

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 48 (1998)  
**Heft:** 1

**Artikel:** Études critiques : "la philosophie épicurienne sur pierre"  
**Autor:** Schneider, Jean-Pierre  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381564>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 18.10.2024

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## «LA PHILOSOPHIE ÉPICURIENNE SUR PIERRE» \*

JEAN-PIERRE SCHNEIDER

### Résumé

*A l'occasion de la parution de la traduction française des fragments de l'inscription de l'épicurien Diogène d'Ænoanda, on a jugé bon d'attirer l'attention sur ce texte souvent méconnu en présentant quelques passages significatifs accompagnés de brefs commentaires. On conclut par quelques remarques sur l'ouvrage en question.*

*(...) par le truchement de cette inscription je dis ces <choses> en pensant [agir], sans toutefois agir en politicien, mais en cherchant à montrer que ce qui est utile à <notre> nature, c'est-à-dire l'ataraxie, est la même <chose> pour un <individu> et pour tous.<sup>1</sup>*

En 1884, on découvrit sur le site de la petite cité d'Ænoanda en Lycie (Sud-Ouest de l'Asie Mineure) les premières pierres portant une inscription philosophique qu'on pourra attribuer plus tard à un certain Diogène. La découverte de nouveaux fragments, jusqu'à aujourd'hui, nous permet de juger de l'importance et de l'ampleur – environ 3,25 m. de haut<sup>2</sup> sur pas moins de 80 m. de long – de cette inscription exceptionnelle. C'est à la suite de la publication de

\* A. ETIENNE, D. O'MEARA, *La philosophie épicurienne sur pierre. Les fragments de Diogène d'Ænoanda* (Vestigia – 20), Fribourg/Paris, Éditions universitaires/Cerf, 1996, 137 p.

<sup>1</sup> DIOGÈNE D'ÆNOANDA, fr. 3 I (les traductions de Diogène que je propose ont évidemment profité de la traduction mentionnée ci-dessus et de celle de Smith mentionnée à la note 4 ; les signes diacritiques utilisés sont en général ceux de la traduction Etienne-O'Meara : [ ] mot(s) illisible(s) sur la pierre et restitué(s) par Smith ; [...] lacune ; < > mot(s) ajouté(s) pour la clarté de la traduction ; (...) texte non traduit ici ; cf. aussi fr. 30 I-II : «Nous n'[avons] pas moins [voulu] réaliser [ceci] pour ceux qu'on appelle des étrangers, mais qui ne le sont pas <en réalité>. C'est que, par rapport à chaque section de la terre, il y a une patrie pour l'un, une autre pour un autre, mais que, par rapport à la totalité de ce monde, toute la terre forme une seule patrie pour tous <les hommes> et le monde est <pour eux> une seule maison.» Sur cette forme de cosmopolitisme, cf. les remarques de SMITH (1993), p. 139-140 [pour la référence précise, cf. ma note 4].

<sup>2</sup> Cf. SMITH (1993), p. 92. Dans leur introduction (p. 13), les auteurs de la traduction française indiquent «près de 4 m.». Il s'agit sans doute de la hauteur du mur lui-même.

l'édition critique de ces fragments par Martin Ferguson Smith<sup>3</sup> que A. Etienne et D. O'Meara publient leur traduction, avec introduction, notes, bibliographie sélective et index<sup>4</sup>.

Il s'agit d'une inscription monumentale gravée peut-être autour de 120 ap. J.-C.<sup>5</sup> sur le mur d'un portique de la cité par un citoyen sans doute aisé, âgé et malade. Diogène est un philosophe épicurien qui, au crépuscule de sa vie, veut transmettre publiquement le message salvateur d'Épicure.

L'inscription comporte plusieurs textes de nature différente : principalement un abrégé de la physique épicurienne (comprenant aussi des considérations d'épistémologie) et un abrégé d'éthique, formant ensemble un compendium de la philosophie épicurienne, un écrit sur la vieillesse, plusieurs lettres, dont l'une ou l'autre peut être attribuée à Épicure. On y trouve aussi une série de maximes épicuriennes, dont la plupart figurent parmi les *Maximes capitales* d'Épicure (cinq maximes sont nouvelles, mais très fragmentaires).

