

4326 *Mal*
MALLAN, C.
2005

Il était une fois la philosophie ¹

CLAUDE MALLAN

Il était une fois Pythagore de Samos, le plus grand de ceux qu'on appela plus tard « Présocratiques ».

« S'étant rendu à Phlionte, Pythagore avait discuté sagement et abondamment avec le tyran Léon. Rempli d'admiration pour son intelligence et son éloquence, Léon avait demandé à Pythagore à quelle science il était surtout redevable. Et celui-ci lui avait répondu qu'il ne cultivait aucune science, mais qu'il était philosophe. Étonné par la nouveauté du terme, Léon lui avait demandé ce qu'étaient donc les philosophes et ce qui les distinguait des autres hommes. Pythagore répondit que, d'après lui, la vie des hommes ressemblait à cette foire où les jeux se célèbrent dans toute leur pompe grâce au concours ² de la Grèce entière. Car c'est là que les uns demandent aux exercices corporels la gloire et la noblesse d'une couronne, que d'autres, conduits par l'appât du gain, viennent pour acheter et vendre, cependant qu'une certaine espèce de gens, celle-là la plus recommandable, ne vient pas chercher les applaudissements ni le bénéfice mais simplement voir : elle regarde avec intérêt ce qui se passe et de quelle façon. Ainsi nous-mêmes, nous sommes venus en cette vie d'une autre vie et d'une autre nature comme d'une ville à l'affluence d'une foire, pour nous consacrer les uns à la gloire les autres à l'argent. Certains, fort rares, s'appliquent à scruter la nature en tenant tout le reste pour rien. Ce sont ceux-là qui s'appellent les amoureux de la sagesse, c'est-à-dire les philosophes. Et de même que, là-bas, il était parfaitement noble de regarder sans tirer profit, de même dans la vie la contemplation et la connaissance des réalités l'emportent de loin sur toutes les autres occupations. » (CICÉRON, *Tusculanes*, V, 8-9 ³).

Héraclide ou Pythagore ?

Tel est le récit que rapportait Cicéron dans les *Tusculanes*. Il indiquait lui-même, juste avant le récit (« Pythagore, d'après une tradition recueillie par un auditeur de Platon, Héraclide du Pont ⁴, s'était rendu à

1. Cet article prolonge celui qui a été publié dans le n° de mars-avril 2002 de *L'enseignement philosophique* sous le titre « La Parole de la Panégyrie : platonisme ou pythagorisme ancien ? »

2. *Totius Graeciae celebritas*. Le mot latin *celebritas* désigne l'affluence de tous les Grecs rassemblés (c'est le sens étymologique de *Pan-égyrie*) à l'occasion de grandes fêtes nationales comme les Jeux Olympiques.

3. La traduction du texte est celle de I. Gobry (*Pythagore*, Editions Universitaires, 1992, p. 150.) qui a souligné lui-même l'expression *amoureux de la sagesse*.

4. « [...] Quem, ut scribit auditor Platonis Ponticus Heraclides, Phliontem ferunt venisse... ». Traduction de J. Humbert, les Belles Lettres, p. 110 (*Tusculanes*, V, 8).

IL ÉTAIT UNE FOIS LA PHILOSOPHIE

CLAUDE MALLAN

Centre Sèvres | *Archives de Philosophie*

2005/1 - Tome 68
pages 107 à 126

ISSN 0003-9632

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2005-1-page-107.htm>

Pour citer cet article :

MALLAN CLAUDE, « Il était une fois la philosophie »,
Archives de Philosophie, 2005/1 Tome 68, p. 107-126.

Distribution électronique Cairn.info pour Centre Sèvres.

© Centre Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Il était une fois la philosophie ¹

CLAUDE MALLAN

Il était une fois Pythagore de Samos, le plus grand de ceux qu'on appela plus tard « Présocratiques ».

« S'étant rendu à Phlionte, Pythagore avait discuté savamment et abondamment avec le tyran Léon. Rempli d'admiration pour son intelligence et son éloquence, Léon avait demandé à Pythagore à quelle science il était surtout redevable. Et celui-ci lui avait répondu qu'il ne cultivait aucune science, mais qu'il était philosophe. Etonné par la nouveauté du terme, Léon lui avait demandé ce qu'étaient donc les philosophes et ce qui les distinguait des autres hommes. Pythagore répondit que, d'après lui, la vie des hommes ressemblait à cette foire où les jeux se célèbrent dans toute leur pompe grâce au concours ² de la Grèce entière. Car c'est là que les uns demandent aux exercices corporels la gloire et la noblesse d'une couronne, que d'autres, conduits par l'appât du gain, viennent pour acheter et vendre, cependant qu'une certaine espèce de gens, celle-là la plus recommandable, ne vient pas chercher les applaudissements ni le bénéfice mais simplement voir : elle regarde avec intérêt ce qui se passe et de quelle façon. Ainsi nous-mêmes, nous sommes venus en cette vie d'une autre vie et d'une autre nature comme d'une ville à l'affluence d'une foire, pour nous consacrer les uns à la gloire les autres à l'argent. Certains, fort rares, s'appliquent à scruter la nature en tenant tout le reste pour rien. Ce sont ceux-là qui s'appellent les amoureux de la sagesse, c'est-à-dire les philosophes. Et de même que, là-bas, il était parfaitement noble de regarder sans tirer profit, de même dans la vie la contemplation et la connaissance des réalités l'emportent de loin sur toutes les autres occupations. » (CICÉRON, *Tusculanes*, V, 8-9 ³).

Héraclide ou Pythagore?

Tel est le récit que rapportait Cicéron dans les *Tusculanes*. Il indiquait lui-même, juste avant le récit (« Pythagore, d'après une tradition recueillie par un auditeur de Platon, Héraclide du Pont ⁴, s'était rendu à

1. Cet article prolonge celui qui a été publié dans le n° de mars-avril 2002 de *L'enseignement philosophique* sous le titre « La Parabole de la Panégyrie : platonisme ou pythagorisme ancien ? »

2. *Totius Graeciae celebritate*. Le mot latin *celebritas* désigne l'affluence de *tous les Grecs rassemblés* (c'est le sens étymologique de *Panégyrie*) à l'occasion de grandes fêtes nationales comme les Jeux Olympiques.

3. La traduction du texte est celle de I. Gobry (*Pythagore*, Editions Universitaires, 1992, p. 150.) qui a souligné lui-même l'expression *amoureux de la sagesse*.

4. « [...] Quem, ut scribit auditor Platonis Ponticus Heraclides, Phliuntem ferunt venisse... ». Traduction de J. Humbert, les Belles Lettres, p. 110 (*Tusculanes*, V, 8).

Phlonte... »), qu'il reprenait un texte d'Héraclide Pontique. Il s'agissait en l'occurrence du passage d'un traité d'Héraclide, le *Περὶ τῆς ἄπνου*, traité qui ne nous est pas parvenu dans son intégralité. C'est à partir des fragments qui nous en restent que H.G. Gottschalk ⁵ a pu en reconstituer le mouvement d'ensemble : il relatait le dernier jour d'Empédocle sur terre et était centré sur la célébration, au cours d'un banquet, de la résurrection par Empédocle d'une femme qui ne respirait plus depuis trente jours. C'est dans ce cadre ⁶ que s'insérerait le récit du dialogue entre Pythagore et Léon rapporté, à la suite d'Héraclide, par Cicéron, récit auquel la tradition a laissé le nom de *Parabole de la Panégyrie*. L'original grec de l'entretien manque : il ne fait pas partie des fragments du traité d'Héraclide qui nous sont parvenus. Cela dit, nous disposons, outre le témoignage en latin de Cicéron, de deux autres témoignages, en grec ancien, de Jamblique et de Diogène Laërce. Jamblique, au § 58 de sa *Vie de Pythagore* rapporte la comparaison, développée par Pythagore, entre les trois types de participants à la Panégyrie et les trois genres de vie humaine, sans évoquer de dialogue Pythagore/Léon. Quant à Diogène Laërce, il fait référence à la *Parabole de la Panégyrie* à deux reprises dans ses *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*. D'abord en VIII, 8 à partir d'un intermédiaire d'Héraclide (Sosicrate), où le récit, proche de celui de Cicéron et de Jamblique, évoque cette fois le dialogue avec Léon ⁷. Ensuite ⁸, très brièvement, dans l'avant propos de l'ouvrage (*Proemion*, 12). Pythagore, y est-il dit, a créé le terme de philosophe, expliquant dans son entretien avec Léon *qu'aucun homme n'est sage et que la sagesse est le privilège des dieux* — phrase explicative figurant uniquement dans cette dernière citation.

