agisse de la tradition de la philosophie analytique ou de celle du pragmatisme. L’histoire de la philosophie y occupe alors une place subalterne, sinon inexistante.

2. Travaillant sous l’œil des philosophes, l’historien doit donc toujours commencer par situer précisément son travail par rapport à eux.

Les philosophes demandent à l’historien de donner à la discipline philosophique, telle qu’ils la conçoivent (et je ne me lasserai jamais de redire qu’il s’agit d’une conception *parmi d’autres*), le passé qu’ils en attendent.

L’historien peut choisir d’accéder à cette demande. Et de fait, beaucoup d’historiens de la philosophie obéissent à cette injonction. Mais s’ils veulent respecter les règles élémentaires de la science, ils ne peuvent le faire qu’à deux conditions :

- I. Ils doivent être conscients du fait que leur pratique d’historiens n’est pas *autonome*, mais qu’elle est subordonnée à une conception *philosophique* de l’histoire de la philosophie.
- II. Et dès lors, ils doivent reconnaître qu’ils pratiquent *une histoire « philosophique » de la philosophie*, une histoire *philosophiquement orientée*, ce qui est leur droit le plus strict, à condition qu’ils en aient conscience et qu’ils en avertissent le public<sup>7</sup>.

En revanche, l’historien qui veut écrire une histoire de la philosophie qui ne soit pas philosophique, mais *scientifique*, c’est-à-dire autonome, et telle qu’elle cherche la vérité du

---

<sup>7</sup> Sur ce point, cf. ma « Réponse à André Laks » (Vesperini 2021 a).

passé sans tenir le moindre compte des attentes et des besoins de ses contemporains, doit opposer aux philosophes une fin de non-recevoir, et faire son devoir d'historien : c'est-à-dire consacrer tous ses efforts à reconstituer ce qu'a pu être la vie passée des hommes, et, en l'occurrence, ce qui, dans la vie antique, a porté le nom de *philosophia*<sup>8</sup>.

3. Pour ne pas continuer plus longtemps à discourir dans l'abstrait, je voudrais tout de suite illustrer ce préambule théorique par deux projets comparables au projet « Hairesis » dirigé par Madalina Dana : le *Dictionnaire des philosophes antiques (DPhA)* de Richard Goulet, et le projet « Carte des philosophes antiques », dirigé par Julie Giovacchini<sup>9</sup>.

Dans les deux cas – comme pour « Hairesis » – une question se pose : qui est « *qualifié* » pour entrer dans le corpus ? C'est-à-dire : qui relève, et qui ne relève pas, de l'histoire de la philosophie antique ?

Dans un texte remarquable par sa clarté et son honnêteté scientifique, Richard Goulet a très bien exprimé les difficultés qui l'assaillirent au seuil de son entreprise : comment distinguer le « philosophe véritable » (*full-fledged philosopher*) du *pseudo-philosopher*, ou encore de celui qui est un simple « témoin » (*witness*) de la tradition philosophique antique ?

On sent dans ce texte, si je puis m'exprimer ainsi, une sorte de déchirement entre deux Richard Goulet. D'un côté, on a le Richard Goulet qui travaille sur un terrain historiographique dégagé par Pierre Hadot<sup>10</sup>. Ce terrain est défini par la problématique historiographique de Pierre Hadot, qui est une problématique philosophique : « Qu'est-ce qu'un philosophe ? » « C'est avant tout un homme ayant un certain style de vie, qu'il a choisi volontairement » et qui s'inspire de Socrate, « le type même du philosophe », pratiquant des « exercices spirituels », etc<sup>11</sup>. Mais d'un autre côté, il y avait un second Richard Goulet : un Richard Goulet *purement historien*, c'est-à-dire totalement étranger à toute pré-programmation philosophique du *DPhA*, et qui, comme tel, voulait faire entrer dans son

---

<sup>8</sup> Pour un exposé plus précis des différences entre histoire véritablement scientifique de la philosophie et histoire philosophique de la philosophie, cf. Vesperini 2019, p. #.

<sup>9</sup> Le titre complet est « La carte des philosophes antiques. Une approche numérique de la prosopographie de l'Antiquité gréco-latine ». Le « rapport technique » indique comme « cheffe de projet » Julie Giovacchini. De la « direction scientifique » font partie Aurélien Berra, Laurent Capron et Catherine Psilakis.

<sup>10</sup> C'est Pierre Hadot, ne l'oublions pas, qui préfacera le *DPhA*.

<sup>11</sup> Hadot 1998 [1983], p. 267-268 et 270.

*Dictionnaire* tous ceux qui, peu ou prou, avaient participé à la vaste, à l'infiniment plurielle expérience que fut la philosophie antique.

Le résultat étonnant de cette tension, c'est que, d'un côté, Richard Goulet va postuler une sorte d'essence du philosophe dans l'Antiquité, un substrat que – malgré toutes les combinaisons possibles de statuts, d'activités, d'environnements – on retrouverait dans chaque individu pouvant « prétendre » (*claim*) à la « qualité » (*quality*) de « philosophe »<sup>12</sup>. Cette définition minimale est au principe du tri par lequel il va dégager, sur les 3000 entrées du *DPhA*, une liste de 2451 « philosophes ». C'est elle qui va lui permettre de « *verify the claims* » (p. 2), de voir si tel personnage « *has some claim to be included in the corpus* » (*ibid.*), et lui fera encore « rejeter » (*exclude*) Abaris et Musée, les alchimistes, les magiciens, les physiciens, les hommes d'État, etc. (sauf ceux bien sûr ceux qui lui auront semblé réunir à leur activité de physiciens, d'hommes d'État, etc., une activité « philosophique »).

Mais, d'un autre côté, Richard Goulet ne va en fait jamais définir *positivement* cette essence. C'est qu'il est trop historien pour la rechercher. Et, au bout du compte, il finira par ouvrir toutes grandes les portes de son dictionnaire à une multitude de personnages qu'il regardait au début avec méfiance, et qui n'avaient rien à voir avec la conception que Pierre Hadot se faisait du philosophe antique : Abaris, justement, ou encore des « astrologues » comme Thrasyllé, des « alchimistes » comme Zosime, des « magiciens » comme Apollonius de Tyane, etc.

Autrement dit, l'historien en lui va l'emporter sur le disciple du philosophe. Et c'est ce qui fait de son *Dictionnaire* non pas l'illustration d'une théorie, mais un monde, un monde reflétant celui de la philosophie antique : comme lui foisonnant, comme lui contradictoire, comme lui fascinant.

C'est cette ouverture de l'historien à la diversité de la philosophie antique qui va lui valoir les critiques des responsables du projet « Cartographie des philosophes antiques ». Dans leur « rapport technique », l'« immense inclusivité » du *DPhA*, « *l'expansion incontrôlable* de l'objet soumis à l'enquête prosopographique » se voient en effet montrer du doigt<sup>13</sup>. Les cartes géographiques du projet « Cartographie des philosophes antiques »,

---

<sup>12</sup> Goulet 2013.

<sup>13</sup> Giovacchini et al. 2020, p. 7 (où les auteurs ne voient pas que cette caractéristique tient à Richard Goulet et non à Pierre Hadot). Je souligne.

elles, reposeront « sur une définition *volontairement restrictive* de la philosophie comme activité d'un personnage ayant proposé *une explication rationnelle de l'existence, de la nature, du monde, des sociétés*, associée à des prescriptions ou des propositions éthiques et épistémiques, transmises par un *enseignement avéré* ou *des textes* en grec ou en latin dont nous avons conservé au moins le titre »<sup>14</sup>. Bref : *exit historia, introit philosophia*. Mais quelle philosophie ! Une philosophie scolaire, qui ramène l'Antiquité aux dimensions étriquées de nos salles de classe, et d'une absence de conscience historique consternante : comment peut-on faire comme si des notions telles que celles d'« explication rationnelle », d'« existence », de « nature », et même de « monde » et de « société », étaient univoques, anhistoriques, et ne méritaient en conséquence pas la moindre explicitation, la moindre définition, ni le moindre questionnement sur la pertinence de leur application à l'Antiquité ?

