
Penser les fondements de l'éthique sociale dans les deux derniers siècles de la République romaine

Carlos Lévy

Abstract. The purpose of this article is to analyze how the reflection on the origins of the civilization was developed in Rome, at the end of the Republic, in a city where during centuries, nobody tried to go beyond this point of absolute origin that was the foundation of the Vrbs. In order to explore not only Cicero's philosophic reflection, but also his rhetorical texts, especially the *De inuentione*, which contains at the beginning of its first book a very interesting explanatory myth both on the birth civilization, and on the evolution of human institutions. Before Cicero, the satiric poet Lucilius had tried to give a Roman adaptation of the Stoic social naturalism, by depriving it of its universalist ambition and Lucretius had an extremely deep reflection of the evolution of the selfish instinct which characterizes the human beings as all the living beings, towards forms more and more sophisticated of sociability. We evoke also a Roman peculiarity in the expression of the social *oikeiôsis*. All this shows the density and the variety of the Roman thought on society at the end of the Republic.

Keywords: Cicero, Lucilius, Lucretius, *oikeiôsis*, origins of society, Roman philosophy, Stoicism.

Rome, dès ses origines, sut mettre en place des institutions politiques qui, après la chute des rois, s'articulèrent en une *res publica* suffisamment solide pour conquérir progressivement l'Italie, puis le monde méditerranéen. Il lui fallut plus de temps cependant pour penser le politique, ce qu'elle fit en s'appuyant sur une connaissance de plus en plus approfondie de la philosophie grecque, mais sans renoncer pour autant à sa spécificité. C'est cet itinéraire que nous souhaitons retracer ici dans ses grandes lignes, en nous appuyant à l'occasion sur des textes parfois peu connus, mais dont la prise en compte nous semble nécessaire pour éviter une présentation trop abstraite d'un processus complexe auquel nous devons une partie au moins de notre vocabulaire et de notre pensée politiques.

1. Lucilius ou dire le bien

Nous commencerons par un poète peu connu qui ne semble pas avoir sa place dans une étude sur la philosophie romaine, dont il fut pourtant l'un des grands précurseurs¹. Cet auteur satirique fut à la fois un *gentleman farmer*

d'une remarquable rapacité, un défenseur de la tradition romaine, malgré son refus de s'engager dans la vie politique, et un amateur éclairé du monde philosophique². Fréquentant et le néo-académicien Clitomaque et le stoïcien Panétius, il commença à frayer la voie qui devait être plus tard celle de Cicéron, lequel le cite assez souvent. Il s'agissait de maintenir une distance critique à l'égard des doctrines philosophiques, tout en affirmant les valeurs éthiques de l'action, même si les moyens pour fonder celles-ci en théorie manquaient. De ce point de vue, le fragment sur la vertu présente un intérêt particulier, puisqu'il s'agit à la fois de définir une axiologie et de présenter une vision structurée du monde. Voici la traduction que nous en proposons³ :

La vertu, Albinus, c'est de savoir s'acquitter entièrement du prix correspondant à la vraie valeur des choses qui nous environnent et grâce auxquelles nous vivons. La vertu, c'est de savoir ce que chaque chose comporte pour l'homme, la vertu c'est de savoir ce qui pour l'homme est juste, utile, moralement beau, quels sont les biens et aussi quels sont les maux, ce qui est inutile, honteux, moralement laid. La vertu, c'est de pouvoir attribuer leur prix aux richesses, la vertu c'est de donner à l'honneur ce qui lui est réellement dû, c'est d'être l'ennemi public et privé des mauvaises gens et des mauvaises mœurs et, inversement, être le défenseur des hommes de bien et des bonnes mœurs, leur avoir en grande estime, leur vouloir du bien, vivre amicalement avec eux. En outre, c'est de placer en premier l'intérêt de la patrie, ensuite celui des parents, en troisième et en dernier lieu le nôtre.

Ce fragment nous a été transmis par Lactance qui affirme non sans raison : « Tout ce qu'habituellement on fait entrer dans la définition de la vertu, Lucilius le rassemble et le transcrit en quelques vers⁴ ». Nous n'insisterons pas sur la présence dans ces vers de références aux éthiques stoïcienne et péripatéticienne, elles sont patentes. De toute évidence, Lucilius a voulu apprendre à ses concitoyens à penser le devoir, à partir du concept d'échange, cette *amoibè* quasiment absente de Platon, mais que le Stagirite d'abord, les philosophes du Portique ensuite, ont voulu installer au cœur de leur réflexion sur l'éthique⁵. Son coup de génie fut d'utiliser le vocabulaire simple, concret des échanges tels qu'ils pouvaient s'effectuer sur les marchés romains pour accéder à l'idée de valeur morale. Dans le même temps, il faisait des choix terminologiques qui devaient marquer définitivement le vocabulaire philosophique latin. Il n'allait pas de soi de choisir *honestum* pour exprimer la beauté morale en soi, ce *kalon* que les stoïciens notamment avaient proclamé être le bien absolu,

celui qui n'a besoin ni des biens extérieurs ni de ceux du corps pour rendre le sage en tout point comparable à un dieu. Il y a là un glissement dont on ne dira jamais assez l'importance, puisqu'il privilégie le champ de la sociabilité comme étant par définition celui de l'éthique. Cette orientation apparaît tout particulièrement dans le vers où il est question de l'honneur, valeur sociale suprême à cette époque, comme l'a montré le beau livre de Mathieu Jacotot⁶. La vertu c'est donc aussi de savoir attribuer à l'honneur sa vraie valeur, l'expression *res ipsa* invitant à ne pas s'arrêter aux conventions sociales. La vertu pour Lucilius est nécessairement sociale, mais que faut-il entendre par « société » ? On remarquera que le poète reprend implicitement la structuration stoïcienne de celle-ci en cercles concentriques, expression de ce qu'on appelle l'*oikeiôsis* sociale⁷. Nous n'en donnerons ici qu'une version simplifiée. Au centre, position qu'il occupe dès sa naissance, le sujet lui-même, ensuite un premier cercle, qui est celui des parents et de la famille, puis celui de la patrie et enfin celui de l'humanité dans sa totalité. Or, on remarquera que Lucilius ne mentionne pas ce dernier cercle. En fait, il inverse le mouvement, commence par ce qui est pour lui le plus précieux, à savoir la patrie, puis passe aux parents et finalement à l'individu lui-même. On peut en tirer deux conclusions. Contrairement à ce que l'on trouve chez les stoïciens dans leur description de l'*oikeiôsis* comme adaptation, dès la naissance, de l'être vivant, de n'importe quel être vivant, à l'ordre naturel, Lucilius ne prétend pas donner une génétique de la société qui serait aussi celle de l'éthique. Il n'évoque pas non plus ni l'enfant ni l'animal, laissant donc de côté cette unité du vivant à l'intérieur de laquelle les stoïciens subsumaient la distinction, pour eux fondamentale, entre les êtres rationnels et ceux qui sont dépourvus de raison. Il fait donc prévaloir une axiologie dogmatiquement affirmée, qui porte en elle la structure, mutilée, de l'*oikeiôsis* sociale stoïcienne, mais qui ne prétend pas trouver de justification ailleurs qu'en elle-même, autrement dit dans une parole qui dit souverainement ce qui est bien et ce qui est mal.