R. Joly avait dès 1956 ⁹ soutenu l'idée que la *Parabole de la Panégyrie* pouvait être attribuée à l'ancien pythagorisme, en s'opposant à W. Jaeger ¹⁰ qui en faisait une création de l'Académie à partir d'un thème platonicien. Après la discussion de sa thèse par W. Burkert ¹¹ et les éléments apportés

5. H.G. GOTTSCHALK, *Heraclides of Pontus*, Oxford University Press, New York, 1980.

6. H.G. Gottschalk pense que le récit de cet entretien devait être rapporté par l'un des convives du banquet, peut-être Empédocle lui-même.

7. « [...] lorsque le tyran de Phlonte lui demanda qui il était [note du traducteur : ou « ce qu'il était »], il répondit : un philosophe » Diogène LAËRCE, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Traduction française sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, La pochothèque, Le Livre de poche, Librairie générale française, 1999, p. 947.

8. *Ibid.*, p.72.

9. R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruxelles, Mémoires de l'Académie, LI, 3.

10. « Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals », in *Sitzungsber. der Preuss. Akad. der Wissenschaften*, 1928, p. 390 sq. Cet article se trouve aussi en appendice dans les traductions italienne et anglaise de l'*Aristotele* de Jaeger.

11. W. BURKERT, « Platon oder Pythagoras? » *Hermes*, 1960, p.159-177.

par C.J. de Vogel en faveur de l'origine pythagoricienne du mot φιλόσοφος ¹², R. Joly reprenait donc la discussion en 1970 dans un article dont le titre « Platon ou Pythagore ¹³? » indiquait l'enjeu: le récit remontait-il à l'ancien pythagorisme ou avait-il été créé à l'Académie à partir du *Banquet* 203e-204a: « Dieu ne philosophe ni ne désire devenir sage *il l'est* »? Et à partir du *Phèdre* 278d: « il est excessif de l'appeler sage: cela ne convient qu'à Dieu; mais l'appeler philosophe conviendrait mieux. »

Mais au préalable une remarque s'impose: en s'attachant à cette idée d'une sagesse réservée à Dieu et vers laquelle l'homme ne peut que tendre, R. Joly privilégie ¹⁴ la plus brève des citations du récit (Diogène Laërce, *Proemion*, 12), la seule, comme nous le remarquions précédemment, à exprimer cette idée. Il faut faire remarquer ici, à la suite de Gottschalk ¹⁵, que la phrase explicative *car personne n'est sage si ce n'est Dieu* ne figure pas dans l'autre citation que fait Diogène Laërce du récit d'Héraclide en VIII, 8 qui représente une version beaucoup plus complète que la première et qui — argument majeur — est très proche des deux autres versions (Cicéron et Jamblique), dépourvues, elles aussi, de la phrase explicative finale qui professe la non-sagesse. La grande ressemblance de ces trois versions, incluant toutes le parallèle entre les trois types de motivations (gloire, richesses, connaissance désintéressée) des participants aux Panégories et les trois genres de vie des êtres humains, est pour Gottschalk ¹⁶ la preuve qu'elles dérivent d'une même source, en l'occurrence le texte d'Héraclide. Au contraire la phrase professant la non-sagesse, retenue et valorisée par R. Joly, est à ses yeux très suspecte. Elle l'est d'autant plus qu'elle lui paraît contradictoire avec la signification de la *Parabole*. La fin du texte de Cicéron ¹⁷, en effet, indique que certains êtres peuvent se consacrer exclusivement à la contemplation et à la connaissance: ces êtres sont rares, mais ils réalisent effectivement une sagesse qui n'est pas le seul privilège des dieux.

Pour tenter de dégager le sens profond de la *Parabole*, Gottschalk s'est interrogé sur le dialogue initial entre Pythagore et Léon: *Léon avait demandé à Pythagore à quelle science il était surtout redevable. Et celui-ci lui avait répondu qu'il ne cultivait aucune science, mais qu'il était philosophe* ¹⁸. C'est l'expression « qua maxima arte confideret » qui a retenu l'at-

12. C.J. de VOGEL, *Pythagoras and early Pythagoreanism, an interpretation of neglected evidence of the philosopher Pythagoras*, Assen, 1966, p. 97-102.

13. « Platon ou Pythagore? Héraclide Pontique, fr. 87-88 Wehrli » *Hommages à Marie Delcourt*, collection Latomus, Bruxelles, 1970, p.136-148.

14. C'est ainsi qu'il accole la citation de Diogène à la fin du texte de Cicéron (art. cit., p.126).

15. *Op. cit.*, p. 26.

16. *Ibidem*.

17. Voir la fin du texte de la première page: « Certains, fort rares, s'appliquent à scruter la nature en tenant tout le reste pour rien [...] l'emportent de loin sur toutes les autres occupations. »

18. «...Leon, quaesivisse ex eo qua maxime arte confideret; at illum artem quidem se scire nullam, sed esse philosophum. »

tention de Gottschalk : « Une expression curieuse qui essaie apparemment de rendre ἥτινι σοφία ισχυρίζοιτο ou une expression similaire. Il devait y avoir ici un jeu de mots sur σοφός et φιλόσοφος dans l'original que Cicéron ne pouvait conserver ¹⁹. » Et un peu plus loin (p. 26-27) : « Cicéron rend ce concept par *ars* mais Héraclide a probablement utilisé le mot *sophia* pour jouer sur *sophia* et *philosophos*... Sophia peut désigner un savoir-faire, un ensemble limité de savoirs et de techniques apprises une fois pour toutes et que les hommes qui « savent » appliquent ensuite à la promotion de leurs intérêts... La « contemplation de la nature de l'univers », à laquelle Pythagore et Empédocle avaient consacré leur vie, était d'un niveau supérieur, soustraite aux limitations et désintéressée par essence, même si elle pouvait, à l'occasion, amener des résultats pratiques dépassant le champ d'action des simples techniciens. Elle se définit par opposition à la *sophia* entendue dans son sens *terrestre*. » (p. 26-27). Et il conclut en faisant remarquer que la différence entre la σοφία connaissance pure et la σοφία au service de la gloire et du profit correspond exactement, dans la foule des Panégories, à la différence entre le spectateur désintéressé et les autres : dans ces conditions il ne manque rien au récit de Cicéron et la précision *car nul n'est sage si ce n'est Dieu* est superflue.

Dès lors il n'est plus nécessaire, comme le faisait R. Joly face à W. Burkert ²⁰, de se centrer sur une opposition radicale entre σοφία divine et φιλοσοφία humaine qui fausse le sens de la *Parabole de la Panégurie*. Par d'autres voies ²¹ Monique Dixsaut aboutit à la même conclusion, considérant comme impossible que Pythagore, s'il en est l'auteur, ait fabriqué le mot dans une intention restrictive, (le terme posant l'aspiration à la σοφία divine et inaccessible, dans le but de corriger la démesure humaine). Il s'agirait d'une « étymologie aberrante ²² » dans la mesure où les composés en *philo-* désignent la plupart du temps une disposition, un goût, mais aussi « une familiarité, une pratique ²³. » Si σοφία ne peut désigner un absolu mais s'attribue à tous ceux qui sont tenus pour « habiles, maîtres en la tâche qui

19. *Op. cit.*, p. 23, note 30.