Le résultat de cette myopie volontaire ne se fait pas attendre : « Le *DPhA* propose 2970 notices bio-bibliographiques de philosophes, là où CIRIS [base de données qui sert de base au projet] n'en retient que 385 »<sup>15</sup>. Fondé sur une base de données « consacrée *au recensement des éditions des textes* de l'Antiquité gréco-latine », « créée et maintenue au sein du Centre Jean Pépin par une équipe de *bibliographes professionnels* », il est conforme aux exigences scolaires de la philosophie disciplinaire.

4.

L'historien qui veut travailler en historien autonome et non en historien *subordonné* doit donc commencer par objectiver ce premier conditionnement de son travail : l'héritage de la philosophie de l'Histoire allemande, qui gouverne encore aujourd'hui, il ne faut pas se lasser de le répéter, le plus souvent à leur insu, les habitudes mentales des chercheurs en sciences humaines. Faute d'objectiver cet impensé, il en ira de la recherche comme il en va dans la vie psychique : on restera prisonnier de l'inconscient.

Mais il y a un *second conditionnement* à prendre en compte.

L'histoire philosophique de la philosophie antique, on vient de le voir, *privilegie les textes*. Un philosophe doit enseigner et, mieux encore, écrire. Étant donné l'horizon scolaire de cette conception, cela se conçoit sans difficulté. Mais il n'y a absolument aucune raison

---

<sup>14</sup> Ibid., p. 9-10.

<sup>15</sup> Ibid., p. 8.

de penser que la *philosophia*, comme expérience antique, ait d'abord été une affaire de textes et d'enseignements.

Or, ce second conditionnement en amène un *troisième*. C'est que, d'après un calcul de Richard Goulet, de tous les textes classés comme « philosophiques » que nous avons reçus de l'Antiquité, 96 % appartiennent au « mainstream platonico-péripatéticien »<sup>16</sup>. En un mot : ce sont les bibliothèques des Néoplatoniciens qui nous ont été transmises, évidemment du fait de leur importance aux yeux de l'Église. Les textes des autres traditions – cynique, épicurienne, stoïcienne, sceptique (aussi bien pyrrhonienne que néo-académicienne), etc. – ont fait naufrage : Sextus Empiricus a survécu par miracle<sup>17</sup>, tout comme Cléomède<sup>18</sup>. Nous avons conservé trois lettres d'Épicure par un caprice de Diogène Laërce. Même Empédocle, qu'on lisait encore à Byzance au XII<sup>e</sup> siècle, peut-être même au XIV<sup>e</sup>, a fini par succomber<sup>19</sup>.

On comprend dès lors immédiatement tout l'intérêt de l'épigraphie pour une histoire scientifique de la philosophie antique. C'est que les inscriptions n'ont que faire de l'historiographie disciplinaire héritée du christianisme via l'idéalisme allemand. Elles nous parlent d'acteurs de la *philosophia* tous azimuts, en faisant fi du critère didactique (ont-ils enseigné ?) et scripturaire (ont-ils écrit ?). Elles nous parlent enfin de philosophes qui échappent bien souvent au « mainstream platonico-péripatéticien ».

Le grand apport, donc, de l'épigraphie à l'histoire de la philosophie, c'est cette pure et simple *apparition*, au sens propre, de *l'inattendu*. Qu'est-ce que cette Antonia Sokratikè dont nous parle une inscription perdue<sup>20</sup> ? Qu'est-ce que ce philosophe *eklektikos* dont nous parle une inscription d'Éphèse<sup>21</sup> ? Nous n'avons aucun moyen réel de le savoir à coup sûr,

---

<sup>16</sup> Goulet 2007, p. 51.

<sup>17</sup> On doit sa survie à un unique manuscrit arrivé en Italie à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle. Cf. la notice d'Emidio Spinelli dans le *DPhA*. #

<sup>18</sup> C'est le seul texte de cosmologie stoïcienne qui se soit conservé : il resurgit au XIII<sup>e</sup> siècle dans un cercle d'érudits de Constantinople passionnés d'astronomie et donne lieu à la copie de plus de 75 manuscrits conservés.

<sup>19</sup> Primavesi 2002.

<sup>20</sup> Puech n° 11.

<sup>21</sup> Il s'agit d'une inscription honorifique (*I.Eph.* III 789) dédiée à un certain « P [...], alexandrin, du [Mouseion], philosophe éclect[ique] ». D. T. Runia (1988) suppose qu'il s'agit du Potamon d'Alexandrie dont parle Diogène Laërce (1, 21).

mais nous n'en sentons pas moins aussitôt cette odeur de « chair fraîche » dont parlait Marc Bloch dans une pages les plus célèbres de son *Apologie*<sup>22</sup>.

En un mot, les inscriptions font surgir à la lumière ce que le micro-historien Edoardo Grendi appelait, d'une formule merveilleuse, « l'exceptionnel normal »<sup>23</sup>. « Exceptionnel » en effet, étrange, sinon anomal : tel nous semble bien souvent le réel que les inscriptions nous font entrevoir, eu égard aux attentes que préforment dans la conscience savante les sources littéraires. Mais cet « exceptionnel » est en réalité « normal », en ce qu'il exprime une réalité sociale commune, partagée, sanctionnée par la communauté qui accueille l'inscription. Les inscriptions nous font alors l'effet d'étranges figures de proue venues s'échouer sur une plage. Étranges seulement pour qui ne sait plus rien de la vie naufragée à laquelle, seule, elle survit.

L'épigraphie n'est pas la seule science auxiliaire de l'histoire à fournir aux savants cet « exceptionnel normal ». Les sources non-littéraires, non transmises par les manuscrits tardo-antiques, carolingiens ou byzantins, viennent régulièrement corriger nos idées reçues<sup>24</sup>. Du côté des vestiges archéologiques, mentionnons l'« exèdre des philosophes » du Sérapeum de Memphis, le relief d'Archélaos, la villa des Papyrus d'Herculanum ou l'hypogée de la Porte majeure ; du côté des papyrus, mentionnons l'« Empédocle de Strasbourg », qui a contraint les savants à réviser l'opposition anachronique d'un Empédocle rationnel et d'un Empédocle mystique, le papyrus de Derveni, où l'on voit Démocrite « faire bon ménage » avec la cosmogonie orphique<sup>25</sup>, ou encore les papyrus d'Oxyrhynque qui nous apprennent qu'Alcman était aussi « physiologue »<sup>26</sup>, et que le général et législateur Cercidas était un Cynique<sup>27</sup>. Quant aux inscriptions, en dehors de l'histoire de la philosophie, elles viennent régulièrement bouleverser par exemple l'histoire des religions – je songe ici par exemple aux

---

<sup>22</sup> Bloch 1997 [1941], p. 4 : « Le bon historien [...] ressemble à l'ogre de la légende. Là où il flaire la chair humaine, il sait que là est son gibier ». Je vois qu'Eugenio Garin commente la phrase dans *La filosofia come sapere storico*, 1990 [1959], p. 82.

<sup>23</sup> Cf. e. g. Savy 2009 et Ginzburg 2019, p. 247.

<sup>24</sup> Je ne veux pas dire par là, bien sûr, que les sources littéraires ne recèlent pas d'« exceptionnel normal ». Elles en fourmillent. Mais il s'agit souvent des passages que la tradition exégétique choisit d'ignorer, ou bien d'*explain away*.

<sup>25</sup> Koch-Piettre 2005, 10.

<sup>26</sup> Cf. Sassi 2005. *Contra*, Most 1987.

<sup>27</sup> Cf. la souscription du P. Oxy. 1082 découverte en 1911 : ΚΕΡΚΙΑΔΑ | ΚΥΝΟΣ | [ΜΕ]ΛΙΑΜΒΟΙ.

lamelles de Dodone publiées en 2013<sup>28</sup> – et l’histoire des institutions et du droit, comme vient d’en témoigner la loi municipale de Troesmis<sup>29</sup>.