2. Le De inuentione et l'irruption du mythe

Entre le fragment lucilien sur la vertu et la préface du premier livre du *De inuentione*, écrit autour de 86 av. J.-C., la pensée romaine sur les fondements de la société et du politique semble être restée en sommeil. Ce premier traité cicéronien, consacré à la première partie de la rhétorique, eut un destin à beaucoup d'égards étrange. Cicéron lui-même le reniera dix années plus tard, le présentant comme des cahiers d'écolier hâtivement écrits par un *puer aut adulescentulus*⁸, mais cela n'empêcha pas l'œuvre de jouer un rôle majeur au Moyen Âge, où elle fut la référence obligée en matière de rhétorique. Les deux préfaces du *De inuentione* furent selon nous fortement influencées par l'enseignement de Philon de Larissa, dernier scholarque de l'Académie, exilé à Rome, dont Cicéron suivit l'enseignement. Étrangement pour celui qui avait en charge la tradition platonicienne, Philon enseignait, à des moments différents, la philosophie mais aussi la rhétorique, dans le détail des causes particulières⁹. Le

but du premier *proemium* cicéronien était de montrer que la rhétorique et la philosophie, si elles étaient utilisées indépendamment l'une de l'autre, ne pouvaient conduire qu'à la catastrophe. Le texte, qui se veut être une « thèse », autrement dit un sujet général sur lequel il faut discuter de manière contradictoire, commence par donner un tableau effrayant de l'humanité primitive. Les hommes, nous est-il dit, vivaient alors comme des bêtes, sans religion, ni institutions, ni éthique, description que l'on dirait tirée de quelque œuvre sophistique. Celui qui va les tirer de cette pitoyable situation est un personnage qualifié de *magnus et sapiens uir*, un homme donc à la fois « grand » et « savant » qui, conscient de ce que l'esprit humain recelait comme virtualités, rassembla ses semblables dans un même lieu et leur enseigna tout ce qui est utile moralement beau¹⁰. Rien ne nous est dit sur la provenance de cet homme, ni sur l'origine de son exceptionnalité. Remarquons simplement qu'il est défini par ses qualités morales, et non par ses qualités oratoires. C'est simplement après que Cicéron ajoute sa conviction personnelle (*mihi quidem uidetur*), à savoir qu'un tel changement dans l'histoire de l'humanité n'aurait jamais pu être réalisé par une sagesse dépourvue d'éloquence, puisque le passage de l'état sauvage à la civilisation exigeait une entreprise de persuasion. Nous avons eu l'occasion de montrer ailleurs que la mise en scène cicéronienne de cette mutation n'a aucun équivalent exact dans les textes grecs¹¹. L'hypothèse d'une source isocratique, que privilégient beaucoup de chercheurs, ne nous semble pas être recevable. Sans prétendre entrer dans une étude de sources qui n'a pas sa place ici, il convient de rappeler que pour Isocrate, qui associe beaucoup plus étroitement que ne le fait Cicéron, les fonctions communicatives et axiologiques du logos, il n'y a pas d'homme providentiel à qui reviendrait le mérite d'avoir créé la civilisation. La civilisation, c'est dans son *Nicochlès*, le logos dans l'actualisation naturelle de toutes ses virtualités. Chez Cicéron, sans le *magnus et sapiens uir* jamais l'état sauvage de l'humanité n'aurait été dépassé. Nous avons là le premier signe de l'insatisfaction cicéronienne devant un concept de nature, omniprésent dans les doctrines hellénistiques, mais qu'il ne perçoit pas comme pouvant être auto-suffisant. Il lui faut cette dose de transcendance qui est celle du mystère de cet homme venu de nulle part et dont l'intervention change tout. De manière d'ailleurs provisoire, puisque le mélange instable que constituent la parole de communication et la parole éthique représente à ses yeux la menace toujours présente d'un retour à la sauvagerie originelle. Et face à celle-ci Cicéron dénonce la tentation chez les penseurs de s'isoler dans le monde de la réflexion en se désintéressant des affaires de la cité. La vie théorique, chez Cicéron, est toujours une tentation, jamais une solution¹².

3. L'épicurisme et son expression lucrétienne

Nous voici arrivés au milieu du I^{er} siècle avant notre ère, sans qu'aucun penseur romain n'ait entrepris de penser véritablement le politique. Plus surprenant encore, alors que les paradigmes de l'enfant et de l'animal dominant les éthiques hellénistiques, ils ne semblent pas avoir encore

pénétré la société romaine. Et, alors qu'on s'attendrait à voir apparaître un naturalisme politique fort, c'est le contraire que l'on va trouver chez Lucrèce. Le premier grand penseur qu'ait enfanté cette Rome que l'on imagine plutôt, non sans raison, comme toujours hantée par la question du pouvoir, est quelqu'un qui, tout en assumant un naturalisme intégral, tenta de détacher celui-ci du politique.

L'épicurisme, doctrine de l'indéterminisme et du refus de la nature providentielle a élaboré une pensée de la société, dans laquelle nous ne devrions normalement ne trouver aucune référence à un quelconque instinct social, puisque l'existence de celui-ci impliquerait un projet de la *fusus* antérieur à l'expérience et structurant celle-ci, ce qui serait rigoureusement en contradiction avec la pensée du Maître. Mais, par ailleurs, on a trop souvent tendance à oublier que ces doctrines antiques que nous imaginons comme immuables ont duré plusieurs siècles et qu'elles ont connu des mutations. Nous essaierons donc de déterminer si l'épicurisme a réussi à tenir le pari qu'il s'était imposé d'expliquer la naissance de la société, la formation des cités sans jamais se référer à un principe ni transcendant ni de rationalité immanente.

Comme paradigme de l'instinct social, en tout cas dans la pensée antique, nous prendrons ici la théorie stoïcienne de la sociabilité, telle est qu'elle est définie par Cicéron dans le *De finibus*¹³ : « C'est la nature qui crée l'amour des parents pour leurs enfants, mobile initial qui a servi de point de départ à cette union, dont nous suivons les progrès, de genre humain en société ». Pourquoi avoir choisi d'évoquer ici le stoïcisme, alors que nous sommes en train d'aborder l'épicurisme ? Parce que l'on s'accorde à reconnaître que c'est le Portique qui donna sa forme systématique à la théorie de l'*oikeiōsis*, constituant ainsi un cadre théorique que d'autres naturalismes, et en particulier l'épicurisme, adoptèrent au moins partiellement¹⁴.

Ce témoignage, qui expose donc les principes de l'*oikeiōsis* sociale stoïcienne¹⁵, peut être ainsi résumé :

– Il existe en l'homme une capacité à aimer l'autre (et cela va de la non-indifférence jusqu'au sacrifice) pour lui-même et non par intérêt personnel. L'amour des parents pour les enfants est la forme primitive de cette pulsion, à partir de laquelle dérivent les différents cercles de la sociabilité.

– Cette tendance est partiellement auto-référentielle, puisqu'elle renvoie à un ordre naturel rationnel dont le sujet est lui-même un élément.

– Alors qu'il n'existe aucune *communitas* entre l'homme et l'animal, étant donné que le premier est pourvu du *logos* qui manque au second, certains animaux au moins possèdent des éléments de sociabilité, comme si la dynamique de l'*oikeiōsis* sociale était présente en eux, mais à l'état d'ébauche uniquement. L'*oikeiōsis* individuelle, celle de l'adaptation de l'être vivant à sa propre nature, est commune à tout le règne de la vie. Y a-t-il donc la sinon une faille, du moins une fissure dans le système ? Pas nécessairement, si l'on admet que Chrysippe, dans le célèbre exemple du chien, reconnaissait chez l'animal, par nature *alogon*, des formes pratiques de rationalité¹⁶.

Mais, dans l'épicurisme, ce qui est inné, ce n'est pas la sociabilité ainsi définie, c'est la recherche du plaisir. Contentons-nous de rappeler la *Lettre à Ménécée*¹⁷ :

Et c'est pour cette raison que nous disons que le plaisir est le principe et la fin de la vie bienheureuse. Car c'est lui que nous avons reconnu comme le bien premier et congénital, c'est en lui que nous trouvons le principe de tout choix et de tout refus, et c'est à lui que nous aboutissons en jugeant tout bien d'après l'affection comme critère.

Encore faut-il préciser que le terme *συγγενικὸν* doit être ici interprété comme signifiant « qui se manifeste dès la naissance » et non comme « présent avant même la naissance ». La recherche du plaisir elle-même ne renvoie pas à une force transcendante, elle résulte de la configuration des atomes et du fait que certaines formations atomiques provoquent la souffrance tandis que d'autres génèrent la volupté¹⁸. Cette primauté du plaisir suscite une question : comment expliquer la naissance de la société si l'homme, semblable en cela à tous les animaux, n'est qu'un être pour le plaisir ? Dès l'Antiquité, on a contesté très fortement l'idée que la sociabilité puisse être construite sur un tel fondement¹⁹ et, de nos jours, toute une tradition exégétique s'est efforcée de démontrer, de manière plus ou moins nuancée, que l'épicurisme a dû recourir, pour expliquer la société humaine, à une référence à la nature qui ne se réduit pas au principe de plaisir. Elle a été récemment réélaboree avec une grande prudence par K. Algra²⁰, pour qui il y aurait dans l'épicurisme « l'équivalent », et il insiste lui-même sur l'importance de ce terme, de l'*οἰκειώσις* stoïcienne. Cette *οἰκειώσις* épicurienne différerait de celle du Portique sur deux points²¹ :

– elle serait non-instinctive, au sens de présente dès la naissance, puisqu'elle résulterait de l'habitude, concept qui n'est pas en contradiction avec les dogmes fondamentaux du stoïcisme ;

– elle n'aurait pas la dynamique universaliste du modèle stoïcien.

