

3061
FRÈRE, J.
1981

I. LA SAGESSE AIMÉE : LES SEPT SAGES ET LES PYTHAGORICIENS

Parmi les premiers penseurs qui orientèrent le « miracle grec », la rigueur de la raison semble essentiellement animer la démarche de leur science, de leur éthique, de leur cosmologie. Le grand principe qui mène les penseurs de Milet, quoiqu'il n'ait pas été formulé avant Parménide, c'est que « rien ne naît de rien » et que « rien ne se réduit à rien ». Pour Thalès, Anaximandre, Anaximène, les seules choses que la raison reconnaissait comme réelles étaient la matière originelle (l'Eau, l'Infini, l'Air) et le mouvement qui donnait naissance aux transformations des choses particulières¹.

Mais il y avait aussi dans la pensée ionienne une « veine de mélancolie »² qui les portait à méditer sur l'instabilité des choses. Lorsque Simonide se plaint que les générations des hommes tombent comme les feuilles des bois, il touche une corde qu'avaient déjà fait vibrer les premiers chantres de l'Ionie³. Face à l'incessante mort et à l'incessante renaissance de la nature, leur pensée oscille entre tristesse et soulagement. Le fragment d'Anaximandre cité par Simplicius en est un témoignage ; l'Infini est le principe des êtres : c'est de là que proviennent les êtres, c'est en cela qu'ils se dissipent, car comme il le dit en son langage poétique, « ils sont châtiés et expient au temps fixé d'avance, leur réciproque injustice »⁴.

En dépit de cette brève indication, les fragments subsistant des premiers philosophes de la φύσις ne sont pas éclairants quant à l'âme. En revanche, les réflexions des Sept Sages et des premiers Pythagoriciens envisagent une perspective éthique de κάθαρσις autant que le problème du fondement des choses. Et leur analyse des pouvoirs qui guident l'homme s'avère donc fondamentale. Or la κάθαρσις n'est-elle, comme on l'a souvent envisagée, qu'opération purement rationnelle ?

1. J. BURNET, *L'aurore de la philosophie grecque*, trad. A. Reymond, Paris, Payot, 1970, p. 11.

2. *Ibid.*

3. SIMONIDE, *Igl.* 85, 2, Bergk. Cf. *Iliade* VI, v. 146.

4. ANAXIMANDRE, DK 12 B1.

Les réflexions attribuées aux Sept Sages⁵ sont préceptes moraux simples, destinés à régler la conduite de tous les jours, relevant du bon sens plutôt que de la pensée rationnelle, menant vers une sagesse faite de prudence et non pas de science. Reprises par Socrate, Platon, Aristote, ces prescriptions impliqueront alors un intérêt plus proprement philosophique. Chez les Sept Sages, elles indiquent sans analyser, elles conseillent sans élaborer une théorie de l'action. Cependant, une connaissance réelle des pouvoirs irrationnels de l'homme s'y dessine à côté de celle du pouvoir de la raison.

Indicatives et pratiques, ces réflexions s'organisent autour de l'idée de la juste mesure. « La mesure est la meilleure des choses »⁶, « rien de trop »⁷ fondent et expriment la maîtrise constitutive de la vertu, noyau de chaque vertu particulière⁸. Cette discipline personnelle renvoie au commandement, au pouvoir, à l'emprise sur (κρατεῖν-ἀρχειν) ainsi qu'à la soumission, à l'obéissance (ἀρχεσθαι-πειθεσθαι) qui nécessairement définit ce qui se trouve dominé. Or si le κρατεῖν suppose une certaine connaissance — connaissance de soi⁹, examen des êtres, des choses, des circonstances¹⁰, compréhension de ce qui se fait¹¹ —, il s'exerce sur le penchant, le désir, le sentiment qui, gouvernés, obéissent. La maîtrise de soi consiste essentiellement à se rendre maître du plaisir et de l'ardeur coléreuse. Non seulement la maîtrise de soi-même, mais toutes les attitudes vertueuses comportent une certaine orientation et, de toute façon, la prise en considération de l'affectivité. Ainsi, à l'aube de la pensée grecque, avant même que les fonctions du νοῦς et du λόγος ne soient définies, quand la réflexion se réduit encore à la formulation de recettes pratiques, l'affectivité s'avère être comme ce qui rend à la fois nécessaire et possible la maîtrise dont la sagesse dépend.

La conduite morale est tout d'abord conduite modérée. Si la connaissance de la mesure ressortit d'une activité intellectuelle¹², l'application de la mesure au niveau

5. L'authenticité des préceptes n'est pas établie. Telle sentence est indifféremment attribuée à l'un ou à l'autre de ces Sages. Quant au nombre de sept, il est assurément symbolique. Quatre d'entre eux sont le plus fréquemment énumérés : Thalès, Pittacos, Bias, Solon. Mais Platon, Protagoras, Diocarque et Hermippe, selon Diogène Laërce, et Diogène Laërce lui-même, divergent quant au nom des autres. Pour ce qui est de la réflexion des Sages, J. DEFRADAS, dans *Les thèmes de la propagande delphique*, Les Belles Lettres, Paris, 1972, a bien montré sa parenté avec les inscriptions du temple d'Apollon à Delphes d'une part, et d'autre part avec des formules d'Hésiode, de Pindare, d'Eschyle et surtout de Théognis. « On y trouve le même esprit de prudence et d'utilitarisme, et il est impossible, pour expliquer les maximes delphiques, de ne pas les mettre en rapport avec le courant de pensée dont Théognis est pour nous le meilleur représentant » (p. 281). La morale aristocratique de Théognis repose sur deux principes en apparence opposés : « D'abord la recherche d'une vertu réservée à l'élite, et par là l'aristocrate est le successeur du héros de l'épopée ; d'autre part la crainte des imprudences, la crainte de la jalousie que peuvent provoquer les excès, même les excès de vertu, et par là l'aristocrate sera conduit à une morale de la modération » (p. 282).