L’intérêt réel, profond, de l’épigraphie, pour l’historien scientifique de la philosophie antique, ne consiste donc pas à mon sens dans les rares inscriptions qui viennent compléter ici ou là les informations biographiques dont nous disposons sur tel ou tel philosophe connu. Je pense par exemple à cette base de statue, découverte en 2004 qui, tout en nous confirmant qu’Alexandre d’Aphrodise avait bien possédé une chaire de philosophie à Athènes, nous apprendait encore que sa famille avait reçu le droit de cité romaine, probablement de l’empereur Antonin le Pieux, et que son père aussi avait été philosophe<sup>30</sup>. L’intérêt de l’épigraphie réside bien plutôt dans le surgissement de l’exceptionnel normal. C’est alors que l’épigraphie joue véritablement son rôle de science : en bousculant ce que nous croyions savoir.

Cet « exceptionnel normal », ce sont d’abord *des personnages qu’ignore l’historiographie disciplinaire de la philosophie antique*. En voici deux exemples, l’un venu du monde grec, l’autre du monde latin.

Voici par exemple ce qu’on lisait sur une tombe d’Orchomène, en Béotie, à l’époque hellénistique :

Φιλοκράτης Φιλοκράτου Σιδώνιος,  
οὐ νόθον ἐκ προτέροιο, Φιλόκρατες, ἦνεσας ἔ<ρ>γ<ο>ν  
σεῖο βίου, πινυταῖς θηγόμενος πραπίσιν.  
ἦ γὰρ ἀπὸ πράτας μεμελημένος ἦς Ἐπικούρου δόγμασιν εὐξυνέτ<ο>ις, ὡς θέμις, ἀλικίας.  
αὐῖθι τύχης δ οἴακι παλιμπλανέος βιότοιο  
εἰκῶν ἐν Μινύαις φῶτας ἐπαθλοκόμε[ι]ς.  
κεῖσαι δ ἀγχόθι παιδὸς ἐοῦ, ψαύων μελέεσσιν, ἄζμενος ἐκ ζωᾶς εἰς προθανόντα μολῶν.

---

<sup>28</sup> Cf. Bonnechere et Pirenne-Delforge 2019, p. 89 : « [L]a religion dite «privée», «vécue», jouait un rôle essentiel dans la vie des gens, même si les sources anciennes [...] privilégient avant tout leurs aspects publics. À titre d’exemple, avant la publication des nouvelles lamelles de Dodone en 2013, on restait persuadé, sur la base de sources littéraires avant tout, que les oracles avaient un rôle politique et public à 90 %. *Aujourd’hui, grâce à la publication de nouveaux textes épigraphiques, ce rapport s’est totalement inversé, avec 98-99 % de questions privées pour 1-2 % de questions publiques [...], et ce avec une constance admirable depuis les premières lamelles conservées à la fin du vie siècle jusqu’à la période hellénistique.* »

<sup>29</sup> Eck 2013. Avant sa découverte, personne n’aurait songé qu’un obscur « municipe » à peine créé de la province de Mésie Inférieure puisse nous informer sur une procédure, créée environ un siècle plus tôt par une réforme d’Auguste, d’élaboration des lois votées à Rome par les citoyens.

<sup>30</sup> On trouvera toutes les références dans Haake 2017, 378-379.

Elle n'a pas dénaturé le cours antérieur de ta vie, Philocratès, l'œuvre que tu as menée à terme, en aiguisant ton esprit à de sages réflexions ; car c'est, en vérité, depuis ta prime jeunesse que tu t'es intéressé, comme il se doit, aux profonds préceptes d'Épicure. Et puis, abandonnant encore au gouvernail de la Fortune ton existence errante, c'est chez les Minyens que tu as entraîné les mortels à la compétition ; et tu reposes auprès de ton fils, tes membres tout contre lui, heureux de quitter la vie pour le rejoindre, lui qui t'a devancé dans la mort<sup>31</sup>.

Il s'agit donc d'un homme venu de Syrie entraîner les jeunes citoyens d'Orchomène, qui semble avoir été en même temps un philosophe épicurien. Il est caractéristique que dans la notice consacrée à ce Philocratès dans le *Dictionnaire des philosophes antiques*, Bernadette Puech propose une interprétation « métaphorique » de son activité d'entraîneur :

Les caprices du destin auraient dans ce cas amené le Sidonien à se faire entraîneur d'athlètes, sans doute pour assurer sa subsistance. *Ce sens paraît toutefois difficilement compatible avec le premier pentamètre, qui insiste sur la continuité dans l'œuvre philosophique du défunt.* Par ailleurs, dans les inscriptions comme dans la littérature, *le mot ἔπαθλον est couramment pris au sens moral et symbolique, comme le prix de la compétition du mérite, ou de la vertu. Il ne paraît pas impossible d'admettre qu'il en est de même ici du verbe qu'il sert à construire et que c'est à la compétition de la sagesse que l'épicurien entraînait les habitants d'Orchomène*<sup>32</sup>.

C'est que bien souvent, quand quelque chose étonne les chercheurs, ils ont la tentation de *l'explain away*, comme disent les Anglais, en y voyant une *métaphore*<sup>33</sup>. Cette lecture métaphorique est une sorte de *lectio facilior* dont il faut se méfier. En l'occurrence, rien ne s'oppose à ce qu'un entraîneur se soit aussi présenté comme un Épicurien : de nombreux philosophes furent de grands athlètes. Sans parler de Milon, six fois vainqueur à

---

<sup>31</sup> IG VII 3226 = GVI 1516 = Peek, n° 201. Trad. Bernadette Puech.

<sup>32</sup> B. Puech, « Philocratès de Sidon », *DPhA*, 2012, V, p. 333-334.

<sup>33</sup> C'est ainsi par exemple que l'éros socratique est très régulièrement vu comme métaphorique (Vesperini 2019 #) #, de même qu'on interprètera comme métaphorique le recours de tant de philosophes au vocabulaire des cultes à mystères (Vesperini 2021 b).

la lutte aux jeux olympiques<sup>34</sup>, et sans remonter à à Empédocle<sup>35</sup> et à Platon<sup>36</sup>, signalons que l'Académicien Chairon de Pellène fut « deux ou trois fois vainqueur à la lutte, sans jamais tomber »<sup>37</sup>, qu'Antisthène était lutteur<sup>38</sup> et que Lycon, scolarque du Lycée<sup>39</sup>, fut au départ pugiliste (i.e. boxeur), tout comme le Stoïcien Cléanthe<sup>40</sup>. Sous l'Empire, Sostratos et Démonax sont de vrais Hercules, construisant des ponts et libérant les routes infestées de brigands<sup>41</sup>.

Ce que cette inscription nous rappelle, c'est que les philosophes, spécialistes de l'âme, étaient souvent en même temps, par-là même, des spécialistes du corps<sup>42</sup>. De là vient qu'ils étaient parfois également médecins, entraîneurs ou athlètes. Cette compétence physique apparaissait dans leur corps même : « On se retournait dans la rue pour regarder le corps de Diogène », dira Épictète<sup>43</sup>.

Mon deuxième exemple est l'építaphe d'un jeune esclave de Pisaurum (Pesaro) :

<p><i>D(is) M(anibus) Petr[on]i Antigen[idis]. Tu, pede qui stricto vadis per semita&lt;m&gt;, via[tor], siste, rogo, titulumque meum ne spreveris, [oro]. Bis quinos annos mensesa(ue) duo, duo so[les] at superos feci tenere nutritus, ama[tus]. Do[g]mata Py[th]agorae sensus(que) meavi sop[horum]</i></p>	<p>Aux dieux mânes de Pétrónius Antigénidès. Voyageur qui marches à pas serrés sur la route, arrête-toi, je te le demande, et ne méprise pas mon inscription, s'il te plaît. Deux fois cinq ans, deux mois et deux soleils, voilà ce que j'ai vécu chez ceux d'en haut, tendrement élevé, aimé. J'ai pénétré les enseignements de Pythagore et les pensées des sages, et j'ai lu les lyriques, j'ai lu les pieux poèmes d'Homère.</p>
---	---

<sup>34</sup> Diodore de Sicile, XII, 9, 6, qui ajoute que lors de la bataille décisive entre Crotona et Sybaris, Milon, qui commandait les Crotoniates, combattit vêtu en Héraclès.