Cette étude, très argumentée, permet de poser une question qui est pour nous centrale : pouvons-nous considérer comme acquis qu'il existe dans l'épicurisme un autre élément que le plaisir/intérêt dans la construction de la sociabilité ? Pour ce faire, nous analyserons l'origine de la société, sous ses diverses formulations épicuriennes.

Nous commencerons par deux témoignages essentiels qui permettent d'approfondir la différence entre stoïcisme et épicurisme sur la question de l'*οἰκειώσις*. Le premier est un texte de Démétrius Lacon, qui montre à quel point les épicuriens ont tenu à se différencier de l'*οἰκειώσις* stoïcienne. Il figure dans les fragments ce philosophe épicurien, édités par E. Puglia en 1988, et il est d'une incontestable clarté, se référant de surcroît explicitement à la pensée du Maître²² : « mais il n'existe pas par nature d'affection (*στοργή*) à l'égard des enfants, puisque ce n'est pas nécessairement (*κατηναγκασμένως*) que les hommes aiment (*στέργουσι*) leur progéniture ». L'adverbe *κατηναγκασμένως* est très rare en grec²³, il signifie « nécessairement » et il vise donc le caractère universel de la règle de l'*οἰκειώσις*, telle qu'elle était formulée par les stoïciens. Pour les épicuriens, les parents n'aiment leurs enfants que parce qu'ils trouvent du plaisir à les aimer. Cela est confirmé, de manière humoristique, par Cicéron dans une lettre à Atticus où il se réjouit de ce que son ami, en contradiction avec l'épicurisme qu'il professe, reconnaisse qu'il éprouve une affection naturelle à

l'égard de sa petite fille²⁴ : « Ta chère fillette fait tes délices ? J'en suis ravi, tout comme je me réjouis de ce que tu reconnais qu'il existe un *instinct parental*. Car s'il n'en est pas ainsi, il ne peut y avoir d'association naturelle de l'homme à l'homme ». Dans la suite de ce même paragraphe, Cicéron se réfère explicitement à deux autres philosophes, Lucius Saufeius et surtout Patron, scholarque du Jardin, à qui il reproche avec beaucoup de véhémence de professer une doctrine égoïste (*omnia ad se referant*) et de ne pas comprendre la différence entre un *callidus* et un *bonus uir*. On ne saurait être plus explicite.

Bien plus complexe, en revanche, est le second texte, dont la source est un passage d'Hermarque inséré dans le premier livre du *De abstinentia* de Porphyre et qui a fait l'objet de nombreuses exégèses dans le détail desquelles nous n'entrerons pas ici²⁵. Porphyre, se référant aux disciples d'Épicure, commence par raconter que les anciens législateurs, après avoir étudié la vie des hommes en société et leurs rapports mutuels, qualifièrent de sacrilège le meurtre d'un être humain et lui appliquèrent des peines exceptionnelles. Dans la suite du texte, l'explication de cette décision comporte deux aspects :

– Tout d'abord un argument présenté comme hypothétique et secondaire²⁶ : « peut-être une familiarité naturelle entre les hommes, due à la similitude de leur aspect extérieur, était-elle là pour empêcher de détruire ce genre d'être vivant avec autant de facilité que ceux dont la destruction est admise. » Les législateurs auraient donc « peut-être » tenu compte également, pour justifier la différence entre le meurtre d'un homme et celui d'un animal, d'une certaine parenté naturelle entre les hommes, du fait de l'identité de leur forme et de leur esprit.

– À cela s'ajoute une raison, qualifiée de « principale » et plus en accord avec l'orthodoxie épicurienne : l'homicide aurait été interdit par ces législateurs en raison du danger que cela faisait courir à l'organisation de la société²⁷ : « Néanmoins, dans leur esprit, la principale raison de l'indignation soulevée par cet acte et de sa réputation sacrilège, c'est qu'il n'était pas conforme à l'intérêt global de la vie organisée ». On notera ici que, dans une pensée dont on dit souvent, non sans raison, qu'elle prônait l'apolitisme, le législateur devient la figure de la sagesse lorsqu'elle est appliquée au politique.

La première clause, avec notamment l'emploi du terme *οἰκείωσις*, généralement considéré comme un marqueur stoïcien, est particulièrement surprenante, si bien qu'on serait tenté de la considérer comme une intervention de Porphyre qui aurait tenu à atténuer par cette formulation l'énoncé de la position utilitariste épicurienne²⁸. Cependant, dans la mesure où rien n'interdit absolument de lire l'ensemble de ce texte comme la transcription littérale d'un passage d'Hermarque, il convient de se demander quel sens pourrait bien avoir cette première clause au cas où elle aurait été bien écrite par cet épicurien. De ce point de vue, il n'est pas inutile de remarquer que le corps humain n'est pas, pour les épicuriens non plus, un corps vivant comme les autres. Dans le *De natura deorum*²⁹, Velléius, pour justifier la représentation anthropomorphique des dieux, pose la question suivante : « quelle disposition des membres, quelle conformation des traits, quel aspect, quelle forme peut être plus belle que celle des hommes ? » Hermarque lui aussi semble avoir insisté sur

cet anthropomorphisme, allant même jusqu'à affirmer que les dieux non seulement respirent et parlent, mais qu'ils conversent entre eux en grec, ou en tout cas une langue apparentée au grec, puisque cette langue, dit-il, est celle des savants³⁰. Certes ni la beauté du corps, ni cette rationalité ne résultent d'une quelconque finalité providentielle. Néanmoins, il serait peu satisfaisant, dans la logique même du système épicurien, que l'inévitable prise en compte sensorielle et intellectuelle de ces singularités fût sans aucune conséquence pratique. Tuer un homme apparaissait aux législateurs comme un acte spécifique, à la fois par l'identité entre la forme de l'assassin et celle de la victime et, au moins implicitement, par le fait que cette forme était jugée comme la plus belle. Quand on regarde donc ce texte, on note que l'*οἰκείωσις* dont il est fait état entre les hommes n'a rien du caractère général de la notion stoïcienne. Elle est limitée et différentielle, puisqu'à la différence du dogme stoïcien, elle ne se réfère pas au grand ensemble des êtres vivants. Elle n'a rien d'une pulsion de vie, elle n'a d'autre conséquence que l'interdiction de tuer un être humain comme on tue un animal. En ce sens, elle est le contraire de la pulsion stoïcienne : cette dernière programme, informe l'expérience, alors que dans le texte d'Hermarque, l'*οἰκείωσις* n'est, si notre analyse est exacte, que la transcription de l'expérience, une transcription qui ne va jamais au-delà des perceptions initiales. En d'autres termes, l'*οἰκείωσις* stoïcienne n'a pas à être justifiée, elle est ce dont tout découle dans le domaine de l'éthique, tandis que celle dont il est fait état dans le texte de Porphyre apparaît comme la conséquence d'un état de fait, à savoir l'identité de la forme chez tous les êtres humains. Rien donc dans le témoignage de Porphyre ne va à l'encontre du dogme épicurien qui privilégie l'intérêt personnel dans la fondation de la société.