6. CLÉOBULE, 1, (DK 10, 3, α, 1).

7. SOLON, 1, (DK 10, 3, β, 1).

8. Les Sages n'analysent pas le concept de vertu, mais mentionnent des vertus particulières.

9. CHILON, 1, (DK, 10, 3, γ, 1).

10. PÉRIANDRE, 1, (DK 10, 3, ζ, 1).

11. BIAS, 9, (DK 10, 3, ε, 9).

12. Cf. les termes de γνώσις (Chilon, γ, 1), πανθάνειν (Thalès, δ, 9), νοεῖν (Bias, ε, 9), etc.

du comportement exige que les principes psychiques irrationnels soient domptés. La lutte contre le plaisir apparaît comme la condition première de la moralité. « Il faut dominer le plaisir »¹³. « Il faut fuir le plaisir »¹⁴. Or les raisons avancées pour justifier cette domination nécessaire ne sont pas rationnelles. Contrairement aux vertus, qui sont immortelles, les plaisirs sont mortels¹⁵ : la courte durée des jouissances semble arracher celles-ci au domaine de la valeur, en faire un obstacle dans la quête humaine des valeurs. D'autre part, le plaisir doit être évité parce qu'il engendre la douleur¹⁶ : le caractère négatif et éphémère du plaisir se trouve ici référé à la souffrance qui accompagne celui-ci. Mortel et source de douleur, l'ἡδονή comporte ainsi des inconvénients que l'affectivité est la première à redouter. A la domination nécessaire du plaisir s'ajoute celle de l'ardeur coléreuse. « Il faut dominer l'humeur irascible »¹⁷. Cette maxime constitue le fondement et la clef de toutes celles qui déconseillent l'empressement de la langue, l'action hâtive, la pratique de la violence, l'insolence, de toutes celles qui, corrélativement, recommandent la parole réfléchie, opportune, voire même le silence, l'activité pondérée jointe à la douceur¹⁸. Cause de rapidité fâcheuse ou d'action violente et injuste, le θυμός doit donc, comme l'ἡδονή, être discipliné. Quant au désir, il requiert un traitement déterminé. « Il ne faut pas désirer l'impossible »¹⁹ indique la nécessité de dresser le désir en réglant la tendance sur ce qui est humainement accessible. Susceptible, par nature, d'aspirer à ce qui dépasse les possibilités de l'homme et d'engendrer, de ce fait, la douleur, l'ἐπιθυμεῖν exige donc une maîtrise qui réside en une orientation et une délimitation précises de l'impulsion désirante.

Pourtant, à côté de ces préceptes qui font de la discipline de l'ἡδονή, du θυμός et de l'ἐπιθυμεῖν le fondement essentiel de la sagesse pratique, l'on trouve cette déclaration à la fois étonnante et éclairante : « Le plaisir le plus grand, c'est d'obtenir ce que l'on désire »²⁰. La qualité morale de ce plaisir maximal n'est guère déterminée, pas plus que n'est définie la direction du désir. Tout semble se passer comme si, par-delà les perspectives d'une éthique de la modération, la réalisation du désir constituait l'état le plus agréable, comme si la puissance de l'ἐπιθυμεῖν et l'intensité de l'ἡδονή qui entraîne satisfaction était une évidence à laquelle la morale du μέτρον ἀριστον doit elle-même se rendre. On pourrait noter que l'irréductible réalité du lien qui unit la jouissance la plus forte et le désir comblé est cela même qui détermine la pensée à restreindre l'ἐπιθυμεῖν dans le domaine du possible. Après avoir dérouté, l'affirmation éclaire : « Ne pas désirer l'impossible », c'est se mettre à l'abri de la douleur que suscite le désir contrarié, c'est augmenter ses chances de plaisir. L'éthique de la juste mesure apparaît ainsi comme un hédonisme qui ne limite l'ἐπιθυμεῖν que pour mieux atteindre l'ἡδονή. Les premières approches morales de l'existence humaine tiennent compte des exigences de l'affectivité.

Si le κρατεῖν constitutif de la maîtrise de soi concerne initialement et principalement le plaisir, le désir et l'ardeur, les différentes attitudes morales sont à leur tour définies par rapport aux sentiments. Respecter son père, respecter son aîné, haïr

13. CLÉOBULE, 10 : Ἥδονῆς κρατεῖν.

14. SOLON, 3 : Ἥδονῆν φεύγε.

15. PÉRIANDRE, 7.

16. SOLON, 3.

17. CHILON, 15 : Θυμοῦ κράτει.

18. SOLON, 19.

19. CHILON, 16 : Μὴ ἐπιθυμῇ ἀδύνατα.

20. THALÈS, 10 : Ἥδιστον οὐ ἐπιθυμῆς τυχεῖν.

l'injustice, haïr la parole hâtive, haïr celui qui se mêle indiscrètement des affaires des autres, aimer écouter²¹, conseiller les citoyens en fonction, non du plus agréable, mais du meilleur²², être doux : autant de conduites vertueuses qui s'organisent chacune autour d'un état affectif déterminé, qui consistent dans le fait d'éprouver le sentiment qui convient à l'égard des êtres ou des situations, à juger en fonction du sentiment ou du plaisir convenables des personnes ou des choses.