<sup>35</sup> Diogène Laërce, VIII, 53.

<sup>36</sup> Diogène Laërce, III, 4 : son surnom de Platon (« le costaud, le large ») lui aurait été donné par son pédotribe, le lutteur Ariston, et il aurait participé aux concours isthmiques comme lutteur. Sur la silhouette des lutteurs, « très lourds et corpulents », cf. Decker et Thuillier 2004, p. 98-99 et pl. XII et XIV.

<sup>37</sup> *Acad. Hist.*, col. XI Dorandi. Cf. *DPhA* (C 92). Pour être vainqueur, il fallait projeter trois fois son adversaire à terre. Donc Chaeron était toujours vainqueur par des scores de 3-0 et non, comme généralement, par 3-2 ou 3-1. Cf. Decker et Thuillier 2004, p. 98.

<sup>38</sup> VI, 4.

<sup>39</sup> Diogène Laërce, V, 67.

<sup>40</sup> VII, 168.

<sup>41</sup> Lucien, *Démonax*, 1.

<sup>42</sup> Dans la lettre VII (331 a-b), on voit que Platon est couramment consulté sur ce qui relève de l'âme, mais aussi du corps, et même des richesses à acquérir : [...] ὅταν τίς μοι συμβουλευῆται περὶ τίνος τῶν μεγίστων περὶ τὸν αὐτοῦ βίον, οἷον περὶ χρημάτων κτήσεως ἢ περὶ σώματος ἢ ψυχῆς ἐπιμελείας κτλ.

<sup>43</sup> III, 22, 88 Diogène éclatait de santé et son corps faisait se retourner les gens (cf. aussi III, 22, 51 et IV, 11, 19)

<p><i>et lyricos legi, legi pia carmina Homeri ; scivi quid Euclides abaco praescripta tulisset. Delicias habui pariter lususque procaces. Haec Hilarus mihi contulerat pater, ipse patronus, si non infelix contraria fata habuissem. Nunc modo ad infernas sedes, Acheruntis ad undas taetraque Tartarei sidera possideo. Effugi tumidam vitam. Spes et Fortuna, valete. Nil mihi vobiscum est. Alios deludite, quaeso. Haec domus aeterna : hic sum situs, hic ero semper.</i></p>	<p>J'ai su toutes les leçons qu'Euclide avait tracées sur l'abaque. J'ai connu également les plaisirs et les jeux licencieux. Voilà tout ce que m'avait donné Hilarus, qui fut mon père et mon patron, si seulement je n'avais pas connu, infortuné, des destins contraires. Maintenant aux séjours d'en bas, aux ondes de l'Achéron, je possède les astres hideux du Tartare. J'ai quitté la vie et ses tempêtes. Espoir et fortune, adieu. Je n'ai plus rien à voir avec vous, allez en tromper d'autres, je vous prie. Voici mon éternelle maison, ici je suis enseveli, ici serai toujours.</p>
---	---

Ayant commenté cette inscription dans une étude parue cette année<sup>44</sup> je signalerai simplement ce qui en fait l'intérêt à mes yeux. Elle montre, d'une part, que même dans une province reculée, on formait des esclaves lettrés, dotés d'une culture qui n'a rien à envier à leurs homologues romains. Et surtout, je ne crois pas avoir rencontré ailleurs la revendication, chez un enfant, d'une maîtrise aussi complète de la *paideia* idéale, associant philosophie, poésie, géométrie et musique. Enfin, il faut noter l'association de la culture avec les jeux et les plaisirs (*delicias [...] lususque procaces*) : elle va de soi pour quiconque fréquente les pratiques de savoir antiques l'œil grand ouvert, mais les ouvrages modernes en traitent rarement.

Parfois encore, les inscriptions nous parlent de philosophes bien connus, *mais elles leur associent des notions qui, du point de vue de notre épistémè historiographique, sont inattendues*. Il y avait dans le sanctuaire d'Asclépios à Épidaure une statue honorifique d'Épictète. Le dédicant, simplement désigné comme « l'ami » (ὁ φίλος), pourrait être l'empereur Hadrien en personne<sup>45</sup>. Or, alors que l'historiographie traditionnelle de la

<sup>44</sup> Vesperini 2022.

<sup>45</sup> IG IV, 1<sup>2</sup>, 683 : Ἐπίκτητον τὸν εὐσεβέστατον ὁ φίλος. « À Épictète, le plus pieux. Son ami. » Cf. B. Puech (DPhA, t. III, s.v. « Épictète » [E 33], 2000, p. 116) : « Cette omission ne peut s'expliquer que si le donateur était d'un rang suffisamment élevé pour ne pas être astreint aux usages qui s'imposaient aux dédicants ordinaires : Blinkenberg (NT 3, 1895, p. 157) a sans doute eu raison de reconnaître en lui l'empereur Hadrien. » Sur l'amitié entre Hadrien et Épictète, cf. *l'Histoire Auguste, Vie d'Hadrien*, 16, 10 : *in summa familiaritate*.

philosophie antique oppose volontiers « philosophie » et « religion »<sup>46</sup>, quel est l'adjectif qui vient qualifier l'activité d'Épictète ? « Le plus pieux » (εὐσεβέστατον)<sup>47</sup>. L'inscription nous rappelle donc que, contrairement à l'idée que nous nous faisons trop souvent hâtivement d'une opposition frontale entre philosophie antique et religion, les philosophes étaient couramment vus comme des maîtres de piété<sup>48</sup>.

En fait, on pourrait dire que l'« exceptionnel normal » que nous offrent les inscriptions, comme tout ce qui fait l'étonnement<sup>49</sup>, est une invitation constante à la réflexion et à la pensée. Les inscriptions ne cessent pas en fait de nous interroger. Il y a pour commencer, nous l'avons vu, la question de savoir qui doit entrer dans un corpus de « philosophes ». À mon sens, une démarche véritablement historique et scientifique doit se garder de définir à l'avance qui est « philosophe » et qui ne l'est pas. Sans quoi elle devient nécessairement philosophique. Elle doit donc tout simplement accueillir quiconque est qualifié de *philosophos* sur les inscriptions. C'est ainsi qu'en vertu d'une inscription de Madaure Apulée devrait figurer dans notre corpus<sup>50</sup>, bien que la plupart des savants modernes lui refusent le titre de philosophe, au nom d'une conception moderne de la philosophie<sup>51</sup>. Il en ira de même pour Homère, n'en déplaise aux préjugés scolaires opposant *routinely* « poésie » et « philosophie », puisqu'il est qualifié de *philosophos* sur un hermès<sup>52</sup>.

---

<sup>46</sup> Cf. e. g. Hadot 2003 [2001], p. 71-72 : « On doit prendre soin de distinguer rigoureusement religion et philosophie. [...] Il faut employer le mot « religion » pour désigner un phénomène qui comporte des images, des personnes, des offrandes, des fêtes, des lieux, consacrés à Dieu ou aux dieux. Ce qui n'existe absolument pas dans la philosophie » (je souligne).

<sup>47</sup> *IG* IV, 1<sup>2</sup>, 683.

<sup>48</sup> Cf. e. g. toute la tradition des traités « sur la piété » (*peri eusebeias*) ou « sur les dieux », ou encore l'épithète de C. Artorius Celer, « philosophe épicurien pieux » (*ILT* 1614). Dans l'Antiquité, et contrairement à ce qui adviendra dans le monde médiéval et post-médiéval, la *theologia* est couramment perçue comme une partie de la *philosophia*, sinon sa plus haute expression, et le savoir qui la résume par synecdoque, au même titre par exemple que la *phusikè*.