Les fragments découverts, souvent très mutilés, ne bouleversent pas notre compréhension de l'épicurisme, mais développent certains points de doctrine sans parallèle exact dans nos sources : sur la façon correcte de représenter les dieux en sculpture (fr. 19, col. II), sur la conception d'une société utopique (fr. 56)<sup>6</sup>, sur les explications possibles de la grêle (fr. 99), sur la vieillesse (frs 137-179), sur la tripartition de la relation cause-effet établie en fonction du temps, appliquée à la cause efficiente du plaisir : ce qui est surtout remarquable ici, c'est l'affirmation que la cause peut être postérieure à son effet, comme lorsque nous ressentons du plaisir à l'idée de la bonne réputation que nous laisserons après notre mort (fr. 33). De plus, Diogène nous laisse un témoignage sur la théorie du *clinamen* absente des restes de l'œuvre d'Épicure (fr. 54). On y trouve aussi, comme le relèvent à juste titre les auteurs (p. 19),

<sup>3</sup> M. F. SMITH, *Diogenes of Oinoanda, The Epicurean Inscription* (with introduction, translation and notes), Napoli, Bibliopolis, 1993, 660 p. [= SMITH (1993)].

<sup>4</sup> Grâce à l'obligeance de M.F. Smith, les traducteurs ont pu profiter de quelques nouvelles lectures (celles-ci intéressent surtout les frs : 72 ; 74 ; 116 ; 129 ; 152), publiées maintenant dans M.F. SMITH, *The Philosophical Inscription of Diogenes of Oinoanda* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Tituli Asiae Minoris, Ergänzungsband 20), Wien, 1996 (cette nouvelle édition s'adresse plutôt aux épigraphistes ; elle contient, en plus du texte, des dessins et des descriptions précises des pierres et nombre de photographies) [= SMITH (1996)]. Signalons encore une publication postérieure à la traduction française : P. GORDON, *Epicurus in Lycia. The Second-Century World of Diogenes of Oinoanda*, Univ. of Michigan Press, Ann Arbor, 1996, 140 p.

<sup>5</sup> Mais il ne semble pas impossible de faire remonter la date de l'inscription à la seconde moitié du 1<sup>er</sup> s. av. J.-C. Une datation autour de 30 av. J.-C. se fonde sur l'identification du Karos mentionné au fr. 122 avec Lucrèce (*Titus Lucretius Carus*) ; cf. en dernier lieu, L. CANFORA, «Thaumasios Karos», in G. GIANNANTONI, M. GIGANTE (éds), *Epicureismo greco e romano* (Atti del congresso internazionale Napoli, 19-26 maggio 1993), Napoli, 1996, t. II, p. 969-975.

<sup>6</sup> Sur cette utopie, dont un trait remarquable est la suppression de l'esclavage, si la restitution de Smith en II 1 est correcte, cf. SMITH (1993), p. 140-141 et ETIENNE-O'MEARA, p. 101, n. 2 au fr. 56.

de beaux textes sur le cosmopolitisme de Diogène et sur sa philanthropie qui s'étend non seulement à ses conci...toyens, mais aussi aux étrangers (frs 2 ; 3 et la note 13, p. 78 ; 119) et aux générations futures (fr. 3 IV-V ; cf. aussi fr. 116)<sup>7</sup>.

Avant de proposer quelques remarques critiques sur la traduction française des fragments et sur les notes qui l'accompagnent, nous voudrions, à titre d'exemple et sans prétendre épuiser les richesses de ce texte, attirer l'attention sur quelques passages de l'inscription. En effet, faute d'une traduction française intégrale, cette inscription n'a pas encore joui de toute l'attention qu'elle mérite, du moins en dehors des milieux spécialisés.