Mais, souvent, certaines attitudes sont conseillées ou déconseillées, non pas à partir des sentiments éprouvés par ceux qui les adoptent, mais en fonction des sentiments qu'elles suscitent chez ceux qui les accueillent ou les subissent. Ne pas s'associer aux rires moqueurs parce que, ce faisant, on devient détestable auprès de ceux qui sont raillés. Éviter de juger autrui pour ne pas en devenir l'ennemi haï. Agir de manière à inspirer davantage le respect que la peur. S'attirer plutôt l'envie que la pitié. Préférer le dommage au gain malhonnête, car le premier choix ne fait souffrir qu'une fois, tandis que le second provoque une douleur sans fin : toutes ces maximes justifient ce qu'elles prescrivent par la référence aux sentiments que certains comportements ne manquent pas d'éveiller chez les autres. Ici, le respect ou la crainte, le plaisir ou la douleur des autres deviennent critères du caractère convenant ou inconvenant de la conduite. L'affectivité qui, envisagée du point de vue de la maîtrise de soi, était ce qui devait être dominé, devient, dès que l'on se place dans la perspective — forcément sociale — de ceux qui sont concernés par la manière de dire ou de faire, l'élément dont il faut absolument tenir compte puisqu'il juge de la qualité éthique du discours ou de l'action.

A ces façons différentes de faire intervenir l'affectivité dans la formulation de principes pratiques, il est nécessaire d'ajouter l'importance que les Sept Sages accordent à l'amitié. S'il ne faut pas se hâter d'acquiescer des amis²³, c'est que l'amitié implique des devoirs sérieux, comme celui du respect²⁴. Parce que les amis sont précieux, il ne faut pas en dire du mal²⁵, ni s'empreser de les désapprouver²⁶. De toute manière, il faut veiller à dissiper les inimitiés et, des amis présents ou absents, faire grand cas²⁷. L'amitié — cette disposition particulière du cœur qui fonde une relation d'essence morale et source elle-même de devoirs et attitudes éthiques — constitue donc un parmi les centres de gravité d'une pensée soucieuse de régler les rapports entre les hommes.

L'existence sage, telle que la définissent les maximes des Sept, commence avec l'emprise sur l'ἡδονή, le θυμός, l'ἐπιθυμείν, s'exprime à travers des sentiments de crainte, de respect, d'attachement, d'aversion, d'envie, de compassion ressentis par le sujet agissant ou suscités chez les autres, et pose enfin l'amitié comme une qualité morale fondamentale réalisée dans les relations humaines. La fin à laquelle visent les préceptes des Sept Sages, la vertu qui couronne les autres en les enveloppant, la vertu qui préside aux autres tout en les constituant, c'est la φρόνησις — cette sagesse faite de tempérance, de réflexion, de prudence. Or il est fort intéressant d'observer que la vertu fondamentale est elle-même posée comme objet d'un chérir — chérir la sagesse est présenté comme une obligation : « Chéris

21. CLEOBULE, 4 : Φιλήκων εἶναι.

22. SOLON, 8, 12.

23. SOLON, 9 : Φίλους μὴ ταχὺ κτῶ.

24. SOLON, 16 : Φίλους εὐσεβεῖ.

25. PITTACOS, 8.

26. SOLON, 9.

27. THALES, 2.

la sagesse » (Φρόνησιν ἀγάπα)²⁸. La conduite réfléchie qui, en tant que telle, relève du principe raisonnable, requiert cependant pour condition de sa réalisation l'affection pour le raisonnable. Ce « φρόνησιν ἀγάπα », qui conduit la pensée des Sept Sages dans les chemins de la vertu, qui inspire la conduite vertueuse de l'amitié pour les autres, apparaît comme l'expression première et la source de ce φιλεῖν σοφίαν, de ce φιλοσοφεῖν qui deviendra le pivot de la pensée chez Pythagore, Platon, Aristote, qui fera passer la réflexion grecque du plan de la simple approche de l'existence de l'homme et de l'essence du réel à celui de la méditation profonde sur l'homme face à l'Être.

Avec Pythagore, la philosophie est pour la première fois appelée par son nom²⁹. Thalès, Anaximandre, Phérécyde avaient certes déjà philosophé. Et Pythagore est le contemporain de Lao-Tsé, de Bouddha, de Zarathoustra et d'Anaximène. Mais le mot de « philosophie » énonce avec originalité et netteté le paradoxe d'un sentiment (φιλία) associé à un savoir plus ou moins atteint (σοφία). Pythagore « philosophe » est le penseur de la quête inachevée de l'homme, en même temps que celui qui découvre le terme de cette quête. Désormais la philosophie grecque sera tension affective vers la connaissance, orientation intellectuelle enracinée dans une aspiration du cœur, désir de sagesse jamais comblé, sagesse toujours désirée, quête inachevée d'une réalité achevée. Avant Pythagore, il y avait une religion, une science de l'univers, une sagesse pratique, mais plus ou moins séparées l'une de l'autre, et morcelant la recherche de l'homme. Avec Pythagore, la religion, la science, la sagesse sont pensées en fonction de l'homme qui ressent, qui vit, qui conçoit, porté par une exigence d'unité et de clarté. Pythagore fait surgir un mouvement qui, inscrit dans une perspective d'illimité, ne s'arrête plus : Socrate, Platon, Aristote... L'homme amoureux de vérité ne cesse d'éprouver, à travers cet amour singulier, l'étrange finitude d'une condition qui s'échappe à elle-même pour entrevoir la perfection qui se dérobe³⁰.