20. « Il [Burkert] montre d'abord que les composés en *philo-* n'impliquent nullement, mais au contraire excluent le contraste qui serait à l'origine de φιλόσοφος, dans l'hypothèse de sa création au sein du pythagorisme, entre *philo-* d'une part et σοφία de l'autre. » L'argument de R. Joly était alors de dire que la confrérie pythagoricienne avait très bien pu créer, « sur un modèle courant, le mot φιλόσοφος, en lui donnant un sens spécifique » (art. cit., p. 141).

21. Elle part de *La vie de Pythagore de Diogène-Laërce* de A. Delatte qui, faisant nécessairement abstraction du texte de Cicéron, voit dans la Parabole une protestation « contre l'idéal du VI^es. qui vise à atteindre la sagesse elle-même ».

22. *Op. cit.*, p. 49.

23. « Si dans l'Iliade les Troyens sont nommés *philo-ptolemoi*, ce n'est évidemment pas en tant qu'ils aspireraient au combat sans jamais le trouver ; c'est au contraire parce qu'ils ont une disposition, un goût et aussi une familiarité, une pratique. » M. DIXSAUT, *Le naturel philosophique*, Les Belles Lettres, p. 47.

leur est propre ²⁴ » il semble bien, dit-elle, que la σοφία « reste encore dans le pythagorisme le nom propre de la science ». Pas de n'importe quelle science mais d'une science seulement accessible « à une âme devenue démonique, séparée et libérée du corps ²⁵ ». En cela elle rejoint les analyses de Gottschalk : le savoir en question n'est pas le savoir commun, savoir-faire tourné vers l'extérieur, mais un savoir intérieur, un savoir-être.

Dans cette perspective, M. Dixsaut conserve à σοφός son sens d'habileté dans la *pratique* ; la φιλοσοφία, « en tant qu'exercice complet, total, à la fois corporel, psychologique et théorique de la purification » permet de parvenir à la σοφία. « La *sophia* est déjà présente dans le mouvement qui tend vers elle [...] principe de la philosophia, la *sophia* en est, au double sens du terme, l'achèvement. Le pythagoricien n'aspire à la sophia qu'en tant qu'il la pratique, et n'y aspire que parce qu'il peut l'atteindre [...] Conçue comme terme d'une règle de vie exigeante, d'un vaste programme de connaissances, la *sophia* en devient plus difficile, elle requiert un apprentissage, une *philosophia*. Cependant le chemin peut être parcouru, le philosophe peut devenir sage, acquérir cet art souverain de vivre, d'agir, de connaître et de contempler ²⁶. » Ce texte peut s'appliquer au texte de Cicéron et indique bien l'esprit de la *Parabole*. Mieux, sans doute, que Gottschalk lui-même qui oppose de façon excessive une conception optimiste de la philosophie qui serait celle d'Héraclide ²⁷ et une conception pessimiste qui n'apparaît pas clairement. Gottschalk la décèle dans deux des quatre passages de Platon où la philosophie apparaît comme intermédiaire entre ignorance et sagesse, mais il dit lui-même qu'il y a dans ces deux passages (*Lysis* 218a, *Banquet* 204a) une bonne part d'ironie et il ajoute que dans l'*Apologie* cette idée est liée à la profession d'ignorance (évidemment ironique elle aussi) de Socrate. En fait, après avoir démontré, comme nous l'avons vu, que la phrase explicative *car personne n'est sage si ce n'est Dieu* était un ajout inutile au texte de Cicéron, Gottschalk montre maintenant que la même idée chez Platon est exprimée de façon ironique ²⁸. Il ne peut donc reprendre l'idée de Burkert qui, valorisant à tort le *car personne n'est sage si ce n'est Dieu* et voulant y voir un emprunt fait à Platon, niait en conséquence l'origine pythagoricienne de la *Parabole*. Mais, de façon inattendue, il reprend l'idée de Burkert sur la raison de l'emprunt supposé, idée selon laquelle la *Parabole*

24. *Op. cit.*, p. 46. Et M.-M. Davy : « Sophia [...] désigne l'exercice d'un art d'ordre manuel ou intellectuel. Son emploi s'étend aussi bien à une activité matérielle qu'à la musique, la poésie ou la médecine ; toute maîtrise d'une technique est sagesse. » *Initiation médiévale, la philosophie au XII^e s.*, Albin Michel, 1980, p. 33.

25. *Op. cit.*, p. 48.

26. *Op. cit.*, p. 48.

27. *Op. cit.*, p. 29.

28. Que reste-t-il, alors, de l'opposition entre les conceptions « pessimiste » et « optimiste » de la philosophie ?

aurait été créée par Héraclide et des membres de l'Académie pour justifier historiquement le nouvel idéal contemplatif de l'Académie à cette époque.

Pour ce faire Gottschalk doit au préalable soutenir, avec l'impossibilité d'une création pythagoricienne de la *Parabole*, le rejet par les Pythagoriciens du ^v^e siècle ²⁹ d'un récit « exaltant la vie contemplative ». De façon étonnante il développe l'idée ³⁰ que les Pythagoriciens, très engagés dans les affaires de la cité, n'auraient pu maintenir la tradition d'un récit qui contredisait leur engagement politique. Mais la définition qui est au centre du récit — la φιλοσοφία comme recherche de connaissance pure opposée à un savoir technique — n'exclut pas l'activité politique. Et l'histoire ³¹ montre d'ailleurs que Pythagore et les Pythagoriciens ont été spontanément amenés à promouvoir en Italie du Sud les principes de leur sagesse, en particulier la φιλία dont nous parlerons plus loin, qui par définition est universelle et applicable à tous les peuples.

L'attitude qui est, à ses yeux, impossible aux Pythagoriciens, Gottschalk l'attribue aux Platoniciens ³² : l'Académie des dernières années de Platon, devant l'échec de la mise en oeuvre de ses idéaux politiques, aurait conduit ses membres à se tourner vers le « royaume de la pensée pure ». Différents écrits de l'école, dont celui d'Héraclide qui en faisait partie, auraient reflété cette nouvelle attitude. Contre toute attente Gottschalk reprend donc l'idée d'une création de la *Parabole* par Héraclide, après avoir à juste titre rejeté la possibilité de cette création à partir des textes de Platon (*Banquet* et *Phèdre*) à l'origine de l'ajout démontré superflu — *aucun homme n'est sage, la sagesse étant le privilège des dieux* — à la fin du texte de Cicéron.

La filiation pythagoricienne : le Socrate de l'Apologie

Dans son article, R. Joly insistait sur l'*Apologie de Socrate* : comme il s'agit d'un ouvrage de jeunesse, les ressemblances avec la *Parabole* infirment la thèse selon laquelle le récit d'Héraclide — élève de Platon à l'Académie — aurait été créé à partir du platonisme déjà constitué de textes de la maturité (*Le Banquet*, 203e-204a et *Phèdre*, 278d). Mais comme la phrase explicative *car personne n'est sage si ce n'est Dieu*, ainsi que nous l'avons vu pré-

29. Pythagore lui-même a vécu au ^{vi}^e s. et Héraclide du Pont au ^{iv}^e s. av. J.-C.

30. *Op. cit.*, p. 30.

31. Les *Vie de Pythagore* de Jamblique, Porphyre et Diogène Laërce sont tardives (ⁱⁱⁱ^e s. apr. J.-C.) mais elles ont comme sources principales des auteurs du ⁱ^e et ⁱⁱ^e s. apr. J.-C. (comme Apollonios et Nicomaque de Gêrase) et du ⁱⁱⁱ^e s. et ^{iv}^e s. av. J.-C. (Timée de Tauroménium, Aristoxène de Tarente, Dicéarque) qui peuvent eux-mêmes utiliser les sources antérieures. C.J. de Vogel a étudié les liens entre les différentes sources et leur part d'authenticité (*op. cit.*, p. 58-67 et 299-306).