Nous citerons pour commencer un passage de l'introduction à la physique par quoi le visiteur devait sans doute commencer sa lecture. En bon médecin des âmes, l'auteur y formule son diagnostic et propose la médication appropriée (fr. 3 IV-VI) :

Puisque (...) la plupart <des hommes>, comme en <temps de> peste, sont malades en commun à cause de la fausse opinion <qu'ils ont> sur les choses, – qu'ils <le> deviennent toujours plus nombreux (c'est que, par imitation réciproque, ils se transmettent la maladie comme des moutons), – qu'il [est] juste d'aider [aussi] ceux qui viendront [après] nous (car eux aussi sont des nôtres, même s'ils ne sont pas encore nés), et de plus, – qu'il est vraiment digne de l'amour qu'on porte aux hommes (φιλόανθρωπον) de venir aussi au secours<sup>8</sup> des étrangers de passage ; puisque donc les secours <qu'apporte> notre écrit concernent un plus grand nombre <de personnes><sup>9</sup>, j'ai voulu, en me servant de ce portique (στοά!), mettre en commun les [remèdes] de salut dont nous-mêmes avons fait [complètement] l'expérience. En effet, nous nous sommes libérés [des] craintes [qui nous tenaient] sans raison, et, parmi les peines (λύπαι), celles qui sont vides, nous les avons retranchées entièrement, tandis que celles qui sont naturelles, nous les avons réduites à vraiment peu <de chose>, après avoir rendu leur intensité toute petite [...

Toujours dans la partie consacrée à la physique, on est surpris de voir Aristote rangé parmi les sceptiques : «Aristote et ceux qui tiennent en honneur la même école qu'Aristote affirment que rien n'est objet de science» (fr. 5 I-II)<sup>10</sup>. Si l'on ne veut pas accuser Diogène d'ignorance, on invoquera «une

<sup>7</sup> Le caractère exceptionnel de cette inscription a retenu l'attention de nombreux savants depuis sa découverte. La bibliographie en est donc volumineuse ; on consultera SMITH (1993), p. 19-32.

<sup>8</sup> Le verbe grec est ἐπικουρεῖν ; l'auteur suggérait d'emblée au lecteur qu'Épicure (Ἐπίκουρος) était le secours attendu.

<sup>9</sup> Le comparatif oppose la majorité malade à un nombre restreint de personnes, pour lesquelles un traitement personnalisé aurait été possible (cf. col. III).

<sup>10</sup> Ἀριστοτέλης (...) καὶ οἱ τὸν αὐτὸν Ἀριστοτέλει νομί[ζ]οντες περίπατον οὐδὲν ἐπιστητὸν φασι εἶναι. Nous comprenons perivpaton dans le sens, bien attesté, par exemple, chez l'épicurien Philodème, d'école philosophique en général (notons que la lecture νομίζοντες n'est pas absolument sûre) ; la traduction Etienne-O'Meara sonne étrangement : «Aristote (...) et ceux qui acceptent la même doctrine péripatéticienne que lui».

tradition inhérente au criticisme épicurien» (Etienne-O'Meara, p. 81, s'appuyant sur Smith (1993), p. 128-130). Comme la sensation, pour le Stagirite, n'atteint que le particulier et qu'il n'y a pas pour lui de science du particulier, un épicurien pouvait en conclure, de son point de vue, qu'il n'y a pas de science possible<sup>11</sup>. Quoi qu'il en soit de ce point, la critique du scepticisme qui suit mérite d'être relevée (le sceptique justifiait sa position en invoquant la rapidité du flux de toutes choses qui échappent ainsi à notre appréhension) : «De fait, [ceux qui défendent] cette opinion n'[auraient jamais] pu dire – et c'est précisément de tels [énoncés qu'ils profèrent] –, qu'[à un moment donné] ceci est [blanc], cela est noir, et qu'[à un autre moment] ceci n'est pas [blanc], cela n'est pas noir, [s']ils [n']avaient eu [auparavant] la connaissance<sup>12</sup> (ἤδεισαν) de la [nature] du blanc et de celle du noir.» (fr. 5 III)

Dans le fr. 16 appartenant encore à l'abrégé sur la physique, Diogène présente, dans un passage concernant les dieux, la thèse de Protagoras, qu'il identifie à un athéisme dans le raisonnement suivant (fr. 16 II-III) :

<Protagoras> affirma qu'il ne savait pas si les dieux existaient. Or, cela revient à dire qu'il savait qu'ils n'existaient pas. En effet, s'il avait opposé à la première expression «ni non plus qu'ils n'existaient pas»<sup>13</sup>, [peut-être] ne serait-il pas loin de tenir <là> une [périphrase] qui [ne] le ferait [pas passer] pour [éliminer] complètement les dieux. Mais [il a dit] «... qu'ils existaient», [mais non] «... qu'ils n'existaient pas».