De Pythagore lui-même aucune trace n'est restée. Sur les enseignements de l'Ancien Pythagorisme, l'information est suspecte de déformer. Il est impossible de savoir en quels termes précis les premiers Pythagoriciens ont formulé leur conception de la réalité absolue à l'intérieur de laquelle surgit l'existence relative de l'homme. Pourtant, grâce à des témoignages tardifs, spécialement ceux de Jamblique, de Porphyre, de Diogène Laërce, concernant l'école connue pour son respect quasi religieux à l'égard de sa propre tradition, il est loin d'être impossible de retrouver, sinon les mots, du moins les lignes de force de cette pensée lointaine³¹.

28. BIAS, 7.

29. AETIUS, *Préceptes de Philosophie*, I, 3, 8 : Πυθαγόρας πρῶτος φιλοσοφίαν τοῦτ' ἐπὶ ῥήματι προσαγορεύσας. (DK 58 B 15) : cf. Diels, *Dox. gr.*, p. 280-281.

30. Cf. I. GOMBRY, *Pythagore*, Paris, Seghers, 1973, p. 41 : « Pythagore accepte, parce qu'il a l'expérience de sa propre finitude, la relativité de l'homme insatisfait ; mais il proclame que cette relativité trouve son sens par l'Absolu dont elle dépend dans son origine et dans sa fin. »

31. Cf. C. J. DE VOGEL, *Pythagoras and early pythagoreanism*, Assen, 1966, p. 1-19 : et J.-C. FRAISSE, *Philia*, Paris, Vrin, 1974 : « On néglige volontiers le respect quasi religieux des Pythagoriciens pour leur propre tradition et leur volonté de la transmettre en la préservant de toute altération, au profit d'une critique des sources qui, en l'état de ce que nous possédons, ne peut être que décevante » (p. 57-58).

Or, parmi les différents points de cette réflexion à l'intention et à la méthode rigoureusement rationnelles, dans ce réel que régit et exprime le nombre, comment l'homme lui-même se caractérise-t-il ? Influencés par les mystères orphiques, par la poésie, par les Sages, les Pythagoriciens ne peuvent ramener l'âme au seul pouvoir de la raison. D'après Diogène Laërce, Pythagore divisait l'âme humaine en trois parties : la représentation intelligente (νοῦς), l'esprit (φρόνεις) ou partie spirituelle (τὸ φρόνιμον), le principe vital (θυμός). La représentation intelligente et le principe vital étaient attribués à tous les animaux, alors que l'esprit constituait le principe de l'homme. Et contrairement aux deux autres parties de l'âme, la partie spirituelle était immortelle. Principe de vie et de pensée, l'âme avait son siège dans le corps, dans la région qui va du cœur au cerveau ; le θυμός avait son siège dans le cœur (καρδία) ; le νοῦς et le φρόνιμον dans le cerveau (ἐγκέφαλος)³².

Le pythagoricien Philolaos, à une époque postérieure, retrouvera, mais en changeant les vocables, cette nécessité de diviser les activités du vivant doué de raison, corrélativement aux lieux de son corps. « Il y a quatre principes pour le vivant doué de raison (τὸ ζῶον τὸ λογικόν) : cerveau (ἐγκέφαλος), cœur (καρδία), ombilic (ὀμφαλός), organes génitaux (αἰδοῖον). Le cerveau est siège de l'intelligence (νόος), le cœur siège du souffle de vie (ψυχή) et de la sensation... Le cerveau représente le principe de l'homme ; le cœur, le principe de l'animal ; l'ombilic, le principe de la plante ; les organes génitaux, le principe de tous ; car tous portent des fruits et font naître³³. » Ici les vocables sont autres que ceux du texte de Diogène Laërce. Ψυχή semble désigner le souffle de vie, et νοῦς l'intelligence la plus élevée. Mais le besoin subsiste, chez les Pythagoriciens de Diogène Laërce comme chez Philolaos, de coordonner esprit, sensation, souffle de vie, principe vital. Ainsi les premiers Pythagoriciens ont-ils distingué dans l'âme des parties³⁴. L'âme

32. DIOGÈNE LAËRCE, *Vie de Pythagore*, 30 : *Vie et doctrines des philosophes illustres*, VIII, 30 ; cf. V.P., de Diog. Laërce, éd. A. Delatte, Bruxelles, 1922. Ce texte reproduit des déclarations d'Alexandre sur Pythagore. Pour ce qui est de l'ancienneté du contenu de ce texte, elle a été déjà reconnue par A. Delatte et réaffirmée par M. Dérienne. A. Delatte écrivait : « La terminologie présente des signes certains d'antiquité. Ainsi le sens du mot νοῦς est aussi celui que lui attribuent Anaxagore, Archélaos et Diogène d'Apollonie, et les φρόνεις occupent un rang supérieur au νοῦς (*La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles, 1922, p. 222). Les divisions pythagoriciennes de la ψυχή seront plus tard tout autres. A. Delatte écrit : « Si nous consultons la doxographie pythagoricienne, nous ne trouvons nulle part une classification identique. Ce qui reparait le plus facilement, c'est la distinction de l'ἄλογον et du λογικόν. Chez Posidonius par exemple et Cicéron. Ailleurs l'ἄλογον est divisé en θυμικόν et ἐπιθυμητικόν comme chez Platon » (*ibid.*). Et A. Delatte ne trouve qu'un texte d'Aetius, qui, comme celui de Diogène Laërce, semble conserver cet aspect d'ancienneté dans les sources ; il écrit : « Un seul extrait offre avec l'extrait d'Alexandre quelque analogie : c'est celui d'Aetius » (*Aetius*, IV, 5, 10, Dox., p. 391 a 23 : τὸ μὲν ζωτικόν περὶ τὴν καρδίαν, τὸ δὲ νοερὸν καὶ λογικόν περὶ τὴν κεφαλὴν). M. Dérienne, se référant à un passage de la *Métaphysique* d'Aristote, vient confirmer ces analyses d'A. Delatte. Il écrit : « Il n'est nul besoin de songer à la tripartition de la ψυχή platonicienne, car Aristote nous fait connaître incidemment (*Métaphysique*, A 5, 985 b, 26 sqq) que les anciens Pythagoriciens distinguaient la ψυχή du νοῦς, ce qui nous invite à recevoir les traditions doxographiques qui attribuent aux Pythagoriciens une représentation de l'âme tripartite ou bipartite. Ce ne sont là que prolongements d'une représentation très archaïque de la ψυχή, où il est question de la pluralité des âmes fonctionnelles » (M. Dérienne, *La notion de daimon dans le Pythagorisme Ancien*, Paris, 1962, p. 62).