32. *Op. cit.*, p. 31.

cédemment, a peu de chance de figurer dans le récit d'Héraclide, c'est la présence de la corrélation σοφία/φιλοσοφία, cœur de la *Parabole*, qu'il faut mettre en évidence dans les ouvrages de jeunesse de Platon, pour montrer qu'il utilise un thème déjà fixé.

Pythagore, avons-nous vu, ne parle pas le même langage que Léon; à la question: *quel est ton savoir-faire?*, il répond: *je n'ai aucun savoir-faire, j'aime savoir*. Dans un monde réglé, où les tyrans tyrannisent à leur guise, chacun doit apporter la pierre de son savoir-faire sans chercher à comprendre. Mais le sage, dans sa totale liberté intérieure, n'a pas de compte à rendre au tyran puisqu'il ne se situe pas sur le même plan: c'est le sens profond de l'ironie de la répartie pythagoricienne, et l'origine d'une longue tradition *philosophique*, où nous rencontrons en premier lieu la figure de Socrate.

A la suite d'A. Delatte, R. Joly insistait sur l'aspect particulier de la figure de Socrate dans l'*Apologie*: « Platon semble avoir voulu donner à son maître dans cette oeuvre le prestige de θεῖου ἄνδρες du passé, le modèle étant spécialement Pythagore ³³. » Et le rapprochement avec Pythagore s'impose ici d'autant plus que, tout comme Socrate, ce dernier accomplit sa mission sous le signe d'Apollon ³⁴.

L'argumentation de R. Joly, évoquant ces θεῖοι ἄνδρες dont le modèle est spécialement Pythagore, pourrait ici se nourrir de Jamblique, affirmant que les Pythagoriciens ne nommaient pas le Maître par son nom, mais l'appelaient « le divin » (θεῖος) ³⁵. Ni dieu ni simplement homme, Pythagore était un être intermédiaire, un *tertium quid*, selon Aristote entre l'humain et le divin: «... τοῦ λογικοῦ ζώου τὸ μὲν ἐστὶ θεός, τὸ δὲ ἄνθρωπος, τὸ δὲ οἶον Πυθαγόρας » (Aristote, fr. 192 Rose = JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, § 31). Comme l'explique M. Detienne, cette troisième espèce (τὸ δὲ οἶον Πυθαγόρας) « est le θεῖος ἀνὴρ ou le δαίμων [...] C'est cela qu'est Pythagore: à la fois homme et dieu, il est θεῖος ἀνὴρ ou encore δαίμων. » Les deux termes sont synonymes, δαίμων désignant précisément la fonction divine de médiation ³⁶

33. Dans sa traduction de la *Vie de Pythagore* de Porphyre, E. des Places renvoie à différents travaux sur le θεῖος ἀνὴρ: PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, trad. E. des Places, Les Belles Lettres, p. 44 note 2 et p. 47 notes 1 et 4. L. Brisson et A. Ph. Segonds, avec des références récentes, indiquent un rapprochement avec « l'homme de Dieu » du Christianisme: JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, trad. fr. L. Brisson et A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1996, p. 151, § 10-2.

34. Dans sa *Vie de Pythagore*, Jamblique évoque la vénération particulière de Pythagore pour le temple d'Apollon Genêtôr à Délos (*op. cit.*, p. 17 et 22) et ses relations privilégiées avec le Scythe Abaris, le prêtre de l'Apollon hyperboréen (*op. cit.*, p. 52-54) Selon le témoignage d'Aristote (fr. 191 Rose), Pythagore lui-même passait à Crotone pour l'Apollon hyperboréen.

35. *Op. cit.*, p. 136 et p. 10-11.

36. M. Detienne, *La notion de δαίμων dans le pythagorisme ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 135. R. Joly écrit à la suite des analyses de M. Detienne: « Il y a entre la notion de δαίμων et celle de philosophe une concordance profonde du fait que les deux désignent un état intermédiaire entre l'humanité et la divinité d'une part, entre l'ignorance et la sagesse d'autre part. Ce thème est pythagoricien avant d'être adopté et adapté par Platon. » (*art. cit.*, p. 141-142).

incarnée par Pythagore. Et cette fonction s'accorde parfaitement avec la réponse du Samien au tyran de Phlionte, qui présente la *philo-sophia* comme un tremplin vers la *Sophia* divine.

Il faut en outre remarquer que, si Platon revêt le Socrate de l'*Apologie* du prestige du θεῖος ἀνὴρ, il pare le Socrate du *Banquet* des qualités du δαίμων: j'entourai de mes deux bras, dit Alcibiade, *cet homme vraiment, merveilleusement démonique* (τούτῳ τῷ δαιμονίῳ) — 219c. Et nous trouvons ici un nouveau rapprochement entre Socrate et Pythagore. Celui qui a quelque science en ce domaine des relations entre les dieux et les hommes, explique Diotime, est un personnage démonique (δαιμόνιος ἀνὴρ variante du θεῖος ἀνὴρ pythagoricien) et cela n'a rien à voir avec la science de l'artisan dans les métiers et les travaux manuels (*Banquet* 203a) ³⁷.

La filiation pythagoricienne surprend d'autant moins que Diotime, cette prêtresse de Mantinée qui, nous dit Platon, préserva dix ans Athènes de la peste grâce à ses purifications, était probablement pythagoricienne: c'est ce qu'affirmait Proclus ³⁸ et que semble confirmer Roger Godel en indiquant que dans la patrie de Diotime, Mantinée, existait « depuis un temps immémorial une lignée de femmes philosophes vouées à la recherche de la sagesse. Apollon [...] y possédait en commun avec Lété, Artémis, Asklépios un temple. Des liens spirituels très anciens et durables unissaient Delphes et Mantinée ³⁹. » Dans sa récente traduction du *Banquet*, L. Brisson rappelle que la plupart des érudits pensent que Diotime a réellement existé. Mais le plus important à ses yeux est la signification que confère à la figure de Diotime son *rattachement à une tradition religieuse*: il permet à Socrate d'enraciner ses propos « dans une tradition religieuse qui le précède et qui le dépasse ⁴⁰ ». J.-F. Mattéi, de son côté, qualifie Diotime de « prêtresse pythagoricienne » ⁴¹. Que Socrate revête les traits du θεῖος ἀνὴρ ou du δαίμων pytha-

37. Trad. Pierre Boutang, *Le Banquet*, Hermann, Paris, 1972. Cette distinction de Diotime entre un σοφός — simple ouvrier (βάνανσος) et un σοφός-δαίμων métaphysicien désintéressé reprend la distinction ironique de Pythagore: si je n'ai pas de *sophia*, de savoir-faire, c'est que seule la *Sophia*, le Savoir en lui-même, m'intéresse.

38. PROCLUS, *Commentaire sur la République*, Trad. A.J. Festugière, Vrin, 1970, t. 2, p. 53: « Timée... connaissait les genres de vie des femmes pythagoriciennes, de Théano, de Timycha, de Diotime elle-même. »

39. Roger GODEL, « Socrate et Diotime », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, « Lettres d'Humanité ». Tome 13, décembre 1954, p.15. Et il précise: « S'il est vrai que Diotime ait été officiellement investie par Athènes de la haute fonction de purificatrice, nous pouvons en déduire avec vraisemblance qu'elle occupait un rang très estimable dans la hiérarchie des prêtresses d'Apollon purificateur. C'est en effet d'Apollon — plus spécifiquement sous son aspect pythien — que dépend le pouvoir de purifier, de libérer comme d'écarter à l'avance le mal et la souillure. La même source apollinienne confère le don de saisir directement la vérité, le don de sagesse. » *Ibid.*, p. 14.