<sup>49</sup> Qu'il me soit permis de rappeler ici les mots d'Aristote (dans *Métaphysique*, I, 982 a 11 sq.) venus du *Théétète* (155 d). Ils sont certes célèbres, mais à l'heure où les politiques néolibérales conduisent parfois les chercheurs à oublier le sens de leur activité, je crois bon de les rappeler : « C'est en effet par l'étonnement que les humains, maintenant aussi bien qu'au début, commencent à philosopher, d'abord en s'étonnant de ce qu'il y avait d'étrange dans les choses banales, puis, quand ils avançaient peu à peu dans cette voie, en s'interrogeant aussi sur des sujets plus importants, par exemple sur les changements de la Lune, sur ceux du Soleil et des constellations et sur la naissance du Tout. Or celui qui est en difficulté et qui s'étonne se juge ignorant (c'est pourquoi celui qui aime les mythes est d'une certaine façon philosophe, car le mythe se compose de choses étonnantes) ; par conséquent, s'il est vrai [20] qu'ils ont philosophé pour échapper à l'ignorance, ils cherchaient manifestement à avoir la science pour savoir et non en vue de quelque utilité. » (trad. Élie During)

<sup>50</sup> *ILAlg* I 2115 : [*Apuleio ph*]ilosopho [*P*]atonico philosopho [*Mad*]aurenses ciues.

<sup>51</sup> Cf. e. g. Hahn 1989, p. 49-50.

<sup>52</sup> Cf. Moretti, 1973/1974. Sur Homère père de la *philosophia*, rappelons que dans l'exèdre des philosophes de Memphis, poètes et philosophes forment un demi-cercle dont Homère était le centre. Sénèque se moque des

Au-delà de la collecte de toutes les inscriptions présentant la mention *philosophus* ou *philosophos*, le recueil devrait comprendre idéalement y compris des personnages qui ne sont pas qualifiés explicitement de *philosophoi*, mais dont le titre est interchangeable avec celui-ci, tel *phusikos*<sup>53</sup>, *sophistès*<sup>54</sup>, ou encore *astronomos* : je pense ici à cette inscription de Larissa célébrant un « astronome chaldéen »<sup>55</sup> :

<p>Ἐπειδὴ Ἀντίπα- τρος Ἀντιπάτρου Ἱεροπολίτης τῆς Σελευκί- δος, πεπολιτογραφημένος [δὲ] ἐν Ὀμολίῳ ὑπάρχων Χαλδαῖος ἀστρονόμος, ἐνδη- μῶν ἐν τῇ πόλει ἡμῶν ἀπὸ χρόνων, ἔν τε τοῖς κατὰ τὴν ἀναστροφὴν πέφηνεν ἄξιος τῆς ἡμετέρας πόλεως καὶ τῆς ἰδίας πατρί- δος, ἔτι δὲ καὶ τοῦ μαθήμα[τος ο]ῦ μεταχειρίζε- ται [ἐπ]ιδίδωσιν [ἐαυτὸν---ε]νως τοῖς ἐντυγχάνουσι[ν]</p>	<p>Antipatros, fils d'Antipatros, d'Hiéropolis de Syrie, devenu citoyen d'Homolion chez les Magnètes, <i>astronomos</i> chaldéen. Son long séjour fut digne de la ville de Larissa et de sa propre patrie, comme aussi de la science qu'il enseigne. Il rend service à divers citoyens... (trad. J. et L. Robert, <i>BE</i>, dans <i>REG</i> 96, 1983, p. 114).</p>
---	---

Un tel personnage, émanant de ce qu'Aristote appelait la *philosophia barbaros* à laquelle tant de philosophes s'étaient abreuvés, de Pythagore à Thrasyllé en passant par Posidonius, appartient de plein droit à notre recueil<sup>56</sup>. De même encore, l'inscription d'Aquilée confirmant la présence du hiérogrammate égyptien Harnouphis auprès de Marc

---

écoles qui le revendiquent tour à tour (Ep., 88, 5) : *Nam modo Stoicum illum faciunt [...] modo Epicureum*. Les Sceptiques aussi faisaient remonter leur école à Homère (Diogène Laërce, IX, 71). En fait malgré la dénonciation d'Homère par Platon, le verdict platonicien semble cassé aussitôt que prononcé, et les philosophes corrigent, commentent et citent Homère comme une autorité. L'offensive d'Épicure et de Métrodore fera également long feu. Il fut impossible de déloger Homère de sa position d'éducateur des Grecs (cf. Platon, *République*, X, 606 e) qu'il occupait « depuis l'origine » (*ex arkhès*), comme le déplorait, lui aussi en vain, Xénophane (fr. B 10 Diels- Kranz).

<sup>53</sup> Cf. notamment SEG XXXVIII, 1020, qui décrit Parménide comme *phusikos*, avec le commentaire de Kingsley 2007 [1999], # ; Bernabé 2017.

<sup>54</sup> Cf. e. g. le *sophistès* Claudius Rufus (PIR2 C 998 = Puech n° 234) : τὴν προαίρεσιν ἧ σύνεστιν ἐπὶ παιδείᾳ καὶ τὸν ἐν λόγοις συνεχῆ βίον. On trouve aussi le mot gravé sur la paroi d'un sanctuaire de Mithra à Doura-Europos, cf. Cumont, 1975 [1947], p. 202-203. Un *sophistès* est, rigoureusement parlant, un professionnel de la *sophia*. Dans sa lettre apocryphe, saint Paul désigne Sénèque comme un *sophista*, sans qu'il y ait là rien de péjoratif : *neque enim hoc diceres, censor, sophista, magister tanti principis et iam omnium, nisi quia vere dicis*. La qualité de *sophista*, avec celle de *censor*, est reliée au fait de *vere dicere*. On ne saurait être plus clair, et Philippe Moreau a eu raison de traduire *sophista* par « philosophe » dans son édition parue chez « Le Promeneur ». La traduction proposée par René Kappler (« expert en éloquence ») dans le volume I des *Écrits apocryphes chrétiens* (« La Pléiade ») est un pur et simple contresens. On trouve encore le mot *sophistès* dans certains textes rabbiniques (Flusser 2005 [1997], 31), dans une lettre de Julien (422 d), ou encore sur un manuscrit de Bologne, où il désigne un certain Magnos, vraisemblablement le médecin Magnos d'Éphèse (cf. Fowden 1993<sup>2</sup> [1986], n. 57 p. 88).

<sup>55</sup> SEG XXXI [1981], n° 576.

<sup>56</sup> Cf. Savalli 1985, notamment p. 554-555 (de nombreux philosophes grecs furent considérés comme des disciples des Chaldéens), 556 (liens entre doctrines « chaldéennes » et stoïcisme). Rappelons par ailleurs que les « Chaldéens » font partie des interlocuteurs de Lucrèce (5, 727), au même titre que les représentants d'autres doctrines philosophiques.

Aurèle<sup>57</sup> devra être prise en compte, étant donné que les hiéroglyphes étaient, plus encore que les autres prêtres égyptiens, couramment désignés par les Grecs et les Romains comme des *philosophoi*, détenteurs d'une *sophia* secrète sur la nature et sur les dieux<sup>58</sup>. C'est la raison pour laquelle on rencontrait parmi des eux des philosophes issus de la tradition scolaire athénienne, comme le Stoïcien Chérémon<sup>59</sup>.

Vient ensuite la question de l'identification des doctrines. Elle est facilement réglée quand nous avons affaire à des citations, comme celles de Sénèque sur la tombe d'Agileia Prima<sup>60</sup>. Mais la plupart du temps, il faut reconnaître qu'elle est extrêmement difficile, sinon oiseuse. Aucune raison probante ne permet d'affirmer qu'Eustorgius était un « Épicurien d'Hadrumète »<sup>61</sup>, ni que Cornelia Urbanilla était une « hermétiste africaine »<sup>62</sup>.