Du point de vue logique, il est surprenant de voir Diogène réduire d'emblée la formulation de la thèse (prétendue) de Protagoras à une formulation dogmatique niant l'existence des dieux. Du point de vue doxographique, il est remarquable que ce soit précisément la formulation corrigée par Diogène qui nous a été transmise par la tradition<sup>14</sup> comme la thèse de Protagoras (aussi, comme dans le cas de l'Aristote sceptique, peut-on voir ici un argument traditionnel au sein de l'école épicurienne). On peut envisager la possibilité que l'argument de Diogène s'appuie sur la thèse sceptique traditionnelle, selon laquelle toute «affirmation» doit se faire sous la double forme «x n'est pas plus

<sup>11</sup> Une justification proche de celle que je propose a été défendue par G.N. HOFFMAN, *Diogenes of Oenoanda : A Commentary* (Dissertation, University of Minnesota, 1976, p. 189 (cité par SMITH (1993), p. 129). Pour d'autres interprétations, cf. SMITH (1993), p. 128-130.

<sup>12</sup> Cette connaissance préalable est pour un épicurien la «prénotion» (provlyhi") formée, grâce à la mémoire, par des expériences singulières répétées (cf. DIOGÈNE LAËRCE, X 33).

<sup>13</sup> Pour que la proposition composée soit symétrique, Diogène aurait dû dire «ni non plus s'ils n'existaient pas».

<sup>14</sup> PROTAGORAS, B 4 (D.-K. = Diogène Laërce, IX 51 et Eusèbe, *P. E.* XIV 3, 7) : «A propos des dieux, je ne peux savoir ni qu'ils existent ni qu'ils n'existent pas».

<sup>15</sup> Cf. ARISTOCLÈS DE MESSINE (I<sup>er</sup> s. av. - I<sup>er</sup> s. ap.), *ap.* EUSÈBE, *P. E.* XIV 18, 3 ; SEXTUS EMPIRICUS, *Hyp. Pyrrh.* I 188-190 (sur le οὐ μᾶλλον) et 192 (sur l'ἀφασία) ; Diogène Laërce IX 76.

qu'il n'est pas» ou «ni  $x$  est ni  $x$  n'est pas»<sup>15</sup>. Quoi qu'il en soit, comme le relèvent nos deux traducteurs<sup>16</sup> à la suite de Smith (1993, p. 131), «sur le plan pratique l'affirmation de l'agnosticisme équivaut», pour un épicurien, «à celle de l'athéisme»<sup>17</sup>.

Dans le passage suivant, emprunté à l'abrégé d'éthique, on pourra se rendre compte de la difficulté qu'il y a à interpréter un fragment dont le contexte est indéterminé. En effet, s'agit-il d'une discussion sur la crainte ( $\phi\acute{o}\beta\omicron\varsigma$ ) de la mort – comme semble le suggérer le premier exemple donné –, ou sur la crainte des dieux?<sup>18</sup> ou même sur la crainte en général?<sup>19</sup>

... Mais en réalité] cette crainte est [tantôt] claire tantôt obscure. Elle est claire lorsque nous fuyons quelque chose <qui est> manifestement [un mal] comme le feu, craignant, par lui, de trouver la mort ; elle est obscure lorsque, [étant] installée et [cachée] dans <notre> nature, tandis que la pensée est occupée [à] autre <chose>, [elle ... (fr. 35)

Il semble bien s'agir ici d'une distinction psychologique portant sur deux manifestations de la crainte, l'une naturelle et justifiée – parce que fondée sur la prénotion –, l'autre vaine ou vide et nécessitant d'être extirpée comme non rationnelle.

Enfin, nous donnons le fragment où Diogène invoque la théorie du *clinamen*. Rappelons que cette doctrine traditionnelle de l'épicurisme avait pour fin de supprimer le déterminisme absolu (soulignons que le passage appartient à l'abrégé de l'éthique, fr. 54).