40. PLATON, *Le Banquet*, trad. et notes par L. Brisson, GF Flammarion, Paris, 1998, p. 29-31 et 61-65.

41. J.-F. MATTEI, *Platon et le miroir du mythe*, Paris, PUF, 1996, p. 291.

goriciens n'a plus de quoi surprendre, dès lors qu'il a reçu son enseignement d'une pythagoricienne (ἐμὲ τὰ ἐρωτικά ἐδίδαξεν — *Banquet* 201d5).

Dans l'*Apologie* Platon insiste sur l'honnêteté foncière de la démarche socratique : le sérieux de la quête exige une humilité qui contraste avec la prétention des sophistes. Pour confondre ces derniers Socrate utilise l'arme de l'ironie : moi je ne sais rien, mais toi Protagoras, toi Gorgias qui prétends tout savoir, que sais-tu au juste ? Ainsi l'ironie de répartie du Pythagore de la *Parabole* se prolonge dans l'ironie socratique et devient un élément essentiel de la dialectique platonicienne. Mieux : dans l'*Apologie*, Socrate *met en scène* la *Parabole*. On accuse Socrate d'être σοφός (18b : σοφὸς ἄνθρωπος), mais il ne l'est pas, à la différence des sophistes, qui ont justement cette prétention sacrilège d'un *savoir plus qu'humain* (20e). Et si l'oracle a dit que nul n'était plus savant que Socrate, c'est que hommes politiques, poètes ou artisans, tout en étant pourvus d'un certain savoir-faire, n'en peuvent rendre compte et n'ont pas vraiment la connaissance de ce qu'ils font (21c-22e). L'ironie intervient de nouveau : parce qu'ils savent quelque chose ils croient tout savoir, et à la différence de Socrate ils ne sont pas conscients de leur ignorance. Socrate fait de son enquête un véritable *service divin* (23c) et la façon dont il confond les uns et les autres sur leur prétendu savoir n'est qu'une façon de vérifier l'exactitude de l'oracle ⁴². La *mission* de Socrate apparaît alors clairement : respecter la justice quel que soit le prix à payer (28a-d), tenir bon à son poste au péril de sa vie (28d-29b), persuader les Athéniens de perfectionner leur âme (30b), c'est-à-dire aimer la *sophia* divine, *philosopher* (28e, 29c, 29d). Le message de Socrate reproduit la réponse de Pythagore à Léon : je ne suis en rien σοφός, je n'ai aucune σοφία, aucun savoir-faire, mais je suis un authentique chercheur de la sagesse (σοφία) divine. Car il ne faudrait pas considérer, en restant insensible à l'ironie du texte, Socrate *qui ne sait rien* comme coupé d'une sagesse inaccessible : l'oracle d'Apollon a indiqué que nul n'était plus sage que Socrate et « je ne sais rien » s'efface alors devant « j'en sais plus que tous les autres ».

Le profit, la gloire et la sophia

Toujours dans le but de montrer que les différents éléments de la *Parabole* n'appartenaient pas au platonisme de la maturité, et donc ne pou-

42. W. Burkert rapproche la démarche de l'*Apologie* de celle du *Philèbe*, où Platon pose comme point de départ à la recherche le caractère divin de la théorie pythagoricienne de la Limite et de l'Illimité : « such a divine revelation is not finished and complete, but a task to fulfill-like that of coming to the aid of the god (βοηθεῖν τῷ θεῷ) in the *Apology* » (21b), W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge, Ma, 1972, p. 90.

vaient avoir été « créés » par le platonicien Héraclide sur ce modèle, R. Joly s'est interrogé sur la tripartition qui est au centre de la *Parabole* : aux trois catégories de participants à la Panégyrie (athlètes, commerçants, spectateurs désintéressés) correspondent, nous dit le texte, trois conceptions de l'existence : ceux qui aiment la gloire, ceux qui aiment l'argent, ceux qui aiment la sagesse. On peut trouver la tripartition dans les textes postérieurs de Platon (en particulier dans la *République*, livres II, IV et IX) mais en montrant son existence dans les premiers dialogues, antérieurement au « platonisme constitué »⁴³, on infirme l'hypothèse de l'origine platonicienne de la *Parabole*. Ainsi, dans l'*Apologie*, Socrate reprend ce thème depuis longtemps fixé de la tripartition quand il affirme (29d-e) qu'il ne cessera jamais de *philosopher*, qu'il ne cessera jamais de dire à l'Athénien : tu es citoyen d'une ville réputée pour sa *sophia* et tu ne rougis pas de t'occuper de tes richesses, de ta gloire, au détriment de la recherche de la vérité et de l'amélioration de ton âme ? Nous sommes ici renvoyés à la structure même du récit d'Héraclide avec les trois genres de vie des Grecs des Panégyries : ceux qui, dans une attitude « mercantile », convoitent le profit ou visent le prestige et ceux qui, simplement, observent⁴⁴. Ce passage est d'autant plus intéressant que, comme dans la *Parabole*, le couple *sophia/philosophia* est associé aux trois genres de vie.

Mais, toujours dans l'esprit de l'argumentation de R. Joly, on peut trouver d'autres dialogues de jeunesse où Platon développe le thème traditionnel des « trois vies ». Par exemple dans le *Protagoras*, à propos du mythe de Prométhée. Le sophiste Protagoras raconte qu'à cause de la négligence d'Epiméthée, qui a réparti les dons divins entre les animaux en oubliant les hommes, ces derniers se trouvent nus, sans vêtements et sans armes. Pour assurer leur survie Prométhée va dérober l'« ἐντεχνος σοφία », la *sagesse* « technique » et le feu nécessaire à sa mise en oeuvre. N'ayant ni le temps ni la possibilité, continue Protagoras, de pénétrer dans l'acropole de Zeus, il se rend dans la *demeure commune* d'Athéna et Héphaistos où ceux-ci aiment à pratiquer les arts, la « τέχνη » (ἐφίλο-τεχνειτήν — 321d-fin) : il y dérobe l'art du feu (ἔμπυρος τέχνη), celui d'Héphaistos, et les autres arts qui appartiennent à Athéna. J.-P. Vernant⁴⁵ a fait remarquer la tonalité ironique du pas-

43. R. JOLY, art. cit., p.143.

44. Il faut noter ici l'importance de la comparaison qui, dans la *Parabole*, introduit la distinction des trois genres de vie : « ainsi nous-mêmes, nous sommes venus en cette vie d'une autre vie et d'une autre nature comme d'une ville à l'affluence d'une foire, pour nous consacrer, les uns... » La référence explicite à la métempsychose est un argument majeur à l'appui de l'origine pythagoricienne du récit, car, comme le fait remarquer W. Burkert, que Pythagore ait enseigné la doctrine de la métempsychose est à juste titre regardé comme ce qu'il y a de plus certain dans le pythagorisme primitif (W. BURKERT, *op. cit.*, p. 120).

45. J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte/Poche, 1996, p. 268-269.

sage : le fait qu'Athéna et Héphestos ont leur demeure au-dessous de l'acropole de Zeus indique que, dans le cadre de la « tripartition fonctionnelle » ces deux divinités représentent la troisième fonction, la fonction « productrice ». Les gardiens protégeant l'acropole de Zeus représentent la fonction « guerrière », la deuxième, et Zeus incarne la fonction « sacerdotale »⁴⁶. C'est celle que l'on pourrait à bon droit appeler *philosophique*, puisqu'Athéna et Héphestos, à l'étage au-dessous, se contentent de chérir la τέχνη⁴⁷ (ἐφιλο-τεχνειτήν). Tel est le sens que le mythe raconté par Protagoras donne à entendre, alors qu'au plan narratif c'est essentiellement la τέχνη πολιτική (son propre « art ») que le sophiste s'attache à valoriser, en représentant pour cette raison la fonction politique *auprès de Zeus*. En fait, pour Platon, cette proximité signifie, comme on le voit dans la *République*, que la politique doit être le fait, non de ceux qui exercent les techniques utilitaires, mais de ceux qui possèdent la connaissance.