Beaucoup plus opaque, en revanche, est la *Sentence Vaticane* 61, que nous citerons ici en grec, tant l'établissement du texte est important pour son interprétation : Καλλίστη καὶ ἡ τῶν πλησίον ὄψις τῆς πρώτης συγγενείας ὁμοιοσύνης ἢ καὶ πολλὴν εἰς τοῦτο ποιουμένην σπουδὴν³¹. Il y a dans ce texte d'importantes difficultés de compréhension qui ont amené certains éditeurs, à la suite de Diano³², à corriger *συγγενείας* en *συγγενήσεως*, ce qui constitue une correction en apparence satisfaisante. En effet, dans ce cas, le texte doit être traduit ainsi : « la vue des proches est très belle, lorsque la première rencontre [...] crée l'harmonie ou également un grand élan vers cette harmonie ». Il est tentant de penser qu'il est fait allusion ici à une sorte de coup de foudre philosophique, comme celui dont il est question dans la *Vie d'Épicure*³³, à propos d'un personnage que l'état du manuscrit rend difficile à identifier : « à partir du moment où il connut cet homme, il ne s'éloigna plus de lui ». On peut cependant remarquer qu'il serait plus logique dans ce cas d'avoir des participes à l'aoriste dans la *Sentence*. En revanche, si l'on garde le texte des manuscrits, l'interprétation philosophique est, nous semble-t-il, difficile, mais non désespérée, et surtout plus intéressante du point de vue de la doctrine : « il est très beau de voir ceux qui nous sont proches, lorsque les liens premiers de parenté sont harmonieux ou encore constituent une forte stimulation vers cette harmonie³⁴ ». En ce qui

concerne le génitif absolu, on doit se demander comment il convient de le traduire ici : le sens causal évoquerait un invraisemblable instinct social, il est donc préférable de lui donner une nuance temporelle. Le compilateur des *Sentences vaticanes* paraît, en tout cas, avoir compris qu'il s'agit des liens de parenté, car la *Sentence* suivante concerne les relations entre les parents et les enfants, et, plus exactement, les cas où l'accord n'existe pas entre eux. Il nous semble, sans sous-estimer les difficultés exégétiques que nous avons mises en évidence, que pour comprendre la *Sentence* 61, il faut lui restituer une tonalité polémique, en la comparant à ce que disaient les stoïciens. Énumérant les différents types de la *φιλία* stoïcienne, Stobée évoque la *φιλία συγγενική*, autrement dit l'affection naturelle entre gens d'une même famille³⁵. Pour les stoïciens, la parenté implique une affection naturelle. Or, dans le texte d'Épicure, la *συγγένεια* n'induit pas une *φιλία συγγενική*, elle est génératrice d'entente, où en tout cas, elle incite à aller vers cette *ὁμόνοια* dont rien n'empêche de penser qu'elle repose sur le principe d'intérêt réciproque, et non sur la référence à un ordre naturel.

Essayons d'approfondir ce point en nous reportant à Lucrèce. Le cinquième livre du *De rerum natura* montre que les épicuriens n'ont jamais nié la relation de tendresse qui peut exister entre parents et enfants :

1017...*puerique parentum
blanditiis facile ingenium fregere superbum.*

(et enfin, les enfants n'eurent pas de mal, eux, à force de caresses, à briser des parents le fier tempérament)

Cette tendresse peut-elle être comprise sans référence à l'intérêt ? Comment s'insère-t-elle dans la conception lucrétienne de la naissance de la société ?

On sait que le long passage qui raconte la naissance de la société³⁶ comporte des moments assez nettement individualisés. Nous reprendrons ici, pour la clarté de l'exposé, le découpage proposé par B. Manuwald, même s'il peut être critiqué sur le fait qu'il présente comme une structure quasiment géométrique un ensemble auquel l'art de Lucrèce confère une remarquable fluidité³⁷. La première va des v. 925 à 1010 et raconte l'état de nature dans lequel les hommes primitifs, solides et durs, mais ignorant toute technique et tentant de survivre dans un environnement dangereux, étaient incapables d'envisager le bien commun, la coutume ou la loi. La troisième, v. 1105-1457, décrit l'établissement d'institutions politiques et juridiques fondées sur l'intérêt et les rapports de forces. Tout cela n'est pas sans présenter quelques points communs avec la tradition sophistique qui raconte la naissance de la société à partir d'un état de nature qui n'a rien d'idyllique. Ce qui est, en revanche, plus difficile à définir, c'est le statut de la deuxième phase, v. 1011-1104, dans laquelle apparaissent les premières formes de sociabilité :

c'est à ce moment-là, d'une part, qu'ils se mirent à lier amitié entre voisins, brûlant du mutuel désir de ne pas se léser ni se faire mal, et qu'ils se confièrent également le soin des femmes, des enfants, en se faisant savoir par des balbutiements du geste et de la voix d'avoir, chacun d'entre eux, les faibles en pitié³⁸.

C'est précisément dans cette phase que certains interprètes ont voulu voir apparaître des éléments indépendants du plaisir et du calcul réfléchi. Dans le commentaire d'Ernout-Robin, il est même écrit, à propos de la naissance du *foedus* dont il est question au vers 1025 (*sed bona magnaue pars seruabat foedera caste*)³⁹ :

à la base de cet accord il y a donc un sentiment, non un calcul réfléchi. Cet aspect sentimental de la doctrine de Lucrèce et la nature du sentiment allégué par lui distinguent cette doctrine et de celle d'Épicure et de celle de Diodore.

Algra, qui se situe dans cette tradition, parle « d'une sorte de souci de l'autre se développant naturellement, bien qu'il soit évident que ce souci de l'autre est limité à la famille et aux proches voisins⁴⁰ ». Une lacune très malencontreuse après le vers 1012, à l'endroit crucial pour la compréhension du passage, rend certes impossible toute certitude. Néanmoins nous sommes en désaccord avec ce type d'interprétation. D'abord, en ce qui concerne la relation à Épicure, la mention du regard porté sur la descendance : *prolemque ex se uidere creatam*, rappelle l'ὄψις de la *Sentence* 61 et nous semble aller dans le sens de la fidélité de Lucrèce à Épicure dans ce passage aussi. Ensuite, nous croyons que c'est le texte de Lucrèce lui-même qui nous permet d'éviter l'hypothèse d'un sentimentalisme lucrétien.

La première phase décrit une humanité qui, de manière extrêmement fruste et, pour tout dire, vitaliste se conduit en fonction du principe épicurien : rechercher le plaisir, fuir la souffrance. L'alternative qui gouvernera la suite, violence ou pacte, sur fond de recherche du plaisir, est déjà présente dans l'évocation de ce qui régit les rapports sexuels de ces êtres primitifs⁴¹ :

*conciliabat enim uel mutua quamque cupido
uel uiolenta uiri uis atque impensa libido
uel pretium, glandes, atque arbita uel pira lecta*

(Chacune cédaient au désir mutuel, ou au désir pressant et à la violence de l'homme, ou bien encore à une récompense, des arrousures, des glands ou des poires choisies.)

Ces êtres primitifs sont, comme tous les êtres vivants, à la recherche du plaisir, lequel peut résulter d'un désir commun, ou bien être recherché par la violence ou encore acquis par le pacte rudimentaire que représente l'achat. L'expérience qui, pour les hommes comme pour les combinaisons d'atomes, conjugue les formes éphémères et les formes plus durables, celles qui expriment l'existence de *foedera naturae*⁴², fait progressivement connaître des plaisirs nouveaux liés soit à l'évolution technique (le feu, les huttes, les vêtements), soit à la prise de conscience des plaisirs liés à la parenté. Contrairement à ce que semble affirmer Cicéron dans la lettre à Atticus que nous avons évoquée, les épicuriens n'ont jamais dit que les parents sont insensibles à leurs enfants. Ce qu'ils affirment, c'est que, lorsque les parents aiment leurs enfants – et cela n'a rien d'automatique – c'est parce que ceux-ci sont pour eux une source de plaisir. Ce qu'ils soutiennent aussi, c'est que ce plaisir, parce qu'il n'est pas inhérent à la nature humaine, ne pouvait être découvert qu'au terme d'une évolution matérielle. De ce fait, il apparaît comme

un plaisir second, et en ce sens supérieur, puisqu'il demande un minimum de raffinement dans la vie pour pouvoir être perçu. S'il n'y avait pas eu la découverte accidentelle du feu, si les hommes n'avaient pas appris au cours de leurs errances à construire des demeures, si l'utilisation de peaux de bêtes comme vêtements ne leur avait pas révélé le plaisir de ne plus avoir froid, les parents n'aimeraient pas leurs enfants comme beaucoup d'entre eux les aiment. Telle est la conclusion, dérangeante, mais dans la parfaite logique d'une pensée matérialiste, à laquelle Lucrèce conduit son lecteur. L'histoire de l'humanité est d'abord celle des plaisirs que peut éprouver l'homme et, en raison de cette interaction entre histoire et plaisir, à partir de ces nouveaux plaisirs, la situation de violence dans lesquels ils apparaissent n'est plus supportable telle quelle. Il nous semble donc que le passage de la violence originelle à l'état institutionnel ne nécessite pas le recours à des éléments non conformes à l'orthodoxie épicurienne. À la fin du livre V, Lucrèce résumant sa vision de l'histoire de l'humanité, dit à propos des agréments matériels de la vie⁴³ (*praemia, delicias quoque uitae*) :

c'est l'usage et les expériences qu'en même temps faisait l'inlassable pensée, qui, insensiblement, au gré de l'avancée prudente de l'esprit, aux hommes l'enseignèrent.