...], et [il n'est pas possible] d'échapper à la [nécessité]<sup>20</sup> [...7 lignes ...]. Par conséquent, une fois que la divination [est supprimée], quel autre indice <de l'existence> du destin ( $\epsilon\acute{\iota}\mu\alpha\rho\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ ) subsiste-t-il? Si quelqu'un veut recourir à l'argument de Démocrite en affirmant que les atomes n'ont aucun mouvement libre ( $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\acute{\epsilon}\rho\alpha$ ), parce qu'ils se heurtent les uns contre les autres, et que, par là, il apparaît que toutes <choses> se meuvent sous la contrainte de la nécessité ( $\kappa\alpha\tau\eta\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\varsigma$ ), nous lui répondrons : «[Ne] sais-tu [pas], qui que tu sois, qu'il y a aussi dans les atomes un certain mouvement libre que Démocrite, lui, n'a pas découvert, mais qu'Épicure a amené à la lumière, qui est <un mouvement> de déclinaison, comme il le montre à partir des phénomènes?» Mais voici le plus important : <si> on croit au destin, toute admonestation comme toute réprimande sont abolies et [on] ne [peut] pas même [punir justement] les méchants [...

<sup>16</sup> *Op. cit.*, fr. 16, n. 5, p. 87.

<sup>17</sup> Le chrétien Eusèbe relève que Protagoras «s'était fait une réputation d'athée» ( $\alpha\theta\epsilon\omicron\nu\ \epsilon\kappa\tau\acute{\eta}\sigma\alpha\tau\omicron\ \delta\acute{o}\xi\alpha\nu$  P. E. XIV 3, 7).

<sup>18</sup> Cette deuxième hypothèse reçoit la faveur de SMITH (1993).

<sup>19</sup> Le démonstratif («cette crainte») peut, sans doute, renvoyer à un traitement général de la crainte exposé dans ce qui précédait.

<sup>20</sup> Le contexte manque, mais il est clair que Diogène critique une doctrine adverse (sans doute celle des stoïciens).

Il est certain que l'argument contre la mantique, dont nous n'avons que la conclusion, visait les stoïciens<sup>21</sup>. Pour ces derniers, la croyance en la validité des prédictions et la doctrine de l'εἰμαρμένη conçue comme un enchaînement infini de causes étaient solidaires<sup>22</sup>, au point qu'il suffisait à leurs adversaires de mettre en cause la pertinence de cette croyance pour rendre caduque la doctrine du destin tout entière. Pour donner alors un fondement positif à la responsabilité morale, Diogène, à la suite d'Épicure, fait appel à un mouvement physique spontané des atomes, qui peut se répéter indéfiniment, la παρέγκλισις (ou le *clinamen* de Lucrèce). Les épicuriens cherchent par là à échapper au déterminisme mécaniste de Démocrite à qui ils avaient emprunté la théorie atomiste. Notons que, si la critique contre le destin des stoïciens (et contre la divination) avait été inaugurée par Épicure<sup>23</sup>, celle-ci ira se renforçant sous l'Empire<sup>24</sup>, aussi bien chez les épicuriens que dans les autres écoles, comme on le voit par le traité *Sur le destin* (vers 200) du péripatéticien Alexandre d'Aphrodise<sup>25</sup>.

Comme on a pu s'en rendre compte, il était urgent de publier une traduction française annotée de ce texte, dont la difficulté ne tient d'ailleurs pas seulement à l'état fragmentaire dans lequel il nous est parvenu. Nous devons donc une grande reconnaissance aux deux traducteurs pour ce travail difficile et nécessaire. Dans ce qui suit, je présenterai quelques critiques, qui ne doivent toutefois pas faire oublier qu'il ne s'agit pas là d'un travail de pure érudition, mais d'un ouvrage destiné à un assez large public (la connaissance du grec n'est pas requise).

L'usage des parenthèses *carrées* pour marquer les passages, mots ou phrases, perdus sur la pierre, mais que le contexte suggère, et des parenthèses *pointues* pour signaler les adjonctions exigées par le français, manque souvent

<sup>21</sup> Dans les restes de l'œuvre d'Épicure nous n'avons que peu de traces de cette critique : cf. fr. 15 (p. 168) Arrighetti. On peut toutefois s'en faire une idée par la critique qu'en faisait l'académicien Carnéade (cf. D. AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque*, Louvain, 1945, p. 46-49).

<sup>22</sup> Cf. SVF II 939-944 (la section est intitulée par von Arnim «Vaticinatio probat fati necessitatem»).