Mais l'idée que le pouvoir politique doive être exercé par les détenteurs de la connaissance n'est-elle pas, d'abord, une conception pythagoricienne ? Les traducteurs de *La vie de Jamblique*, L. Brisson et A. Ph. Segonds ont directement rattaché les trois « genres de vie » de la *Parabole de la Panégyrie*⁴⁸ à la « tripartition fonctionnelle », ajoutant qu'on pouvait aussi y lire la conception politique des Pythagoriciens : « [...] l'idée sous-jacente au « programme » politique des Pythagoriciens est la suivante : le pouvoir doit être donné à ceux qui sont investis d'un savoir⁴⁹, dans lequel science et religion sont indissolublement liées. L'usage de la force et de la violence, tout comme celui de la richesse, doit être mis au service de ce savoir. On retrouve là, à peine modifié, le cadre général de l'idéologie indo-européenne. »

Pour en revenir à l'origine du récit d'Héraclide, n'y a-t-il pas là un argument supplémentaire en faveur de l'origine pythagoricienne de la *Parabole*, puisque la structure trifonctionnelle qu'elle met en relief remonte à une très haute antiquité ?

46. Les adjectifs désignant ici les trois fonctions sont ceux qu'a utilisés G. Dumézil lors de sa leçon inaugurale au Collège de France : *Mythes et dieux des Indo-Européens*, Textes réunis et présentés par Hervé Coutau-Bégarie, Flammarion, 1992, p. 23.

47. A leur *philo-technie* on peut opposer la *philo-sophie* dont Zeus, dans sa souveraine autonomie, est le symbole. L'« ἐντεχνος σοφία » peut apparaître alors comme une détermination de la σοφία détenue par Zeus, en elle-même au-delà de toute détermination : on retrouve une nouvelle fois l'opposition fondatrice, celle qui dans la *Parabole* oppose σοφία comme savoir-faire et σοφία comme connaissance pure.

48. L. BRISSON et A. PH. SEGONDS, *op. cit.*, p. xxxiv-xxxv.

49. Il y a là un argument supplémentaire à opposer à Gottschalk, quand il voit une contradiction entre le sens de la *Parabole* et l'engagement politique des pythagoriciens (*supra*, p. 114).

Solon, Pythagore et la philosophia

Cette tripartition des fonctions sociales, que nous retrouvons dans les premiers dialogues de Platon, lui est très antérieure et Hérodote l'associe, comme dans la *Parabole*, à un dialogue entre un sage et un chef d'État (*L'enquête*, livre I, 30-33). Il s'agit du récit du séjour de Solon, l'un des « sept sages » de la Grèce archaïque, chez Crésus roi de Lydie : le roi demande à ses serviteurs de promener Solon à travers les magnificences de son palais, en lui laissant tout le temps voulu pour regarder (θεησόμενον) et examiner (σκεψάμενον) tout à son aise. Nous avons beaucoup entendu parler, dit-il ensuite, de ta sagesse (σοφία) et de tes grands voyages : cet amour de la sagesse (φιλο-σοφέων) t'a conduit dans de nombreux pays pour observer (κατὰ θεωρίας)... J'ai envie de te poser une question : as-tu déjà vu l'homme le plus heureux du monde ? Crésus pensait, après avoir laissé à son hôte tout loisir d'observer ses trésors, qu'il était celui-là... Solon répond, bien sûr, à côté : bienheureux, dit-il, fut Tello, qui après une vie brillante mourut glorieusement pour la patrie. Bienheureuse la fin de Cléobis et Biton, deux des « sept sages » : coutumiers des exploits physiques ils prirent la place des boeufs pour que l'attelage sacré puisse arriver à l'heure à la fête d'Héra. Leur mère, prêtresse d'Héra, ayant prié la Déesse de donner à ses enfants ce que les hommes peuvent recevoir de meilleur, se trouve exaucée par la mort de ses enfants, qui survient après la célébration divine et couronne leurs exploits. C'est la fin de la vie, conclut Solon, qu'il faut avant tout considérer, et le sacrifice de soi est un chemin plus sûr que les richesses. Cette réponse de Solon valorise la fonction « sacerdotale » (Cléobis et Biton se sont voués à la déesse Héra) et la fonction « guerrière » (Tello se sacrifie pour la patrie) au détriment de la fonction « productive » représentée par les richesses de Crésus ⁵⁰.

L'idée que la mort de Cléobis et Biton est une bénédiction n'est pas étrangère au pythagorisme ancien : M. Detienne évoque un fragment d'une *Vie de Pythagore* qui présente la mort comme un moyen d'obtenir la béatitude ⁵¹. Plus précisément la mise en garde de Solon (« tant qu'il n'est pas mort on ne peut pas dire qu'un homme soit heureux ») sonne ici comme un avertissement puisque Crésus ne sera sauvé qu'*in extremis* de la mort sur le bûcher par Apollon, grâce à son repentir.

Comme dans la *Parabole de la Panégyrie* nous trouvons dans le récit d'Hérodote :

50. G. Dumézil a montré qu'en fait la « trifonctionnalité » était présente tout au long de l'histoire de Cyrus, en particulier lors des trois châtements infligés pour sa démesure avant qu'il échappe à la mort, et que, détaché des richesses, il accepte et comprend la supériorité des dieux. G. DUMÉZIL, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, « Le roman de Crésus », p. 55-70.

51. M. DETIENNE, *op. cit.*, p. 78. On peut aussi évoquer la conception pythagoricienne du σώμα — σῆμα : le corps est un tombeau dont on sort à la mort.

1°) La corrélation σοφία — φιλοσοφία sans toutefois qu'elle implique, comme dans le récit d'Héraclide, une définition de la philosophie.

2°) Un malentendu fondamental dans le dialogue. Le chef d'Etat et le sage *ne parlent pas de la même chose*. Là où Léon parlait de σοφία pratique, Pythagore évoquait la connaissance pure de la φιλοσοφία. Et Solon renvoie Crésus et ses richesses au jugement de la divinité.

Le malentendu entre Solon et Crésus se joue sur le terme de θεωρία qui désigne pour Crésus la simple observation, le constat : en observant tout à loisir mes richesses Solon *verra* que je suis le plus heureux des hommes ; mais pour Solon il s'agit d'un *voir intérieur*, celui de la réflexion philosophique qui implique, comme pour Pythagore, une hiérarchisation des valeurs. En d'autres termes il s'agit d'un *savoir*, car ce n'est pas pour faire du tourisme que Solon voyage, mais pour apprendre.

Hérodote a vécu au v^e siècle avant Jésus-Christ, près d'un siècle avant Platon, et même si le dialogue entre Solon et Crésus est fictif, force est de constater que le thème de la recherche de la sagesse, la question des relations de cette sagesse avec l'observation et la contemplation préoccupaient les penseurs grecs bien avant Platon et le platonisme ⁵². De ce point de vue il paraît juste de soutenir avec W.K.C. Guthrie ⁵³ que les anciens Pythagoriciens ont de bonne heure annexé en faveur de leur maître cet antique idéal de sagesse et l'ont relié à la doctrine de la transmigration pour en faire le récit rapporté par Héraclide.