Certaines inscriptions sont couramment qualifiées d'« épicuriennes », simplement parce qu'elles remettent en cause la providence divine, parce qu'elles invitent à profiter de la vie (selon le thème *lude iocare veni* ou *bibe lude*)<sup>63</sup> – remarquons que les mêmes formules dans le monde juif seront interprétées comme des preuves de saducéisme<sup>64</sup> – ou bien parce qu'elles affirment ne pas croire en une survie individuelle après la mort ou bien. « Si les dieux bienheureux gouvernaient les hommes avec discernement », proclame une épitaphe

---

<sup>57</sup> IA, 245 : « Harnouphis hiéroglyphate de l'Égypte, et Terentius Pricus. À la déesse qui apparaît (*epiphanei*) ». L'inscription devait donc accompagner une offrande, à la suite d'une vision (L. Beaurin, 2013, p. 250-251, qui donne d'autres exemples d'inscriptions isiaques « *ex visu* »). Aquilée était le quartier général de Marc Aurèle pendant la guerre contre les barbares du Danube. La ville comprenait un sanctuaire consacré à Isis, et tout un quartier portait son nom (*ibid.*, p. 359). C'est le seul nom étranger, parmi la trentaine de prêtres d'Isis que nous connaissons pour la partie occidentale de l'Empire, qui ont tous des noms « romains » (*ibid.*, p. 111 ; cf. aussi p. 131). Notons enfin que les archéologues ont mis au jour à Aquilée, au milieu du matériel isiaque, « la représentation d'une ciste mystique et une statuette d'Osiris-Aion qui peuvent être directement mises en relation avec un contexte initiatique » (*ibid.*, p. 278).

<sup>58</sup> Sur cette *philosophia* initiatique, cf. Vesperi 2019, #.

<sup>59</sup> Fowden (1993<sup>2</sup> [1986]), p. 54.

<sup>60</sup> Ahlholm 2017, p. 21-22 et 55-56.

<sup>61</sup> La notice de Bernadette Puech dans le *DPhA* est typique des romans qu'on peut bâtir quand on veut à toute force assimiler à des doctrines et à des convictions philosophiques des lieux communs qu'on rencontre, encore une fois, dans toute la littérature antique : « Les maximes que fit graver sur le tombeau familial, vers le début du IV<sup>e</sup> siècle, ce Grec d'Hadrumète, sont manifestement inspirées par l'épicurisme populaire, même si par ailleurs le dieu qu'elles évoquent est certainement celui des chrétiens, comme le montrent la formule *in pace* ainsi que certains motifs des mosaïques qui recouvraient les tombes. J. Ferguson [...] suppose qu'Héraclamon avait pu se convertir au christianisme après la mort de sa femme, Concordia Exuperantia. »

<sup>62</sup> Sur les inscriptions fascinantes du tombeau de Lambiridi, cf. Carcopino 1922 et l'excellente mise au point de Bernadette Puech, « Urbanilla (Cornelia –) », *Dictionnaire des philosophes antiques*, 2018, vol. VII, p. 86-87 .

<sup>63</sup> Cf. bibliographie donnée dans Cugusi et Sblendorio Cugusi 2019, p. 149-150 (ad n° 70).

<sup>64</sup> Cf. e. g. Flusser 2005 [1997] à propos d'un certain Jason : « Une inscription en grec, trouvée dans le tombeau de cet homme au nom grec, invite les vivants à jouir de la vie. Jason ne pouvait qu'être sadducéen puisqu'il ne croyait pas à l'au-delà » (Flusser renvoie à Rahmani 1967).

métrique de Cappadoce, « chaque homme [respecterait et aimerait] sa femme [toujours davantage] ». Cette sage pensée est classée par Renée Koch-Piettre dans son « dossier épigraphique », sous la rubrique « épitaphes évoquant des thèmes et/ou un lexique épicuriens »<sup>65</sup>. Or la négation de la Providence est un lieu commun de la littérature antique. On la rencontre couramment dans les tragédies, les élégies érotiques, les déclamations, sans qu'il faille y voir autre chose qu'un jeu de langage exprimant le désarroi et l'amertume devant le *ponos* auquel se réduit généralement, dans la littérature grecque, la condition humaine. Il en va de même pour la splendide épigramme apprenant au voyageur qu'« il n'existe pas en Hadès de barque, ni de passeur Charon, ni de gardien Éaque, ni de chien Cerbère ; mais nous tous les morts d'en bas, nous voici os et cendres, absolument rien d'autre »<sup>66</sup> et de la formule « je n'ai pas été, j'ai été, je ne suis plus et je ne m'en soucie pas », souvent abrégé en *n.f.f.n.s.n.c.* Contre l'opinion de la plupart des savants, de Franz Cumont<sup>67</sup> à Paolo Cugusi<sup>68</sup> en passant par John Ferguson<sup>69</sup>, il faut rappeler que la conviction du néant de l'homme après la mort était trop répandue pour qu'on puisse parler ici d'épicurisme<sup>70</sup>. Que l'on interroge Cicéron, Sénèque, Juvénal, Pline l'Ancien, Plutarque : tous nous attestent que personne autour d'eux ne croyait aux Enfers<sup>71</sup>. Lucrèce est un témoignage encore plus probant, puisque, tout en bataillant, en bon épicurien, contre les Enfers, il doit bien reconnaître que personne n'y croit<sup>72</sup>. Il ne peut justifier ses attaques qu'en accusant ses contemporains d'incohérence : tout en n'y croyant pas, ils sacrifient aux morts, ils craignent la mort, etc<sup>73</sup>.

---

<sup>65</sup> Koch-Piettre 2005, 230 (n° 35) = SEG XLVIII, 1800.

<sup>66</sup> Koch-Piettre 2005, 231 (n° 36) = Kaibel 646.

<sup>67</sup> Cumont, F. (2009 [1949] notamment p. 165-168.

<sup>68</sup> Cf. e. g. Cugusi 1996<sup>2</sup>, p. 306 et 322 ; Cugusi et Sblendorio Cugusi 2019, p. 124 (ad n° 35, avec riche bibliographie) ; 149-150 (ad n° 70) ; 153 (ad n° 75).

<sup>69</sup> Ferguson 1990, p. 2320.

<sup>70</sup> En fait, d'une façon générale, il faut remarquer que, ici comme ailleurs, l'épicurisme était une philosophie extrêmement conforme à la représentation générale de l'univers. On le voit parfaitement notamment dans l'anthropomorphisme de ses dieux, et la représentation de leur bonheur, calquée sur Homère.

<sup>71</sup> Cf. les nombreux témoignages recueillis par Cumont (2009 [1949]) p. 163-164.

<sup>72</sup> Lucrèce, III, 41 sq. (éd. Deufert) : *nam quod saepe homines morbos magis esse timendos | infamemque ferunt uitam quam Tartara leti | et se scire animi naturam sanguinis esse | aut etiam uenti, si fert ita forte uoluntas, | nec prosum quicquam nostrae rationis egere.* « Les hommes ont l'habitude de dire que les maladies et une réputation perdue sont plus à craindre que le Tartare et la mort ; et qu'ils savent bien que l'âme n'est rien d'autre que du sang, ou même du vent, selon ce qui leur plaît, et qu'ils n'ont nullement besoin de notre doctrine. »

<sup>73</sup> Lucrèce, III, 45 sq. (éd. Deufert) : *hinc licet aduertat animum magis omnia laudis | iactari causa quam quod res ipsa probetur : | extorres idem patria longeque fugati | conspectu ex hominum, foedati crimine turpi, | omnibus aerumnis adfecti denique, uiuunt ! et quocumque tamen miseri uenere parentant | et nigras mactant pecudes et manibus diuis | inferias mittunt multoque in rebus acerbis | acrius aduertunt animos ad*

Les inscriptions nous obligent également à nous interroger sur l'insertion de la *philosophia* dans la société, *en dehors des écoles* : elles nous font voir par exemple, et on s'en est beaucoup étonné, que plusieurs philosophes épicuriens revêtaient des charges de magistrats et de prêtres<sup>74</sup>. Parfois encore, elles laissent entrevoir des groupes qui ne sont pas nécessairement des écoles. Il en va ainsi par exemple de cette épitaphe campanienne :

*Stallius Gaius has sedes Hauranus tuetur,  
ex Epicureio gaudiuigente choro.*

Gaius Stallius Hauranus veille sur ce séjour

Depuis le chœur à la joie puissante des Épicuriens<sup>75</sup>.