<sup>23</sup> Dans sa liste des œuvres d'Épicure, Diogène Laërce (X 28) mentionne un traité *Sur le destin*. Cf. aussi ÉPICURE, *Lettre à Ménécée* 133-134.

<sup>24</sup> Cf. D. AMAND, *Op. cit.* p. 116 : «C'est au deuxième siècle de notre ère que la lutte contre la doctrine de l'εἰμαρμένη atteint son plus haut point de violence dans les écoles philosophiques opposées au Portique.»

<sup>25</sup> On peut aussi mentionner : l'épicurien (non orthodoxe) Diogénien (sans doute du II<sup>e</sup> s.), dont Eusèbe nous a conservé sa critique du destin selon Chrysippe (Eus. *P. E.* IV 3 ; VI 8) ; le cynique Œnomaüs (II<sup>e</sup> s. ?), dont des passages importants de ses *Charlatans démasqués* ont été conservés également par Eusèbe (cf. J. HAMMERSTAEDT, *Die Orakelkritik des Kynikers Œnomaüs*, Frankfurt am Main, 1988) ; Lucien (II<sup>e</sup> s.), en particulier dans son dialogue *Zeus réfuté*.

de précision et de rigueur <sup>26</sup>. D'autre part, contrairement au choix explicite fait par les auteurs, il eût été précieux de noter approximativement la longueur des lacunes (ou seulement des plus longues) ; le lecteur ne peut en effet pas toujours distinguer les cas où il ne manque qu'un mot de ceux où une dizaine de lignes sont perdues, à moins d'avoir sous les yeux l'édition de Smith.

Cela nous amène d'ailleurs à une critique plus générale : souvent, pour la compréhension du texte, le recours à l'édition anglaise s'avère indispensable. En effet, la traduction de certains fragments ne se comprend pas, ou mal, si on ne se réfère pas aux restitutions proposées <sup>27</sup> – parfois avec trop d'audace <sup>28</sup>, il est vrai – par l'éditeur anglais et que les traducteurs ont choisi souvent, par une prudence quelquefois excessive, de ne pas traduire (cf. par exemple frs : 20 I [il faut supposer une négation ou une expression négative commandant la première phrase] ; 56 [la note 1 présuppose qu'on ait sous les yeux l'édition de Smith] ; 66 <sup>29</sup> ; 67 ; 69 [d'autant plus difficile à comprendre que «émiettées» doit se rapporter à «simulacres»] ; 116 [notons en particulier : τὰ τοσαῦτα ὑμῖν ἐλιθοποιήσαμεν γράμματα «nous avons transformé en pierres («a touch of humour» dit Smith) un si grand nombre de lettres» ; d'autre part (note 3), il est peu probable que τὰ τοσαῦτα γράμματα renvoie aux lettres (= missives) <sup>30</sup>] ; 125 I).

Parfois, une trop grande littéralité nuit à la clarté (cf. par exemple, frs : 10 IV «les visions ... n'ont pas de sensations et de faculté de raisonnement» ; *ibid.* ce n'est pas tant de la «joie» [εὐφροσύνη, terme désignant les plaisirs dits cinétiques, cf. p. 121, n. 3 au fr. 153] que nous procure la relation sexuelle, que «du plaisir»).

On relèvera aussi quelques impropriétés linguistiques qui gênent la compréhension : *e. g.* frs : 8 «dissoutes» non «dissolues» ; 9 V «ceux-là» reprend «les méthodes critiques» ; 15 III «qu'ils soient» non «qu'ils sont» ; 16 III «ou bien Protagoras exprime ...» non «soit ...» ; 17 III «faisant monter Triptolème sur un chariot» non «montant Triptolème ...» ; 20 I «ceci» non «cela» ; 34 VI

<sup>26</sup> Notons toutefois que, outre le fait que l'usage de nombreux signes diacritiques ne rend pas la lecture aisée, comme on a pu s'en rendre compte, il est illusoire d'espérer atteindre à une précision absolue dans ce domaine, en particulier dans l'emploi des parenthèses carrées : que faire dans les cas, fréquents, où seule une partie d'un mot est lisible sur la pierre ? Quel que soit le système que l'on adopte, le recours au texte original et à son appareil critique est nécessaire pour une étude plus approfondie. Il eût été aussi utile de distinguer les alinéas introduits par les traducteurs de ceux figurant sur la pierre (en particulier là où Diogène sépare par ce moyen deux maximes [frs 97-116]).