Cependant, ce que nous trouvons, à la suite de Gottschalk, dans la *Parabole*, et qui manque dans le dialogue de Crésus avec Solon, c'est l'articulation σοφία/φιλοσοφία, c'est-à-dire l'indication — essentielle — du *processus* philosophique. Cela n'est pas surprenant quand on connaît les réserves que faisait Pythagore ⁵⁴ sur les sages qui l'avaient précédé. Il y a en particulier le témoignage de Diodore de Sicile expliquant pourquoi Pythagore ne désignait pas son enseignement comme une σοφία mais comme une φιλοσοφία, blâmant, rapporte Diodore, ceux qui avant lui s'étaient appelés les « sept sages » en disant que nul n'est sage (σοφός) parce que le plus souvent un simple mortel, à cause de la faiblesse de sa nature, ne peut pas redresser toutes ses imperfections. Mais il disait qu'en prenant pour modèles (ζηλῶν) la conduite et la vie du σοφός, on pouvait à bon droit s'appeler φιλόσοφος (X, 2).

52. Comme le fait remarquer W.K.C. Guthrie à la suite de Cameron : « The value of learning (σοφία, μαθός, θεωρία) was deeply rooted in Greek consciousness, as is amply illustrated in Herodotus, tragedy and elsewhere, and Pythagoras was early regarded as an outstanding exemplar of it » (Heraclitus, Herodotus. *A history of greek philosophy I. The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge, 1962, p. 165).

53. W.K.C. GUTHRIE, *op. cit.*, p. 165-166.

54. Il a « corrigé » certaines sentences des Sages pour créer les fameux préceptes pythagoriciens (*akousmata*). De même il a apporté de nouvelles interprétations d'Homère. Dans les deux cas il revivifie des traditions antérieures : C.J. DE VOGEL, *op. cit.*, p.78-79 et 100-101.

Le témoignage de Diodore complète celui d'Héraclide en mettant l'accent sur les difficultés de la quête. Il ne s'agit, dans les deux cas, ni d'une vision *pessimiste* ni d'une vision *optimiste* (comme le soutient Gottschalk) mais d'une vision *réaliste* : Pythagore se place ici au niveau de cette *pratique* dont parlait M. Dixsaut. A son niveau ultime la sagesse est d'essence divine et rares sont ceux qui atteignent le but. La tâche est immense et les forces humaines limitées ; il convient d'être modeste et de pallier ce handicap par une motivation sans failles.

Ce qu'il faut remarquer ici c'est que la multiplicité des témoignages sur Pythagore créateur de la philosophie ⁵⁵ (et d'abord du *terme* lui-même) ne plaide pas en faveur d'une « invention » d'Héraclide. Mais il y aussi concordance des témoignages sur la tradition de Pythagore *inventeur de noms* (εὐρετής τῶν ὀνομάτων : Jamblique, § 56). Si bien que refuser au pythagorisme la création du terme *philosophie* s'accorde mal avec le fait que la tradition d'εὐρετής τῶν ὀνομάτων est, au moins pour certains termes, admise. C. J. De Vogel recense ainsi une quinzaine de termes — parmi lesquels *philia*, dont nous reparlerons, *philosophia* et *cosmos* ⁵⁶ — qu'elle considère comme propres au pythagorisme : cela paraît probable pour des termes très techniques (πεδάρτασις, κατάρτισις ou bien sûr τετρακτύς, l'un des fondements de la doctrine) ; pour d'autres il semble plus vraisemblable que Pythagore ait donné, dans le cadre de son enseignement, un sens nouveau à des termes déjà existants. Ce serait le cas pour *philia* et, conjointement, dans une perspective éminemment pédagogique, pour *philo-sophia* : la constance dans le *philein*, la ténacité dans l'apprentissage, peuvent conduire l'amoureux de la sagesse (l'apprenti-sage) jusqu'au terme de sa quête.

Nous avons vu que H.G. Gottschalk mettait en évidence à partir de la source la plus importante, celle de Cicéron, l'opposition ironique, dans la réponse de Pythagore au tyran, entre une *sophia* pratique et une quête de connaissance pure, une *philo-sophia*. Il donne ainsi, nous semble-t-il, une portée beaucoup plus grande au récit d'Héraclide du Pont. Il montre d'autre part que la plus brève des citations — *car personne n'est sage si ce n'est Dieu* — est superflue et n'a pas lieu d'être privilégiée, à la suite de Burkert,

55. Non seulement Diodore, en plus de Jamblique et Diogène-Laërce, mais aussi le doxographe Aetius (II, 1,1).

56. On s'accorde généralement (W. BURKERT, *op. cit.*, p. 77-79) pour dire que les Pythagoriciens ont joué un rôle décisif dans l'élaboration du sens de *cosmos*, et l'on se réfère fréquemment à un passage du *Gorgias* (507e-6 — 508 a-2) où Platon oppose au « toujours plus » de Calliclès non seulement le *cosmos*, mais aussi la *philia* pythagoricienne. L'homme incapable de maîtriser ses désirs n'est aimé ni des hommes, ni des dieux. Il ne peut participer à la moindre communauté et, quand il n'y a pas de communauté (κοινωνία) il ne saurait y avoir d'amitié (φιλία). (PLATON, *Gorgias*, GF-Flammarion, 1987. Trad. de M. Canto, p. 272). Nous retrouverons le lien entre la φιλία et la κοινωνία quand nous évoquerons le premier discours de Pythagore à Crotone.

par R. Joly. Pour autant la mise en évidence par ce dernier des traits pythagoriciens de la figure de Socrate ⁵⁷ est précieuse dans la mesure où elle infirme la thèse de la création du récit d'Héraclide à partir du platonisme constitué des textes de la maturité. D'autre part, le caractère archaïque de la « tripartition fonctionnelle » et de la réflexion sur les relations de la sagesse avec l'observation et la contemplation montre qu'Héraclide, même s'il est « l'auteur » de la *Parabole*, utilise des données très antérieures à son époque. Enfin, l'évocation, dans la *Parabole*, de la doctrine de la métempsycose fait référence à un élément majeur de l'enseignement de Pythagore et la tradition qui fait du Samien un « inventeur de noms » est solidement attestée. Il y a là un ensemble d'éléments qui rendent assez peu vraisemblable l'idée d'un récit inventé de toutes pièces. Mais, plus déterminant encore me semble-t-il, est le fait que Cicéron, qui lui au moins n'avait aucune raison d'« inventer », indique qu'Héraclide recueille une tradition antérieure : « Pythagore, d'après une tradition recueillie par un auditeur de Platon, Héraclide du Pont ⁵⁸, s'était rendu à Phlionte... ». Si l'on suppose le récit fictif, cela implique qu'Héraclide ait également inventé l'existence d'une tradition antérieure, toujours pour justifier le « nouvel idéal contemplatif » des Platoniciens de l'Académie. Cela paraît encore moins vraisemblable.

Quoiqu'il en soit on peut aborder la question dans une tout autre perspective. C'est J.-F. Balaudé qui, tout en indiquant les travaux des tenants d'une origine pythagoricienne de la *Parabole* et ceux de leurs adversaires, a indiqué cette orientation : « Il faudrait néanmoins rapprocher le terme *philosophos* de la thématique fortement présente de la *philia* dans le pythagorisme ⁵⁹ ». Cette thématique est en effet tellement importante dans les Vies de Pythagore en notre possession (celles de Jamblique, de Porphyre et de Diogène Laërce) et chez les auteurs, de Platon aux néo-platoniciens, directement imprégnés de pythagorisme, qu'on ne peut pas ne pas l'évoquer.

Pour L'Amour de la sophia : la divinisation pythagoricienne

I. — Au début de sa *Vie de Pythagore*, Jamblique raconte qu'en arrivant à Crotone, Pythagore prononça quatre discours ⁶⁰ : le premier aux jeunes

57. Il montre par ailleurs que Platon peut être l'héritier du pythagorisme dans les premiers dialogues, et pas seulement dans les grands dialogues de la maturité que sont le *Phédon*, le *Philebe* et le *Timée*.