L'épitaphe nous apprend qu'un homme que nous connaissons par ailleurs comme architecte ou entrepreneur de travaux publics, actif à Athènes entre 63 et 51 av. J.-C.<sup>76</sup>, faisait partie d'un groupe d'Épicuriens présent dans la baie de Naples, ce qui n'a rien d'étonnant étant donné ce que nous savons des rapports entre le Jardin et cette région<sup>77</sup>. Mais rien ne nous autorise, ni à en faire un membre du cercle de Philodème ou de Siron, ni à décréter que l'homme « *seems not to have been a serious Epicurean, but one who took the creed as an excuse for a voluptuous life* »<sup>78</sup>. L'inscription, une fois de plus, nous invite à voir que la réalité historique de la philosophie antique était plus riche et complexe que nous ne l'attendrions.

Mon dernier exemple pour illustrer la façon dont l'épigraphie documente l'insertion de la philosophie dans la vie sociale sera une inscription espagnole<sup>79</sup> où l'on voit un sénateur féliciter Marc Aurèle et Commode (alors empereur avec son père) pour avoir limité les prix

---

*religionem*. « Mais voici qui te fera voir que tout cela n'est que vanteries et fanfaronnades, et non pas conviction réelle : car les mêmes hommes, exilés loin de leur patrie et du regard des hommes, souillés d'une accusation infamante, affligés enfin de tous les malheurs, ils vivent ! Et où que les ait conduit leur misère, ils sacrifient aux morts, ils égorgent du bétail noir, ils expédient aux dieux Mânes des victimes consacrées aux Enfers : plus leur sort est dur, plus vivement encore ils tournent leur cœur vers la superstition. » Sur l'incohérence consistant à savoir qu'on ne survit pas à la mort (*quamuis neget ipse | credere se quemquam sibi sensum in morte futurum*) et l'auto-commisération à la pensée qu'on mourra, cf. Lucrèce, III, 870-883.

<sup>74</sup> Haake 2008.

<sup>75</sup> CLE 961 = CIL 10, 2971 = ILS 7781.

<sup>76</sup> IG III 541 = ed. min. II-III 3, 3426 = Dittenberger, OGIS 354. Cf. Courtney 1995, p. 241.

<sup>77</sup> Vesperini 2009.

<sup>78</sup> Courtney 1995, p. 241.

<sup>79</sup> ILS, 5163 = Oliver et Palmer 1955.

des gladiateurs (permettant ainsi aux riches de ne pas trop écorner leur patrimoine, quitte à envoyer plus de gladiateurs au massacre) en abolissant un impôt que le fisc prélevait sur les profits des lanistes<sup>80</sup>. Elle contient à la ligne 25 une expression très intéressante, qui n'a pas retenu l'attention qu'elle mérite. Le sénateur dit en effet qu'en refusant de maintenir (*seruare*) de mauvaises mesures (*male instituta*), Marc Aurèle et Commode (son fils, qui alors règne avec lui) se sont conformés à leur *secta*<sup>81</sup>. Ce mot est toujours automatiquement traduit par « école philosophique »<sup>82</sup>. Je pense que cette interprétation est erronée : l'idée de prendre des décisions politiques en s'inspirant de doctrines philosophiques est à mon sens étrangère à la culture politique romaine. *Secta*, qui vient de *sequor*, « suivre », signifie d'abord « conduite », « mœurs », et « principes présidant à la conduite, aux mœurs ». C'est un sens très courant, qu'on rencontre aussi bien dans les textes littéraires<sup>83</sup> que sur les inscriptions<sup>84</sup>. C'est à mon sens le sens de *secta* ici ; pour garder l'image, on pourra traduire par « ligne » au sens de « ligne politique ». Mais, étant donné que l'interprétation se discute, je verse néanmoins l'inscription à mon dossier.

Enfin, alors que l'historiographie traditionnelle décrit volontiers la philosophie antique comme une discipline semblable aux nôtres, les inscriptions viennent souvent questionner ce paradigme, en brouillant les frontières tracées trop vite par les savants modernes. Ainsi, les historiens de la philosophie antique ne s'occupent pas de la médecine antique et vice versa. Voici pourtant qu'une inscription nous parle du médecin Hortensinus, mort à Rome à 52 ans, et le décrit comme « prodigieux aussi bien dans les discours philosophiques que par son caractère » (έν λόγοις φιλοσόφοις καί ἤθει θαυμαστός)<sup>85</sup>.

---

<sup>80</sup> Sur cet impôt, voir Ville 1981, 275, n. 105. Voir aussi Veyne 2005, 568-569 : « Donc, objectivement, la loi de Marc Aurèle facilitait la mise à mort d'un plus grand nombre de gladiateurs » ou encore Brunt (2013, p. 396, n. 18) : « Cette décision profita aux riches qui donnaient des spectacles de gladiateurs. »

<sup>81</sup> *tamen illi peraeque nequaquam sectae suae congruere arbitrati sunt male instituta servare et quae turpiter servanda esset instituere.*

<sup>82</sup> Cf. e. g. Oliver et Palmer 1955, 341 ; Malitz 1988, 179 et n. 180 ; Brunt 2013, 396.

<sup>83</sup> Cf. e. g. Cicéron, *Verrines*, II, 5, 181 ; *Pour Caelius*, 40 ; Quintilien, III, 8, 38 ; XII, 2, 6 ; Pline le Jeune, *Panegyrique* de Trajan, 45, 4 et 85, 7.

<sup>84</sup> Cf. e. g. CIL, VI, 36027 ; VIII, 1288 ; 1557 ; X, 1784.

<sup>85</sup> IGUR, 835.

Exceptionnel ? Pour nous, peut-être, mais normal pour les Anciens. Il suffit de songer à Galien, à Daphnos d'Éphèse<sup>86</sup>, à Claudius Agathurnus<sup>87</sup>.

De même, nous prétendons distinguer entre philosophes et professionnels des discours : ce sont les « orateurs et sophistes » du précieux recueil de Bernadette Puech. Or dans bien des cas, on a affaire à des personnages qui pourraient parfaitement avoir été des philosophes. Je pense ici par exemple à ce « sage autodidacte » (σοφός αὐτοδίδακτος) nommé Ortyx, qui prétend soumettre à ses *logoi* ses concurrents dans les joutes ; aux inscriptions célébrant un Aelius Métrophanès, ἀξιολογώτατον ἦθει τε φιλοσόφῳ καὶ παιδείᾳ καὶ τοῖς λόγοις διαφέροντα τῶν ἡλικίων)<sup>88</sup>, un Cornutus θεραπετῆρα Μουσῶν καὶ λόγων κοσμήτορα (« père nourricier des Muses et 'embellisseur' des discours »)<sup>89</sup>, un Antiochos d'Aigeai (*PIR*<sup>2</sup> A 730 = Puech n° 10) parce qu'« il a fait montre de ses bonnes mœurs et d'une culture achevée » (ἐπεδείξατο τὰν ἰδίαν κα[λοκαγαθίαν κ]αὶ τὰν ἐν παιδείᾳ τελειότατα). En fait, étant donné que, dès qu'il est question de *logoi* en général, c'est aux *logoi philosophoi* qu'il faut songer, c'est-à-dire aux discours savants, on ne peut exclure qu'aient été également philosophes Basilide et Isidore de Gaza (*FD*, III, 2, 109 = Puech n° 55), dont on célèbre les *logoi* et les mœurs (*èthè*) ; Aulus Mussius Aper (Blümel, n° 94 = Puech n° 16) : διὰ τε τὴν τῶν ἡθῶν ἀμείμητον ἀρετὴν καὶ διὰ τὴν ἐν ῥητορικῇ καὶ ποιητικῇ καὶ τῇ λοιπῇ πάσῃ σοφίᾳ ποικιλωτάτην καὶ ἀσύγκριτον μεγαλοφυειάν. ou encore un certain Ptolémée (Puech n° 229) : εὐνοίας ἔνεκεν τῆς εἰς τὴν πόλιν καὶ ἀρετῆς καὶ τῆς περὶ λόγους ἀσκήσεως.