L'expérience n'est pas programmée par un quelconque destin, mais elle n'est pas non plus indifférenciée, elle se structure constamment selon le principe de recherche du plaisir et de fuite de ce qui lui est contraire. Les inventions constitutives du progrès technique sont génératrices des formes que prend la société, ce qui n'empêche pas l'homme d'avoir à déterminer son accès au bonheur, à la fois dans le sage calcul rationnel des plaisirs et dans la sociabilité privilégiée qui est celle de l'amitié.

Avant d'en arriver à cette notion, nous dirons un mot encore en ce qui concerne *Sentence maîtresse*, 39, dans laquelle Algra a cru pouvoir trouver un équivalent des fameux cercles concentriques de l'*οἰκείωσις* stoïcienne :

Celui qui a le mieux contrôlé les éléments de trouble qui viennent du dehors, celui-là s'est fait un allié de ce qui peut l'être et de ce qui ne peut l'être, au moins il ne se l'est pas aliéné ; quant à tout ce vis-à-vis de quoi il n'a pas même eu un tel pouvoir, il a cessé d'avoir des relations avec, et il a écarté de sa vie tout ce qu'il lui était avantageux de traiter ainsi⁴⁴.

Pour Algra, il y aurait dans cette maxime l'établissement de degrés d'appropriation, allant de l'indifférence à l'alliance, en passant par la non-inimitié. Il faut cependant remarquer que le neutre utilisé par Épicure montre que nous ne sommes pas dans le seul domaine de la sociabilité, mais bien dans celui de la relation au monde d'une manière générale, objets et sujets confondus. *ὀμόφυλα* et *ἀλλόφυλά* peuvent, même en grec classique, être pris dans un sens métaphorique et n'impliquent nullement par eux-mêmes qu'il s'agisse de sujets humains. S'il fallait absolument trouver un équivalent – très partiel – dans le stoïcisme, c'est plutôt du côté des distinctions axiologiques qu'il faudrait le chercher. Il n'y a donc dans cette maxime aucune allusion, même très lointaine à une sociabilité instinctive. Le philosophe épicurien, à la différence du stoïcien dont le canevas est en quelque sorte préparé

par une nature providentielle, construit lui-même son monde, en réduisant les facteurs de trouble et en favorisant tout ce qui est avantageux pour lui, autrement dit générateur de plaisir.

4. La sociabilité stoïcienne

Nous ne reviendrons pas ici sur la théorie stoïcienne de l'*οἰκείωσις*, dont nous avons déjà présenté les grandes lignes. Sur la conception stoïcienne du politique, nous renvoyons au beau livre de Valéry Laurand⁴⁵. Nous nous contenterons donc ici de formuler quelques remarques sur la manière dont la conception que se faisait le Portique de la justice a évolué dans le passage du monde grec au monde romain.

Si l'on en croit Porphyre⁴⁶, et il n'y a aucune raison de mettre en doute son témoignage, pour les stoïciens, la justice a son origine dans l'*οἰκειῶσις*. Dans ce passage, la relativité en quelque sorte inhérente à la sensation, sans laquelle il ne pourrait y avoir d'adaptation, est contrebalancée par l'intégration de l'individu dans un programme de portée universelle. C'est ce qu'exprime remarquablement Sénèque dans sa lettre 121, qui est la plus complète expression en latin de la théorie de la *conciliatio*⁴⁷, terme par lequel Cicéron avait choisi de rendre *οἰκειῶσις*⁴⁸ : « ainsi la constitution de chacun a beau passer par des états différents, l'intérêt de chacun pour sa constitution reste le même ; ce n'est pas à un enfant, un jeune homme, un vieillard, c'est moi-même que la nature me recommande ». Ce qui va nous intéresser ici particulièrement, c'est comment ce mouvement d'adaptation à soi-même et à autrui, pour lequel les stoïciens, les fondateurs en tout cas, n'avaient jamais employé le terme de *philia*, va devenir en latin, une pulsion d'amour.

Notre premier texte se trouve dans le traité que Plutarque a consacré aux contradictions des stoïciens⁴⁹ :

Et au premier livre de son traité *Sur la justice*, il dit que les animaux également ont un lien d'appropriation avec leur progéniture, en accord avec les besoins de celle-ci (*συμμέτρως τῇ χρείᾳ τῶν ἐκγόνων ὀκειῶσθαι πρὸς αὐτά, πλὴν τῶν ἰχθύων*), sauf dans le cas des poissons, dont les embryons se nourrissent par eux-mêmes.

D. Babut, dans son remarquable commentaire, écrit à ce sujet⁵⁰ : « On retrouve donc là le formidable paradoxe d'une doctrine qui affirme le caractère naturel d'une morale prenant le contrepied de la morale naturelle ou spontanée de tout être. » Néanmoins, nous pensons que cette critique serait plus appropriée si Chrysippe, dont Plutarque rapporte le propos, avait parlé de l'amour des êtres vivants pour leur progéniture, or ce n'est pas le cas. Ce que nous est dit, c'est qu'il y a de la part des parents à l'égard de leurs enfants un phénomène de *reconnaissance* d'une identité naturelle, de toute évidence à l'intérieur d'un système où les appropriations individuelles, loin de s'opposer, s'articulent en un système rationnel. L'organisation parfaitement rationnelle du monde par la Providence, qui ne peut apparaître qu'en fin de parcours, au terme de l'itinéraire philosophique, est déjà intuitivement, immédiatement présente dans la relation à soi-même et dans la relation à autrui. Tous les êtres vivants sont dans une

relation d'*oikeiōsis* à soi-même, quelques animaux ont des débuts de sociabilité, mais seul l'être humain, précisément parce qu'il est rationnel, dans son principe, a une fonction providentielle, le plus souvent bien mal assumée, par rapport à soi et par rapport aux autres. Il est intéressant que, dans le moyen platonisme, le *Commentaire anonyme du Théétète* attaquera le concept stoïcien d'*oikeiōsis* en la traitant de pulsion différentielle, ce qui revenait à l'assimiler à *philia*, mais en feignant d'ignorer qu'elle ne prenait son sens que dans le contexte d'un système dont elle était elle-même l'expression privilégiée⁵¹.

Si l'on admet cette interprétation, on comprend mieux ce que voulait dire le scholarque stoïcien lorsqu'il disait, ce qui lui valut beaucoup de sarcasmes, que « nous acquérons dès notre naissance un lien d'appropriation avec nous-mêmes et avec les parties de nous-mêmes, puis avec notre progéniture⁵² ». L'éthique de l'*oikeiōsis* était fondée sur le souci d'éviter les contradictions auxquelles menait celle de la *philia*, tout particulièrement celle entre égoïsme et altruisme. L'*oikeiōsis* n'est ni égoïste ni altruiste, elle est reconnaissance de la place qui est dévolue à chacun dans le programme universel de la nature. La principale difficulté dans l'interprétation de ce concept vient de ce que précisément le concept d'amour a été réinjecté dans un système qui avait pour vocation de l'exclure, en tout cas à cette place-là. Il convient, pour s'en convaincre, de comparer les textes suivants :

– Diog. Laërce VII, 85⁵³ :

L'impulsion première que possède l'être vivant vise, dit-il, à se conserver soi-même, du fait que la nature dès l'origine l'approprie (à soi-même), comme le dit Chrysippe au premier livre de son traité *Sur les fins*, quand il dit que pour tout être vivant l'objet qui lui est propre est sa propre constitution et la conscience qu'il a de celle-ci. Il ne serait pas vraisemblable en effet que (la nature) ait rendu l'être vivant étranger (à soi-même), ni qu'après l'avait fait elle ne l'ait rendu ni étranger ni approprié (à soi-même).