33. A. DELATTE dit : « La doctrine de Philolaos présente certaines concordances dans la classification des facultés, mais des différences notables dans le choix des vocables. Il place le νοῦς dans le cerveau, la ψυχή et l'αἰσθησις dans le cœur. Le νοῦς semble correspondre aux φρόνεις des auteurs d'Alexandre, l'αἰσθησις au νοῦς, la ψυχή au θυμός » (*op. cit.*, p. 122) ; cf. A. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Paris, Champion, 1922 : les trois parties de l'âme selon Archytas, p. 86.

34. Plutarque, comparant Platon à Pythagore, fait remonter à celui-ci la division de l'âme en deux parties, l'une rationnelle (λογικόν), l'autre irrationnelle (ἄλογον). Il va même jusqu'à préciser que Pythagore distinguait en l'âme trois parties, en subdivisant la partie irrationnelle en ardente (θυμικόν) et

comporte une partie spirituelle et une partie non rationnelle. Or à ces deux niveaux l'affectivité semble présente.

Pour ce qui est de l'âme non rationnelle, il est un passage de la *Vie de Pythagore* où Jamblique énonce des sentences d'Aristoxène : les Pythagoriciens regardaient l'animal qui est en nous comme démesuré par nature³⁵, divers dans ses impulsions³⁶, dans ses désirs³⁷ et dans le reste de ses passions³⁸. Conformément à cette conception de l'homme, les Pythagoriciens estimaient que l'animal qui est en nous avait besoin (δεῖσθαι) d'être dominé et rudement traité pour que soient obtenues la sagesse intérieure (σωφρονισμός) et l'ordre dans la cité (τάξις)³⁹. Selon ces indications de Jamblique, les Pythagoriciens admettaient donc l'existence, dans l'âme, d'un principe ouvert sur l'excès. De façon comparable, selon Diogène Laërce, les Pythagoriciens admettaient l'existence d'une âme entraînant au mal⁴⁰ et rendant l'homme incapable de repos⁴¹, impuissant à dominer son élan⁴². Un autre témoignage corrobore celui de Diogène Laërce et de Jamblique. Pythagore référerait l'inclination au mal et à la culpabilité à une impulsion inhérente à l'homme⁴³. Ainsi, en dépit des incertitudes à l'égard des termes, s'impose une affirmation sûre quant à l'existence d'un irrationnel psychique impétueux, ouvert sur la démesure et nécessitant l'intervention de la raison pour être maîtrisé⁴⁴.

Mais est-ce seulement la raison qui, chez les Pythagoriciens, constitue l'« esprit » (τὸ φρόνιμον/φρόνεις) ? Diogène Laërce dit : τὸ φρόνιμον ἀθάνατον. Or l'âme en quête de pureté et de savoir, n'est-ce pas l'âme en tant que désir et effort, autant que l'âme en tant que raison ? Τὸ φρόνιμον dans l'ancien pythagorisme ne semble pas désigner la raison, mais l'effort contre l'impur et pour la pureté. La *Vie de Pythagore* de Jamblique permet d'élucider le rôle du φρόνιμον. On y trouve indiquée l'opposition absence de courage (ἀθυμία) — s'efforcer de (πειράσθαι) dans le soin de l'âme⁴⁵. Cette opposition montre que φρόνιμον/φρόνεις englobe autre chose que la seule et unique raison : Φρόνιμον/φρόνεις est effort. Soigner l'âme

en désirante (ἐπιθυμητικόν). Mais il est vraisemblable que Plutarque fait de Pythagore une lecture platonisante. Cf. PLUTARQUE, IV-4 et IV-6 : Πυθαγόρας Πλάτων διμερῆ τὴν ψυχὴν, τὸ μὲν γὰρ ἔχειν λογικόν, τὸ δὲ ἄλογον· κατὰ δὲ τὸ ἀκριβὲς τριμερῆ· τὸ γὰρ ἄλογον διαιρούσιν εἰς τὸ θυμικόν καὶ τὸ ἐπιθυμητικόν. DIELS, *Dox.*, p. 389-390.

35. JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore* 30, 174 : ὑβριστικόν... φύσει ζῶον.

36. *Ibid.* : ποικίλον κατὰ τὰς ὁρμὰς.

37. *Ibid.* : κατὰ τὰς ἐπιθυμίας.

38. *Ibid.* : κατὰ τὰ λοιπὰ τῶν παθῶν.

39. *Ibid.*

40. DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.*, 32, πείσαι ἐπὶ τὸ κακόν.

41. *Ibid.* : μηδέποτε ἡρεμεῖν.

42. *Ibid.* : ῥόον κρατεῖν.

43. Cf. AULU-GELLE, *Nuits Attiques*, VII, II, 11 : καθ' ὁρμὴν... ἀμαρτανόντων.

44. L'animal évoqué par les Pythagoriciens préconise en quelque sorte l'image que Platon utilisera, dans la *République*, pour représenter la nature de l'homme : un monstre multiforme, un lion, un être humain enfin (IX, 588 b-e).

45. JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 31, 196 : διεκρούοντο δὲ ὀργὰς, ἀθυμίας, ταραχὰς... εἰ δὲ ποτε αὐτοῖς συμβαίῃ ἡ ὀργὴ ἢ ἡ ἀπὴρ ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον, ἐκποδῶν ἀπηλλάσσοντο καὶ καθ' ἑαυτὸν ἑκάστος γενόμενος, ἐπειρᾶτο καταπέτειν καὶ ἱατρικῶς τὸ πάθος ; cf. A. DELATTE, *Essai sur la politique pythag.* : *préambules de Charondas* : « Que l'on regarde comme plus honorable de mourir pour sa patrie que de l'abandonner, elle et la vertu, par amour de la vie (γλιχόμενον τοῦ ζῆν) », expression que l'on retrouve dans *Phédon* 117 a et Aristote, *Pol.* Γ 6 1278 b 29 (p. 199). *Préambules de Zuleucos*, 10 : « Un tel homme en qui la colère (θυμός) serait plus forte que la raison (λογισμός) ne pourrait exercer une magistrature » (p. 193). Les Pythagoriciens parlent de l'élan (ὁρμή) tantôt irréflecti, tantôt réfléchi (προαιρετική) vers le juste ou l'injuste (*ibid.*, p. 56, in Jamblique, V.P. 130).

(ιατρύειν) implique un vouloir-dominer tout πάθος. De façon comparable, chez Philolaos, le *voûs* se lie au « il faut, il ne faut pas » (δεῖ/οὐ δεῖ). Dans le *Phédon*, Platon dit : « Déjà, j'ai moi-même entendu dire à Philolaos... que c'est une chose qu'on ne doit pas faire »⁴⁶. Ce qu'explicitera Platon un peu plus loin : « Estimant qu'on ne doit pas agir à l'encontre de la philosophie ni de ce qu'elle fait pour nous délier et nous purifier, c'est de ce côté là qu'ils se tournent »⁴⁷. » Les Pythagoriciens, sous le concept de *φρόνιμον-φρένες* (*voûs* de Philolaos) ne mettent donc pas que la raison : ils entendent encore le besoin éprouvé de pureté, l'effort volontaire vers la pureté.

D'autres points encore nous amèneront à penser que *φρόνιμον-φρένες* selon les Pythagoriciens de Diogène Laërce, *voûs* selon Philolaos, ne désignent pas seulement la raison, mais encore le désir ou l'effort. Il existe des anthologies homériques des Pythagoriciens. A leur sujet, M. Détienne écrit : « Ceux-ci ont groupé autour d'une figure centrale de l'épopée un ensemble de passages dont la signification se précisait dans une comparaison qui rétablissait la réalité homérique en partant d'un trait pythagoricien »⁴⁸. Un exemple est fourni par la figure d'Achille. Les Pythagoriciens furent attirés par un passage de l'*Iliade*⁴⁹ où Achille se plaint à jouer de la cithare tandis qu'il chante les exploits des héros. Selon Jamblique, Achille, qui était musicien, prit d'abord une cithare comme butin et s'en servit pour apaiser sa colère ; c'est de la même façon que Clinias, le Pythagoricien, accordait sa cithare pour jouer lorsqu'il se sentait porté par la colère : il prétendait se calmer de cette manière⁵⁰. Ce rapprochement entre héros homérique et sage pythagoricien est suggestif. Désir calme, effort pour se dominer grâce à la musique, voici qui, chez le héros Achille, correspond au désir-effort de purification par la musique chez le sage pythagoricien Clinias. Une fois encore, le *φρόνιμον-φρένες* englobe raison et désir-effort.

Une autre forme de désir-effort qui semble caractériser le sage pythagoricien, c'est le désir d'échapper par moments à son enveloppe corporelle. C'est encore M. Détienne qui note les relations de Pythagore, dans certains épisodes de sa vie, avec des personnages aux pouvoirs étranges, dont Aristée de Proconnesse⁵¹. « Aristée avait le privilège, quand il le voulait, de faire sortir son âme du corps et de l'y faire rentrer à nouveau »⁵². Et M. Détienne précise : « Ce n'était donc pas sous l'emprise de quelque possession divine qu'il avait le sentiment de détacher son âme du corps, c'était un effet de sa volonté. » A propos d'un autre personnage, Épiménide de Crète, M. Détienne écrit : « Son âme s'en allait au moment qu'il voulait et rentrait à nouveau dans son corps »⁵³. Or de quelle partie de l'âme ressortit pareille activité sinon du *φρόνιμον-φρένες* ?

Ces témoignages montrent que, dans leur conception de l'âme, les Pythagori-

46. PLATON, *Phédon*, 61 e (il s'agit du suicide) : οὐ δεοί τούτο ποιεῖν.

47. PLATON, *Phédon*, 82 d : αὐτοὶ δὲ ἡγούμενοι οὐ δεῖν ἐναντία τῇ φιλοσοφίᾳ πράττειν καὶ τῇ ἐκείνης ἀσσεῖ τε καὶ καθαρμοῦ ταύτῃ δὴ τρέπονται.