---

<sup>86</sup> Athénée, I, 1 e. Cf. enfin, dans Athénée (I, 1 e), le portrait de Daphnos d'Éphèse, médecin, ἱερὸς τὴν τέχνην καὶ κατὰ τὰ ἦθη τῶν Ἀκαδημαϊκῶν λόγων οὐ παρέργως ἀπτόμενος. Voir l'index de ses interventions dans l'éd. Gulick, t. VII, p. 403. « Aucune n'offre d'intérêt philosophique particulier », note R. Goulet (*DPhA*, t. II, p. 613).

<sup>87</sup> Suétone, *Vie de Perse*.

<sup>88</sup> *IG* V, 1, 563 = Puech n° 174.

<sup>89</sup> Puech n° 70.

Ahlholm T. (2017), *Philosophers in Stone: Philosophy and self-representation in epigraphy of the Roman Empire*, University of Oxford, Faculty of Classics, Dissertation.

Andurand A. (2013), *Le mythe grec allemand. Histoire d'une affinité élective*, Rennes.

Barnes J. (2002), « Ancient Philosophers » dans G. Clark et T. Rajak (dir.), *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World: Essays in Honour of Miriam Griffin*, Oxford.

Beaurin L. (2013), *Honorer Isis. Les cérémonies isiaques dans les cités de l'Empire romain occidental*, thèse de doctorat, Lille-III [consultable sur internet].

Bernabé A. (2017). « En torno a la φύσις ¿Que entendian los griegos por φυσικός? », *Archai*, 21, p. 39-78.

Bloch M. 1997 [1941], *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris.

Bonnechere P. et Pirenne-Delforge V. (2019), « Réflexions sur la religion grecque antique : comment appréhender le polythéisme? », dans B. Collette- Dučić et al. (dir.), *L'Esprit critique dans l'Antiquité I. Critique et licence dans la Grèce antique*, Paris, p. 57-97.

Brunt P. A. (2013), *Studies in Stoicism*, Oxford.

Carcopino J. (1922), « Le tombeau de Lambiridi et l'hermétisme Africain », *RA*, 15, p. 211-301.

Courtney E. (1995), *Musa Lapidaria: a Selection of Verse Inscriptions*, Atlanta.

Cousin V. (2011), *Souvenirs d'Allemagne. Notes d'un journal de voyage en l'année 1817*, Paris.

Cugusi P. (1996), *Aspetti letterari dei Carmina Latina Epigraphica*, Bologne.

Cugusi P. et Sblendorio Cugusi M. T. (2019), *Carmina latina epigraphica non bücheleriani delle Gallie (CLEGAll)*, Cesena.

Cumont F. (1937), *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles.

Cumont F. 1975 [1947], « The Dura Mithraeum », dans J. R. Hinnels (dir.), *Mithraic Studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, I, Manchester, p. 151-214.

Cumont F. (2009 [1949]), *Lux perpetua*, Milan.

Decker W. et Thuillier J.-P. (2004), *Le Sport dans l'Antiquité. Égypte, Grèce, Rome*, Paris.

Ferguson J. (1990), « Epicureanism under the Roman Empire (revised and supplemented by J. P. Hershbell) », *ANRW II*, 36/4, p. 2257-2327.

Flusser D. (2005 [1997]), *Jésus*, Paris.

Fowden G. (1993<sup>2</sup> [1986]), *The Egyptian Hermes : A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton.

Garin E. (1990 [1959]), *La filosofia come sapere storico*, Bari.

- Ginzburg C. (2019). « Ricordando Carlo Poni. Una rilettura de Il nome e il come » », *Quaderni storici*, 54, 2, p. 246-250.
- Giovacchini J. et al. (2020), « Rapport technique : projet “Carte des philosophes antiques” » [Rapport de recherche] Labex HaStec.
- Goulet R. (2007), « La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs », dans C. D’Ancona (dir.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Leyde-Boston, p. 29-62.
- Goulet R. (2013), « Ancient Philosophers: A First Statistical Survey », dans M. Chase, S. R. L. Clark et M. McGhee (dir.), *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot*, Chichester, p. 10-39.
- Haake M. (2008), « Philosopher and Priest », dans B. Dignas et K. Trampedach (Eds.), *Practitioners of the Divine: Greek Priests and Religious Officials From Homer to Heliodorus*, Washington, p. 145-165.
- Haake M. (2017), « *Dogmata – Praxeis – Doxa*. Philosophes et philosophie au miroir des inscriptions impériales : quelques considérations », dans Vesperini (dir.) (2017), p. 371 à 414.
- Hadot P. (1983), « Préface » au *DPhA*, publié sous la direction de Richard Goulet, t. I, Paris, p. 7-16, repris dans *Études de philosophie ancienne*, 1998, 259-274.
- Hadot H. (2003 [2001]), *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens*, Paris.
- Hahn J. (1989), *Der Philosoph und die Gesellschaft: Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*, Stuttgart.
- Koch-Piettre R. (2005), *Comment peut-on être dieu ? La secte d’Épicure*, Paris.
- Koch-Piettre R. (2009), « Philocratès de Sidon, disciple d’Épicure », dans N. Belayche et S. C. Mimouni (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes »*, Louvain, p. 121-137.
- König-Pralong C. (2016), *Médiévisme philosophique et raison moderne*, Paris.
- Malitz J. (1988), « Philosophie und Politik im frühen Prinzipat », dans H. W. Schmidt, P. Wülfing (dir.), *Antikes Denken – Moderne Schule. Beiträge zu den antiken Grundlagen unseres Denkens*, Heidelberg, p. 151-179.
- Moretti L. (1973/1974), « Erme acefale iscritte, edite e inedite », *ArchClass*, 25/26, p. 464-471.
- Most G. (1987), « Alcman's 'Cosmogonic' Fragment (Fr. 5 Page, 81 Calame) », *CQ*, n. s., 37, 1, p. 1-19.
- Oliver J. H. et Palmer R. E. A. (1955), « *Minutes of an Act of the Roman Senate* », *Hesperia*, p. 320-349.
- Primavesi O. (2002), « Lecteurs antiques et byzantins d’Empédocle. De Zénon à Tzétzès », dans *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ? What is presocratic philosophy ?* [en ligne].
- Puech B. (2002), *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d’époque impériale*, Paris.

- Rahmani L. Y. (1967), « Jason's Tomb », *Israel Exploration Journal*, 17, 2, p. 61-100.
- Savalli I. (1985), « Un astronome caldeo nella Tessaglia ellenistica », *ASNSP*, III, 15-2, p. 539-558.
- Savy P. (2009), « Les débuts de la micro-histoire », *Écrire l'histoire* [En ligne].
- Schneider U. J. (1999), *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Hambourg.
- Sassi M. M. (2005), « Poesie und Kosmogonie : Der Fall Alkman », dans G. Rechenauer, (dir.), *Frühgriechisches Denken*, Göttingen, p. 63-80.
- Smyth J. (2020), « The neoliberal toxic university: Beyond no is not enough and daring to dream a socially just alternative into existence », *Educational Philosophy and Theory*, 52, 7, p. 716-725.
- Vesperini P. (2009), « Que faisaient dans la baie de Naples Pison, Philodème, Virgile et autres Épicuriens romains ? », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, 121/2 (2009), p. 515-543.
- Vesperini P. (2019), *La philosophie antique. Essai d'histoire*, Paris.
- Vesperini P. (2021 a), « Réponse à André Laks », *REA*, 19 novembre 2021 (en ligne).
- Vesperini P. (2021 b), « Philosophie et cultes à mystères : d'une historiographie l'autre », dans N. Belayche et F. Massa (dir.), *Les philosophes et les mystères dans l'Empire romain*, Liège, 2021, p. 29-58.
- Vesperini P., (2022), « Les savoirs et les plaisirs d'un jeune esclave lettré, Pétrone Antigénidès », *CEA*, LIX [En ligne].
- Vesperini P. (dir.) 2017, *Philosophari. Usages romains des savoirs grecs sous la République et sous l'Empire*, Paris.
- Veyne P. (2010<sup>2</sup>) [2007], *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris.
- Ville G. (1981), *La Gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*, Rome.