Le verbe important ici est *τηρεῖν*, à la fois protéger et conserver. À la différence de la *philia*, il ne peut être compris que par référence à une nature qui nous met en charge de nous-mêmes et, par extension, de ceux qui naissent de nous. La nature délègue une responsabilité première à l'être vivant, alors même qu'il n'est pas encore en état d'en prendre conscience. L'ordre naturel ne peut se maintenir que si chacun respecte la place qui lui est assignée à l'intérieur de cette structure universelle.

– Cicéron, *Fin.* III, 16⁵⁴ :

Ceux, reprit-il, dont je suis la doctrine, prétendent que dès qu'un être animé est né (car c'est par là qu'il faut commencer), il a spontanément de l'attachement pour lui-même, qu'il est recommandé à lui-même pour se conserver et aimer sa constitution ainsi que ce qui lui est propre à conserver cette constitution ; qu'au contraire, il répugne à l'anéantissement et à tout ce qui pourrait amener l'anéantissement.

Cicéron commence par exposer la théorie de l'*oikeiōsis* en respectant à la lettre la théorie stoïcienne, autrement dit en conservant grâce aux deux verbes *conciliari et commendari* l'idée d'une adaptation à la nature individuelle programmée par la nature universelle. Il est vrai que, tout

de suite après, intervient le verbe *diligere* que le traducteur a rendu par « aimer », traduction peut-être inévitable mais qu'il faut doublement nuancer. Tout d'abord, *diligere* n'est pas un synonyme parfait de *amo*, il signifie étymologiquement privilégier dans un choix, et donc par la suite « aimer ». Mais surtout, il a pour complément non pas « soi-même », mais *suum statum eaque quae conservantia eius status*, expression qui, par la répétition du nom *status* renvoie précisément à l'idée d'une organisation naturelle dans laquelle l'individu doit s'insérer. On peut remarquer toutefois que l'Arpinate aurait pu utiliser, comme le fera plus tard Sénèque, le verbe *tuere*⁵⁵, lequel correspond parfaitement à *τηρεῖν*, ce qui aurait évité toute ambiguïté.

– Cicéron, *Fin.*, V, 24⁵⁶ :

Tout être animé s'aime lui-même et, dès sa naissance, agit de façon à se conserver, parce que la première tendance dont l'ait doté la nature pour la protection de son existence est une tendance à se conserver et à être dans les meilleures conditions qui soient <pour lui>, les meilleures conditions conformes à la nature.

Dans ce texte, Pison, porte-parole de l'Ancienne Académie, expose la théorie de l'*oikeiōsis*, telle que l'avait reformulée Antiochus d'Ascalon. Or celui-ci avait revendiqué pour l'Ancienne Académie et le Lycée l'invention de l'*oikeiōsis*. Il apparaît tout de suite que le principe n'est plus l'intégration dans l'ordre naturel mais l'amour de soi, dont l'intégration dans l'ordre naturel n'est que l'expression. Ce que les stoïciens avaient précisément cherché à éviter ressurgit ici, à l'initiative d'un Péripatéticien, mais à l'intérieur même du cadre défini par le Portique.

– Aulu-Gelle, *Noct. Att.*, XII, 5, 7⁵⁷ :

[...] l'amour de nous-même et l'affection que nous nous portons (*amorem nostri et caritatem*), de telle sorte que rien ne nous est plus cher et plus important que nous-mêmes.

Le mouvement esquissé par Cicéron se trouve ici accentué et l'on parvient à l'idée, exprimée sans ambiguïté que la pulsion naturelle est essentiellement égoïste, ce qui revient à penser le politique en termes d'intérêts contradictoires.

Nous ne savons pas si les stoïciens avaient tenu le pari d'exclure toute mention de la *philia* de l'évocation de la tendance première. Les fragments qui nous sont parvenus sont trop peu nombreux pour que nous nous prononcions sur ce point. De surcroît, il est vrai que la *philia* apparaît lorsqu'il s'agit d'évoquer les relations aux parents, la *συγγενική φιλία* déjà présente chez Aristote⁵⁸. Toutefois du fait que la pulsion initiale stoïcienne est protection et non amour, les sens stoïcien et aristotélicien ne peuvent coïncider exactement. La présence forte de *τηρεῖν* marquait la volonté des stoïciens d'inscrire l'immanentisme de la raison dans la pulsion primitive. Le rôle des penseurs romains aura été de faire glisser cette conception de l'*oikeiōsis* vers une conception beaucoup plus individualisée de la pulsion.

Quelques mots de conclusion. Rome procéda méthodiquement. Elle fit sien d'abord le théâtre grec, et c'est seulement au I^{er} siècle av. J.-C. que les Romains se mirent vraiment à philosopher, même s'il y eut quelques précurseurs comme Lucilius. On aurait pu penser, à partir de l'image qui est donnée d'eux, qu'ils se consacraient essentiellement à des problèmes de morale pratique, comme ceux dont Cicéron traitera à la fin de sa vie, dans le *De officiis*, ou Sénèque, dans le *De beneficiis*. Certes, l'intérêt pour ce type de problèmes exista, mais il nous paraît avoir été secondaire, au regard de celui qu'ils portèrent aux questions principielles, au premier rang desquelles celle-ci : pourquoi les êtres humains vivent-ils ensemble ? Il n'y eut certes pas de réponse radicalement neuve, mais dans la variété des réponses adoptées, parfois par le même penseur, dans les modulations linguistiques et conceptuelles qui furent apportées aux grands textes de l'hellénisme s'est noué quelque chose d'essentiel que nous continuons à véhiculer tout en pensant pouvoir l'ignorer.

Bibliographie

Algra 1997 = K. Algra, *Lucretius on the Epicurean Other. On the philosophical background of DRN, V, 1011-1027*, dans K. Algra et al. (dir.), *Lucretius and his Intellectual Background*, Amsterdam, 1997, p. 141-150.
 Arrighetti 1993² = D. Arrighetti, *Epicuro. Opere*, Turin, 1993².
 Boyd 1936 = M. J. Boyd, *Porphiry, De abstinentia, I, 7-12*, dans *Classical Quarterly* 30, 1936, p. 188-191.
 Conche 1987 = M. Conche, *Épicure. Lettres et maximes*, Paris, 1987.
 Diano 1946 = C. Diano, *Epicuri ethica*, Florence, 1946.
 Dorandi 2013 = T. Dorandi, *Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers*, Cambridge, 2013.
 Droz-Vincent 1996 = G. Droz-Vincent, *Les foedera naturae chez Lucrèce*, dans C. Lévy (éd.), *Le concept de nature à Rome*, Paris, 1996, p. 191-211.
 Ducos 2005 = M. Ducos, *Lucilius*, dans R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. 4, Paris, p. 160-163.
 Engberg-Pedersen 1990 = T. Engberg-Pedersen, *The Stoic Theory of Oikeiosis*, Aarhus, 1990.
 Ernout et Robin 1962 = A. Ernout et L. Robin, *Lucrèce. De rerum natura. Commentaire exégétique et critique*, t. 3, Paris, 1962.
 Gigante 1983 = M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, Naples, 1983.
 Indelli et Tsouna-Mac Kirahan 1995 = G. Indelli, V. Tsouna-Mac Kirahan, *On Choices and Avoidances*, Naples, 1995.
 Inwood 1996 = B. Inwood, *L'oikeiōsis sociale chez Épictète*, dans K. Algra et al. (dir.), *Polyhistor*, 1996, p. 243-264.
 Inwood 2007 = B. Inwood, *Seneca's Selected Philosophical Letters*, Oxford, 2007.
 Goulet-Cazé 1999 = M.-O. Goulet-Cazé (éd.), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, 1999.
 Jacotot 2009 = M. Jacotot, *Honos. Honestum. Honestas. Recherches sur l'honneur et le bien moral à Rome, des origines à la fin de la République*, Rome, 2009.
 Kleve 1978 = K. Kleve, *On the Beauty of God. A discussion between Epicureans, Stoics and Sceptics, Symbolae Osloenses*, 53, 1978, p. 69-83.
 Laurand 2005 = V. Laurand, *La politique stoïcienne*, Paris, 2005.
 Lévy 1992 = C. Lévy, *Cicero Academicus*, Rome, 1992.
 Lévy 1995 = C. Lévy, *Le mythe de la naissance de la civilisation chez Cicéron*, dans *Mathesis e Philia. Studi in onore di Marcello Gigante*, Naples, 1995, p. 155-168.
 Lévy 2012a = C. Lévy, *Philosophical Life versus Political Life: An Impossible Choice for Cicero?*, dans W. Nicgorski (dir.), *Cicero's Practical Philosophy*, Notre Dame, 2012, p. 58-78.
 Lévy 2012b = C. Lévy, *Lucrèce et Cicéron à propos du pouvoir de la parole*, dans Andrea Balbo, Federica Bessone, Ermanno Malaspina (éds.), *Tanti affetti in tal momento: studi in onore di Giovanna Garbarino*, Alessandria, 2012, p. 511-524.