<sup>27</sup> Dans un cas au moins, les traducteurs semblent traduire un texte différent de celui édité par SMITH (1993) : fr. 16 III 3-11 («[mais puisqu'il disait] ...» (cf. appareil critique de SMITH [1993]).

<sup>28</sup> D'ailleurs, dans l'édition de 1996, qui s'adresse plutôt à des épigraphistes, l'éditeur a renoncé aux restitutions les plus sujettes à caution.

<sup>29</sup> Dans la dernière phrase, «ou bien» traduit le texte de SMITH (1996), l'hypothétique («si») n'est pas justifié et après «une» ajouter «seule terre» ou «terre unique».

<sup>30</sup> Cf. SMITH (1993), «letters» = l'ensemble des caractères gravés ou bien l'écrit dans sa totalité.



«ces <affections> causes de trouble» non «ces troublantes affections» (*idem*, p. 70 I) ; 60 II «profane» non «laïque». <sup>31</sup>

La traduction de τὰ ὑποπτά (fr. 35 «soupçons») et de ἡ ὑποψία (fr. 15 III «suppositions») devrait être corrigée en fonction de la note aux frs 76-78 (p. 107) ; ὑποψία signifie plutôt «crainte» dans le contexte épicurien. Au fr. 74, πημαίνει doit être passif, l'actif étant transitif («pourquoi souffres-tu» ou «pourquoi es-tu affecté [physiquement]») <sup>32</sup>. On peut encore se demander si l'expression κατάλληλά ἐστι θεία φροντίδι («considérons maintenant si la situation des hommes) est conçue à leur convenance par la providence divine» (fr. 21 III), malgré la formule similaire du fr. 20 III, ne devrait pas être traduite : «... s'accorde avec une sollicitude divine».

Des sous-titres auraient sans doute facilité la lecture (cf. par exemple les «synopsis» que Smith (1993) fait figurer, pour chacun des textes, avant ses notes).

D'autre part, on aurait aimé que les notes, riches en références épicuriennes, s'attachent parfois davantage à expliciter l'argument <sup>33</sup>, par exemple, fr. 15 III : on aimerait mieux comprendre ce qui distingue les «visions évidentes» (φάσματα ἐναργῆ ; sans doute à propos des dieux) de celles dont l'âme se fait une opinion «non vérifiée et fausse» (ἀνέλεγκτον καὶ ψευδῆ ; fr. 9 V) ; faut-il faire appel au critère de vérité appelé φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας («appréhension immédiate de la pensée» [cf. p. 73, n. 1] ou plus précisément «appréhension immédiate des images par la pensée») ? Même remarque pour les frs : 16 ; 30 III ; 35 ; 67 ; 125 II.

Relevons cependant que, au-delà des critiques que nous avons formulées, l'ouvrage mérite d'être lu et médité : il s'agit d'un texte remarquable, non seulement par son contenu doctrinal – et les nombreuses références indiquées en notes par les auteurs invitent à un voyage instructif à travers tout l'épicurisme –, mais aussi par la confiance sereine dont il témoigne dans l'efficacité de l'activité philosophique.

<sup>31</sup> Pour d'autres ambiguïtés, cf. p. 86, n. 7 : «[les ἄδηλα] sont des phénomènes pour lesquels on ne peut envisager qu'une seule explication», pour dire que ces phénomènes sont susceptibles de recevoir plusieurs explications ; p. 121, n. 2 au fr. 153 : les «désirs vains» (κεναὶ ἐπιθυμίαι), opposés aux «désirs naturels», sont dits «sans objet», or, l'exemple donné (le désir de l'or) laisse entendre qu'ils sont vains ou vides, parce qu'ils n'ont pas de limite et ne peuvent jamais être comblés.

<sup>32</sup> SMITH (1993), il est vrai, s'est trompé lui aussi (corrigé dans SMITH [1996]).

<sup>33</sup> Cela était d'autant plus nécessaire que l'édition de SMITH (1993) pêche largement sur ce point.