48. M. DÉTIENNE, *Homère, Hésiode et Pythagore*. Bruxelles, 1962, p. 38.

49. HOMÈRE, *Iliade*, IX, 189-190.

50. M. DÉTIENNE, *ibid.*, p. 39 (cf. Jamblique, *V.P.*, 31, 198).

51. M. DÉTIENNE, *La notion de daimon*, p. 69-70 : « Dans certains épisodes de sa vie, Pythagore est mis en relation avec un prophète d'Apollon Hyperboréen, Abaris, originaire de Scythie : il a aussi des rapports avec Aristée de Proconnesse et compte parmi ses incarnations la figure énigmatique d'Hermotime de Clazomènes. Tous ces personnages ont en commun des pouvoirs étranges. »

52. M. DÉTIENNE, *La notion de daimon*, p. 70 (Suidas, *Aristée*, éd. Adler, t. I, p. 353, 15-16). Le « Quand il le voulait » traduit : *ὅταν ἔβουλετο*.

53. *Ibid.* : ὡς εἴποι ἡ ψυχὴ ὅσῳ ἤθελε καιρὸν (Suidas, t. II, p. 370, 5-6).

ciens, sous le nom de *φρόνιμον* (*voûs*) accordaient une place au désir et à l'effort. Par-delà les démarches de la raison et des spéculations mathématiques, les philosophes pythagoriciens envisageaient qu'il y avait dans l'âme un appel des profondeurs, un « s'efforcer à », un « il faut », premières approches conceptuelles du beau désir qu'élaborera plus tard le platonisme. Ainsi, la nécessité de dompter la bête intérieure⁵⁴, exprimée par le *δεῖσθαι*⁵⁵, donne naissance à un désir (*ὀρέγεσθαι*)⁵⁶ et à un effort (*πειράσθαι*)⁵⁷, désir et effort que les *Vers d'Or*⁵⁸ expriment à travers tout le poème. Besoin d'ordre, désir de clarté et effort pour y parvenir forment donc les conditions indispensables à la quête de la pureté.

L'amitié (*φιλία*) est dimension fondamentale de l'irrationnel psychique dominé, organisé, harmonisé par la raison, orienté vers la sagesse dans son double statut de connaissance du vrai et d'action pure. Égalité harmonieuse, selon le témoignage de Diogène Laërce⁵⁹, égalité d'après l'information de Jamblique⁶⁰, l'amitié est à la fois la condition et l'expression de l'harmonie dans l'âme, ressort et fin de l'activité. S'il n'est, pour l'homme, d'autre manière de faire l'expérience de la sagesse que celle qui consiste à chérir la sagesse, la *φιλία* se présente comme le moyen et le but, comme ce sentiment qui mène à la vertu, qui réalise déjà la vertu, et comme ce à quoi vise la vertu elle-même. Ainsi l'aphorisme pythagoricien relaté par Proclus se trouve éclairé et éclairé à son tour : « La fin de toute vertu est l'amitié et l'union »⁶¹. A la façon de la *φιλοσοφία* qu'elle constitue, la *φιλία* est conjointement tension et fin.

Parce que la *φιλοσοφία* désigne l'activité humaine en tant qu'elle poursuit la pureté intellectuelle et morale, la *φιλία*, fondatrice de cette réalité où s'entrecroisent pensée et existence, est au centre des expériences fondamentales de l'homme. Face à dieu, lequel est innocent du mal⁶², gardien vigilant (*ἐπίσκοπος*) de tout ce qui existe⁶³, maître universel (*πάντων κύριος*)⁶⁴, l'homme doit (*δεῖν*) se mettre en accord avec lui pour demander le bien, adopter vis-à-vis de lui l'attitude qu'il a à l'égard de ses amis⁶⁵. La *φιλία* apparaît ainsi comme le modèle à partir duquel la relation de l'homme à la divinité est pensée. Mais elle est également la façon dont l'homme doit vivre ses rapports avec les autres — l'amitié procure la joie en incitant à faire le

54. JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 30, 174.

55. *Ibid.*

56. Cf. EMPÉDOCLE, F. 129 : ...ὅποτε πάσῃν ὀρέξαιτο πραπίδεσιν...

57. JAMBLIQUE, *ibid.*, 165 : ...πειράτο ἀναλαμβάνειν τῇ διανοίᾳ...

58. Il est difficile de savoir ce qui, dans les *Vers Dorés*, peut venir du *ἱερὸς Λόγος* de Pythagore. L'ensemble de l'œuvre — sans doute du IV^e s. de notre ère — est assurément conforme à l'ancien Pythagorisme. Néanmoins, on peut admettre que certains vers sont de Pythagore lui-même (cf. A. DE-LATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, 1915). *Vers Dorés* : v. 11 : Habitude-toi à te rendre maître (*κρατεῖν*) de l'appétit, du sommeil, de la luxure, de la colère (*θυμός*) ; v. 45-46 : Applique-toi à ces préceptes, médite-les : il faut que tu les aimes (*ταῦτα πόνοι, ταῦτ' ἐκμελέτα, τούτων χρὴ ἐρᾶν σε*) ; v. 48 : Applique-toi à la tâche (*ἐργον ἐπ' ἐργον*) ; v. 53 : Tu n'auras plus à espérer l'inespérable (*σε μὴτ' ἀέλπ' ἐλπίζειν*) ; v. 63 : Prends courage (*θάρσει*).

59. DIOGÈNE LAËRCE, VIII 32-33 : Φιλίαν τ' εἶναι ἐναρμόνιον ἰσότητα.

60. JAMBLIQUE, *V.P.*, 29, 162 : ἰσότης.

61. PROCLUS, *Sur le Premier Alcibiade*, 109 c : Τέλος γὰρ ἐστὶ πίσις ἀρετῆς ἡ φιλία καὶ ἡ ἔνωσις.

62. JAMBLIQUE, *V.P.*, 32, 218 : Οἱ θεοὶ ἀνάιτοι πῶν κακῶν εἰσιν. Il est à noter que la cause du mal est située dans les maladies (*νόσοι*) et les passions (*πάθη*) du corps.