Lévy 2017 = C. Lévy, *Lucilius et la fondation de la culture philosophique romaine*, dans P. Vesperini (dir.), *Philosophari. Usages romains des savoirs sous la République et sous l'Empire*, Paris, 2017, p. 183-209.
 Longo Auricchio 1988 = F. Longo Auricchio, *Ermarco. Frammenti*, Naples, 1988.
 Lucilius 1978-1991 = Lucilius, *Satires*, éd. F. Charpin, Paris, 1978, 1979, 1991 (*Collection des universités de France*).
 Magnaldi 1991 = G. Magnaldi, *L'oikeiosis peripatetica in Ario Didimo e nel De finibus di Cicero*, Florence, 1991.
 Manuwald 1980 = B. Manuwald, *Der Aufbau der lukrezischen des Kulturentstehungslehre*, Mayence, 1980.
 Pautrat D., Gigandet A. 2002 = D. Pautrat, A. Gigandet, *Lucrèce. De la nature des choses*, trad., com. Paris, 2002.
 Puglia 1988 = D. Lacon et E. Puglia (éd.), *Demetrio Lacone. Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro*, (PHerc. 1012), Naples, 1988.
 Radice 2000 = R. Radice, *Oikeiōsis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e la sua genesi*, Milan, 2000.
 Schofield 1991 = M. Schofield, *The Stoic idea of the City*, Cambridge, 1991.
 Smith 1993 = M.F. Smith, *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription*, Naples, 1993.
 Wachsmuth 1958² = *Joannis Stobaei Anthologium: recensuerunt Curtius Wachsmuth et Otto Hense* (5 vol.), Berlin, Éd. Weidmann, 1884-1912, réimpr. 1958.

Notes

- ¹ Sur Lucilius, voir Ducos 2005, Lévy 2017.
- ² Voir l'excellente édition en trois tomes de F. Charpin *Lucilius. Satires*, 3 t., Paris, 1978, 1979, 1991. Les traductions que nous utilisons pour les textes latins et grecs sont, sauf indication contraire, celles de la Collection des Universités de France.
- ³ Lucilius, frg. H23, éd. Charpin, 1326-1338 (traduction C. Lévy).
- ⁴ Lactance, *Institutions divines*, VI, 5, 2, éd. trad. Ch. Ingreteau, Paris 2007.
- ⁵ Voir sur ce point Lévy 2017.
- ⁶ Jacotot 2009.
- ⁷ Voir *infra* p. 28-29.
- ⁸ Cicéron, *De oratore*, I, 5, éd. trad. E. Courbaud, Paris, 1922.
- ⁹ Cicéron, *Tusculanes*, II, 9, éd. G. Fohlen, trad. J. Humbert, Paris, 1930.
- ¹⁰ Cicéron, *De inventione*, I, 2, éd. trad. G. Achard, Paris, 1994.
- ¹¹ Lévy 1995.
- ¹² Voir Lévy 2012.
- ¹³ Cicéron, *De Finibus*, III, 62, éd. trad. J. Martha, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, Paris, 1928 : *natura fieri ut liberi a parentibus amentur ; a quo initio profectam communem humani societatem persequimur*.
- ¹⁴ La seule critique récente de l'origine stoïcienne de l'oikeiōsis est à notre connaissance celle de Magnaldi 1991.
- ¹⁵ La bibliographie sur oikeiōsis, dans ses deux aspects indissociables, individuel et social est immense. Voir en particulier Engberg-Pedersen 1990 ; Inwood 1996 ; Radice 2000.
- ¹⁶ Voir Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes*, I, 69-70, éd. scient. P. Pellegrin, Paris, 1997.
- ¹⁷ Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, IX, 128-9, éd. Dorandi 2013 : *διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίου ζῆν· ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἰδέσεως καὶ φυγῆς καὶ ἐπὶ ταύτῃ καταπτώμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρῖνοντες*. La traduction que nous utilisons pour les passages d'Épicure est, en règle générale, celle donnée par Conche 1987.
- ¹⁸ Voir, à titre d'exemple, l'explication de l'épilepsie chez Lucrèce, *De rerum natura*, III, 495-8, éd. trad. A. Ernout, *Lucrèce. De la nature*, 1920.
- ¹⁹ Voir, en particulier, Cicéron, *Fin.*, II, 73.
- ²⁰ Algra 1997.
- ²¹ *Idem*, p. 148.
- ²² Demetrius Lacon, éd. Puglia 1988. LXVIII, 2-3 : *ἀλλ' οὐ φύσει ἐστὶν πρὸς τὰ τέχνα στοργή, ἐπειδήπερ οὐ κατηναγκασμένως στέργουσιν οἱ ἄνθρωποι τὰ ἔκγονα*. La pensée est attribuée à Épicure en LXVI, 6-9.
- ²³ On le trouve chez Diodore de Sicile, XV, 50 et chez Diogène d'Oenoanda, frg. 40 II, 11, éd. Smith 1993, mais surtout chez Alexandre d'Aphrodise, *De fato*, 11, 179 ; 13, 181 ; 16, 187 ; 21, 191 ; 29, 200, éd. trad. P. Thillet, *Alexandre d'Aphrodise. Traité du destin*, Paris, 1984.
- ²⁴ Cicéron, *Lettres à Atticus*, VII, 2, 4, éd. trad. L.A. Constans, *Cicéron. Correspondance*, Paris, 1935. Cette lettre est en date du 25 ou du 26

novembre 50 : *Filiola tua te delectari laetor et probari tibi φυσικῶν esse τὴν πρὸς τὰ τέκνα. Etenim, si haec non est, nulla potest homini esse ad hominem naturae adiunctio; qua sublata uitae societas tollitur.* (trad. C.U.F. sensiblement modifiée.)

²⁵ Porphyre, *De l'abstinence*, I, 7-12, éd. trad. J. Bouffartigue, M. Patillon, Paris, 1977.

²⁶ *Ibid.*, 7, 6-10 : τάχα μὲν καὶ φυσικῆς τινὸς οικειώσεως ὑπαρχούσης τοῖς ἀνθρώποις πρὸς ἀνθρώπους διὰ τὴν ὁμοίότητα τῆς μορφῆς καὶ τῆς ψυχῆς εἰς τὸ μὴ προχειρῶς φθεῖρουν τὸ τοιοῦτον ζῶον ὥσπερ ἕτερόν τι τῶν συγκεχωρημένων.

²⁷ *Ibid.*, 12-14 : οὐ μὴν ἀλλὰ τὴν γε πλείστην αἰτίαν τοῦ δυσχερανθῆναι τοῦτο καὶ ἀνόσιον ἐπιφημισθῆναι τὸ μὴ συμφέρειν εἰς τὴν ὄλην τοῦ βίου σύστασιν ὑπολαβεῖν.

²⁸ Pour un *status quaestionis* très complet, voir le commentaire de Longo Auricchio 1988, p. 137-145. On trouvera d'utiles informations de caractère philologique dans Boyd, 1936, p. 188-191. L'authenticité du passage en tant que témoignage sur la pensée d'Hermaque a été démontrée par Gigante 1983 (p. 253 sq), mais il souligne avec raison que la part de réélaboration porphyrienne n'est nullement négligeable. Le passage a été justement mis en relation avec un fragment du *Περὶ αἰδέσεων καὶ φυγῶν*, XII, 4 s, de Philodème, voir Indelli et Tsouna-Mac Kirahan 1995. Il y est question de ceux qui ont la sottise de croire que les dieux se préoccupent de punir les humains.

²⁹ Cicéron, *De natura deorum*, I, 47. Cet argument a été considéré comme non-épïcure par Kleve 1978, mais avec des arguments qui nous paraissent peu convaincants. Kleve invoque le mépris d'Épicure pour le *καλόν* dans un aprocrite célèbre, frg 512 Usener, sans préciser qu'il s'agit du *καλόν* en tant que beauté morale. Le fait que les épïcurens aient eu comme principe le plaisir ne les empêchait pas de privilégier le corps humain, précisément au nom du plaisir. La *Sentence Vaticane* 61, que nous analysons ci-dessous, prouve que la beauté sensorielle est chez Épicure synonyme de plaisir.

³⁰ Philodème, *De dis*, III (PHerc. 152-157) coll. XIII 20-XIV 13 = frg. 32 Longo Auricchio, *op. cit.*

³¹ Le texte que nous donnons est celui donné par Arrighetti 1993².

³² Diano 1946.

³³ Diog. Laërce, X, 22, Le texte des manuscrits est très corrompu. La lecture de Dorandi 2013 est : Μαθητὰς δὲ ἔσχε πολλοὺς μὲν, σφόδρα δὲ ἐλλογίμους Μητροδώρον Ἀθηναίου ἢ Τιμοκράτους καὶ Σάνδης Λαμψακηνόν· ὃς ἀφ' οὗ τὸν ἄνδρα ἔγνω, οὐκ ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ πλὴν ἕξ μηνῶν εἰς τὴν οἰκείαν, ἔπειτα ἐπανήλθε.

³⁴ Il est vrai cependant que οἱ πλησίον dans ce qui nous est parvenu d'Épicure ne signifie pas nécessairement « la famille ». C'est l'entourage, parfois au sens le plus vague, ainsi dans la *Sentence Vaticane* 70, où ὁ πλησίον indique le voisin susceptible de connaître le méfait que l'on essaie de cacher, voir également la *Sentence Vaticane* 67, dans Arrighetti, *op. cit.*, et la *Lettre à Hérodote* 71, dans Diogène Laërce, *op. cit.*, VII. Par ailleurs, le mot συγγένεια signifie la parenté, parfois de manière métaphorique, mais l'adjectif πρώτη souligne ici qu'il s'agit d'une communauté première, et donc très restreinte.

³⁵ I. Stobaeus, *Eclogae physicae et ethicae*, II, p. 74, 16 Wachsmuth 1958² =SVF, III, 112 : Εἶναι δὲ καὶ συγγενικὴν τινα φίλιαν ἐκ συγγενῶν καὶ ἐρωτικὴν ἐξ ἔρωτος.

³⁶ Lucrèce, *DRN*, V, 925-1457, trad. Pautrat 2002.

³⁷ Manuwald, p. 39-40, distingue deux grandes phases : A) la préhistoire (*Urzeit*) : v. 925-1010 ; B) le développement culturel (*Kulturelle Entwicklung*) : 1011-1457, avec deux subdivisions : v. 1011-1104 et 1105-1457.

³⁸ Lucrèce, *DRN*, V, 1019-1023 : *Tunc et amicitium coeperunt iungere auentes/finitimi inter se nec laedere nec uiolari, et pueros commendarunt muliebrique saeculum, iocibus et gestu cum balbe significarent/imbecillorum esse aecum miserier omnis.*

³⁹ Ernout-Robin 1962, p. 139.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 142 : « One rather gets the impression that we are dealing with a kind of naturally developing other-concern, although it is clearly a form of other-concern that is limited to family members and close neighbours ».

⁴¹ Lucrèce, *DRN*, V, 964-6. Voir Lévy 2012b.

⁴² Sur ce concept, voir Droz-Vincent 1996.

⁴³ Lucrèce, *DRN*, V, 1452-3 : *usus et impigrae simul experientia mentis/paulatim docuit pedetemptim progredientis.* L'expression *praemia, delicias quoque uitae* se trouve au vers 1450.

⁴⁴ Épicure, *Sentence maîtresse*, 39 : Ο <τὰ ἑαυτοῦ πρὸς> τὸ μὴ θαρροῦν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν ἄριστα συστησάμενος, οὗτος τὰ μὲν δυνατὰ ὁμόφυλα κατεσκευάσατο, τὰ δὲ μὴ δυνατὰ οὐκ ἀλλόφυλά γε· ὅσα δὲ μὴδὲ τοῦτο δυνατὸς ἦν, ἀνεπίμεικτος ἐγένετο καὶ ἐξηρείσατο ὅσα <πρὸς> τοῦτ' ἐλυσιτέλει πράττειν.

⁴⁵ Laurand 2005. Voir également Schofield 1991.

⁴⁶ Porphyre, *Abst.* III, 19 (*Stoicorum Veterum Fragmenta* I, 197, H. v. Arnim éd, Stuttgart, 1903).

⁴⁷ Sur la traduction cicéronienne d'*oikeiōsis* par *conciliatio* et *commendatio*, voir Lévy 1992, p. 386-387.

⁴⁸ Sénèque, *Ep.* 121, 16, F. Préchac, H. Noblot éd. trad., *Sénèque. Lettres à Lucilius*, t. V, Paris, 1969 : *Alia est aetas infantis, pueri, adulescentis, senis ; ego tamen idem sum qui et infans fui et puer et adulescens. Sic, quamvis alia atque alia cuique constitutio sit, conciliatio constitutionis suae eadem est.* Pour un commentaire de cette lettre, voir Inwood 2007, *ad loc.*

⁴⁹ Plutarque, *Des contradictions stoïciennes*, 12, 1038b (SVF II, 724), éd. M. Casevitz, trad. D. Babut, dans *Plutarque. Oeuvres morales*, t. XV, 2, Paris, 2004.

⁵⁰ Babut 2004, p. 152-153.

⁵¹ *Commentarium in Platonis "Theaetetus"*, G. Bastiani, D.N. Sedley, *Corpus dei papiri filosofici greci et latini*, 3, 1995, V, 20-25.

⁵² *Loc. cit.*

⁵³ Diog. Laërce VII, 85 : Τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασὶ τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οικειούσης αὐτὸ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθά φησιν ὁ Χρῦσιππος ἐν τῷ πρώτῳ *Περὶ τελῶν, πρῶτον οικεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῶῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνειδηθῆναι· οὔτε γὰρ ἀλλοτριώσασαι εἰκόσ ἦν αὐτὸ <αὐτῷ> τὸ ζῶον, οὔτε ποιήσασαν αὐτὸ, μήτ' ἀλλοτριώσασαι μήτ' [οὐκ] οικειώσασαι.*

⁵⁴ Cicéron, *Fin.*, III, 16 : *Placet his, inquit, quorum ratio mihi probatur, simulatque natum sit animal – hinc enim est ordiendum –, ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum et ad suum statum eaque, quae conservantia sint eius status, diligenda, alienari autem ab interitu iisque rebus, quae interitum videantur adferre.*

⁵⁵ Sénèque, *Ep.* 121, 16 : *in quacumque constitutionem venit, eam tueri, in eam componitur.*

⁵⁶ Cicéron, *Fin.*, V, 24 : *Omne animal se ipsum diligit ac, simul et ortum est, id agit, se ut conservet, quod hic ei primus ad omnem vitam tuendam appetitus a natura datur, se ut conservet atque ita sit affectum, ut optime secundum naturam affectum esse possit. hanc initio institutionem confusam habet et incertam, ut tantum modo se tueatur, quaecumque sit, sed nec quid sit nec quid possit nec quid ipsius natura sit intellegit.*

⁵⁷ Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XII, 5, 7, éd. trad. R. Marache, t. 3, Paris, 1989 : *'Natura' inquit 'omnium rerum, quae nos genuit, induit nobis inoleuitque in ipsis statim principiis, quibus nati sumus, amorem nostri et caritatem ita prorsus, ut nihil quicquam esset carius pensiusque nobis quam nosmet ipsi, atque hoc esse fundamentum ratatst conseruandae hominum perpetuitatis, si unusquisque nostrum, simul atque editus in lucem foret, harum prius naturam sensum adfectionemque caperet, quae a ueteribus philosophis τὰ πρώτα κατὰ φύσιν appellata sunt:*

⁵⁸ Aristote, *Éthique à Eudème* 1242 a, C. Dalimier éd. bilingue, Paris, 2013, et Chrysippe, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, 112, H. v. Arnim.