63. *Ibid.*

64. *V.P.*, 28, 137. Il est à remarquer que les Pythagoriciens situent Dieu dans l'univers (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, VI, 72), regardent l'homme comme une image de Dieu (THEMISTIUS, *Discours*, XV) et posent comme principe moral fondamental le *ἐπου θεῷ* ; cf. Stobée, *Éclagues*, VI, 3).

65. JAMBLIQUE, *V.P.*, 28, 137.

bien⁶⁶. Enfin, l'amitié semble recouvrir le lien que l'homme vertueux établit avec lui-même : l'aphorisme selon lequel « l'ami est un autre moi-même »⁶⁷ signifie autant la valeur de l'ami que la manière dont doit se constituer le « moi-même » qui aime. Un texte de la *Vie de Pythagore* de Jamblique synthétise bien cette loi de l'univers que constitue l'amitié. « Pythagore a enseigné avec la plus grande clarté l'amitié de tout envers tout : celle des dieux envers les hommes, à travers la piété et un culte de la science ; celle des connaissances les unes envers les autres et, en général, de l'âme envers le corps et de sa partie rationnelle envers les parties irrationnelles à travers la philosophie et la contemplation qui lui est propre ; celle des hommes les uns envers les autres, à travers un sain respect des lois s'ils sont concitoyens, à travers une droite connaissance de la nature s'ils sont de pays étrangers ; celle de l'homme envers sa femme, ses enfants, ses frères ou ses proches, à travers une communauté sans perversion ; en un mot de tous envers tous, et, en outre, envers certains animaux dépourvus de raison, à travers la justice, les liens naturels et la communauté ; du corps mortel pris en lui-même, et il s'agit alors d'une pacification et d'une réconciliation des facultés contraires qui sont cachées en lui, à travers la santé et le régime ou la tempérance qui conduisent à celle-ci, à l'imitation du fécond équilibre qui règne dans les éléments cosmiques. Pour toutes ces choses, afin de les rassembler sous un seul et même nom, on s'accorde à dire que Pythagore a été l'inventeur de celui d'amitié et en a établi les lois⁶⁸. » La *φιλία* chez les Pythagoriciens est à l'intersection du cosmique et de l'éthique, du religieux et du populaire ; l'ordre rationnel des Nombres n'exclut pas la dimension éthico-religieuse dans l'homme et dans le monde⁶⁹.

Que le Pythagorisme soit le premier à avoir saisi le besoin qui creuse l'homme et la nécessité d'inscrire la quête de l'homme dans une perspective de manque qui fait surgir le désir, puis la volonté, enfin l'amitié de la sagesse, cela n'est guère surprenant. Pour une pensée qui conçoit la réalité à travers l'opposition du *πέρας* et de l'*ἄπειρον*, de l'achèvement parfait et de l'inachevé imparfait, pour une pensée qui relie le bien au *πέρας* et le mal à l'*ἄπειρον* comme à leurs causes⁷⁰, la situation de l'homme ne saurait être que celle d'un être inachevé, capable d'appréhender l'achevé par l'intellect et souffrant, de ce fait, de son propre inachèvement. Dès lors, il n'y a de pureté pour l'homme que dans la volonté de dépasser l'illimité inhérent à l'imperfection afin d'atteindre la perfection de la limite. Mais, parce que l'imperfection de l'homme est par essence indépassable, l'inachèvement habite la recherche même de l'achevé et la marche vers la limite reste inexorablement illimitée. Ainsi, l'expérience philosophique trouve-t-elle son fondement dans la métaphysique du *πέρας-ἄπειρον* — elle est la manière propre à l'homme de vivre l'opposition première, cette conscience de l'impossible achèvement jointe à la volonté d'aboutir néanmoins, cet effort toujours recommencé qui part d'un besoin, se prolonge dans un désir, se structure dans une amitié sans jamais apporter la perfection qui supprimerait l'élan. Et, curieusement, l'inachèvement qui rend possible, nécessaire, aimable, la recherche, confère à la philosophie la

66. *Ibid.*

67. PSEUDO-PLUTARQUE, *Vie d'Homère*, 151 : « Ὁ φίλος ἄλλος ἐστὶν ἐγώ ».

68. JAMBLIQUE, *V.P.*, 33, 229-230.

69. Cf. J. P. FRAISSE, *Phylla*, Vrin, 1974, p. 60 : « Parler d'un ordre rationnel n'exclut nullement le sens éthico-religieux de cet ordre, comme en témoigne la liaison entre harmonia, homonoia et diké et, d'une manière générale, la portée ontologique de la science des Nombres. »

70. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 5, 986 a sqq. *Éthique à Nicomaque*, II, 5, 1106 b, 28 b : Τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἶκαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου.

valeur irremplaçable d'un mouvement à la fois rationnel et affectif vers l'absolu que rien ne saurait tarir. Le bonheur (*εὐδαιμονεῖν*) en provient⁷¹.

Ainsi à travers les réflexions éthiques des Sages grecs sur l'homme dont certaines, sinon toutes impliquent une réflexion sur la Nature (Thalès) comme à travers l'étude de l'homme dans la Nature chez les Pythagoriciens, on voit déjà se dégager une première approche sérieuse de l'homme, avec son affectivité au service de la quête du vrai et du juste. Face à l'infini des désirs, l'homme est cœur *φρόνιμον/φρένες*, amitié *φιλία*, il affectionne *ἀγαπᾶν* la sagesse et y rencontre l'*εὐδαιμονεῖν*.

71. DIOG. LAERCE, *V.P.*, 32.

IN : LES GRECS ET LE
DÉSIR DE L'ÊTRE