58. « [...] Quem, ut scribit auditor Platonis Ponticus Heraclides, Phliontem ferunt venisse... ». Traduction de J. Humbert, les Belles lettres, p. 110 (*Tusculanes*, V, 8 [voir *supra* p. 109 et n. 4]).

59. Dans sa récente traduction de la vie de Pythagore par Diogène Laërce : livre VIII, *op. cit.*, p. 947, note 5.

60. JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, trad. fr. L. Brisson et A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1996, p. 22-31.

gens dans le gymnase de Crotone (§ 37-44), le deuxième aux membres du Conseil de la ville (§ 45-50), le troisième aux enfants des Crotoniates (§ 51-53), le quatrième enfin adressé aux femmes (§ 54-57). L'idée de *φιλία* imprègne à des degrés divers chacun de ces discours mais elle est surtout présente dans le premier et le troisième.

Le premier discours insiste particulièrement sur la primauté du début sur la fin, sur le respect des enfants pour les parents qui les précèdent, et sur la supériorité des dieux sur les hommes. Pythagore y recommande (§ 40) aux jeunes gens de traiter leurs amis (*φίλοι*) de telle façon qu'ils ne deviennent jamais leurs ennemis et leurs ennemis comme s'ils devaient devenir rapidement leurs amis : ils devaient mettre en pratique envers les vieillards la bienveillance due aux parents. Quant à l'amitié elle permet la *communauté* (*κοινωνία*) avec les frères : cet esprit communautaire inhérent à la *φιλία* ⁶¹, bien connu par l'adage pythagoricien *κοινὰ τὰ τῶν φίλων* (*entre amis tout est commun*), doit se prolonger, comme l'indique la fin du paragraphe, à l'ensemble des humains : la *φιλία* s'universalise alors en *φιλ-ανθρωπία*. Et il faut rappeler ici, à la suite de M. Detienne ⁶², que Pythagore lui-même était désigné comme *φιλ-ανθρωπώτατος*, *plein d'amour pour les hommes*. *Le troisième discours*, adressé aux enfants, revient sur la *φιλία* du point de vue de l'éducation spirituelle : Apollon, référence suprême des Pythagoriciens, est représenté sous les traits d'un jeune homme et les enfants sont *aimés des dieux* qui, par égard pour leur pureté, leur confient des tâches spirituelles privilégiées. Aux enfants de se montrer dignes de cette *φιλία* divine par leur respect des anciens, de faire tous leurs efforts pour écouter leur parole afin d'être plus tard à même de la dispenser à leur tour.

Le souci *éducatif* de Pythagore se manifeste à la fin du premier discours et se trouve lié avec celui de la justice sociale (§ 42-44 et 46-47). Et Diogène Laërce rappelle à cette occasion qu'il forma, d'une part des législateurs, d'autre part beaucoup d'hommes de valeur : « Et en effet, ajoute-t-il, il s'entendait bien à développer l'amitié (*φιλία*) ; en particulier s'il apprenait que quelqu'un avait adopté (*κεκοινωνήκοτα*) ses symboles (*σύμβολα*) aussitôt il se l'attachait (*προσηταιρίζετο*) et s'en faisait un ami (*φίλον κατεσκεύαζεν*) ». Cet exemple montre bien le lien entre la *φιλία* et les *σύμβολα* : l'adoption des *σύμ-*

61. J.-P. Vernant en a donné une belle illustration : « [...] une notion aussi essentielle à la philosophie que celle de *philia*, d'amitié, n'est pas étrangère à ce qui se passait dans les réseaux de la Résistance. Nous avons des raisons politiques de nous battre et des raisons vitales [...] Mais ce qui était essentiel aussi c'était le groupe lui-même, la manière dont se créent les réseaux de communication, les noyaux d'affection, les complicités, la camaraderie, la confiance, le dévouement réciproque, dont « quelque chose » circule pour créer une *communauté*... Les Grecs représentaient cela sous la forme d'un *daimôn* ailé, qui va de l'un à l'autre. » (Entretien accordé au journal *Libération* du 19/09/1996).

62. M. DETIENNE, *op. cit.*, p. 134.

βολα⁶³ implique le partage (κεκοινωνηκότα) de la φιλία sur laquelle est fondée la confrérie, il est un signe de reconnaissance. Comme l'explique W. Burkert⁶⁴, le mot de passe donné à l'initié apporte l'assurance que son nouveau statut sera de toutes façons *reconnu* — par les dieux et par ses frères — dans ce qui fait sa singularité. Et entre Pythagoriciens la φιλία devance les appartenances nationales : « le carthaginois Miltiade reconnaît parmi des mercenaires condamnés à mort le pythagoricien Argien Possidès et le sauve⁶⁵ » : l'affiliation reconnue devient *philiation*, amitié salvatrice.

II. — Mais au-delà des relations personnelles, la φιλία était considérée par les Pythagoriciens comme le principe de *l'harmonie universelle* : Jamblique rapporte⁶⁶ que Pythagore enseignait l'universalité d'une *philia* de « tous les êtres pour tous les êtres » (§ 229) en distinguant six niveaux d'inter-relations « philiales⁶⁷ » :

(1) Des dieux aux hommes à travers la piété et le culte du savoir (εὐσεβεία καὶ ἐπιστημονικὴ θεραπεία).

(2) Des connaissances les unes envers les autres (δόγματα πρὸς ἄλληλα).

(3) De l'âme envers le corps en général, et de la partie rationnelle de l'âme vers ses parties irrationnelles par la philosophie et la contemplation qui lui est propre (διὰ φιλοσοφίας καὶ ἡ κατ' αὐτὴν θεωρίας).

(4) Des êtres humains les uns envers les autres.

(5) Envers les animaux dépourvus de raison.

(6) Envers les dynamismes contradictoires du corps (διὰ τῆς ἐναντίων δυνάμεων), pour les pacifier et les réconcilier.

Cette φιλία est donc hiérarchisée et orientée à partir du primat des dieux sur les hommes et du savoir sur l'ignorance ; de l'âme sur le corps et du rationnel sur l'irrationnel ; de l'harmonie sur la dissension. Et Jamblique conclut en disant que la *philia* proprement dite, en tant qu'unité de tous ces aspects, c'est Pythagore qui, de l'avis général, en fixa le nom et les règles (εὐρετῆς καὶ νομοθέτης, § 230).

Doit-on rejeter ce passage parce que la source de Jamblique est du IV^e s. av. J.-C. ? C.J. De Vogel pense que ce point de vue n'est pas soutenable. Si, dit-elle, on considère que l'on ne peut rien dire du pythagorisme des V^e et VI^e s. av.

63. Primitivement, le σύμβολον désigne « un objet coupé en deux dont les deux hôtes conservaient une moitié qu'ils transmettaient à leurs enfants ; ces deux parties rapprochées (v. συμβάλλω) servaient à faire reconnaître les porteurs et à prouver les relations d'hospitalité contractées antérieurement. » A. BAILLY, Dictionnaire Grec-Français, Paris, Hachette, 1950, p. 1821.

64. W. BURKERT, *op. cit.*, p. 176

65. M. GHYKA, *op. cit.*, p. 25. Les célèbres récits de l'Antiquité où les Pythagoriciens s'apportent une aide décisive, éventuellement grâce à un signe de reconnaissance, ne peuvent pas ne pas avoir un fondement historique : C.J. DE VOGEL, *op. cit.*, p. 157.

66. JAMBLIQUE, *op. cit.*, § 229-30 et 69-70.

67. L'adjectif grec est φιλῖος, auquel le français « amical » ne correspond qu'imparfaitement.

J.-C. parce que les sources de Jamblique sont du IV^e s. av. J.-C., on est amené à parler d'un mouvement sans commencement, comme le faisait Erwin Rohde parlant d'un développement des mathématiques « bien plus tard », d'un engagement socio-politique développé « des siècles plus tard » (à partir de quoi?). C'est une position absurde puisque des penseurs comme Archytas de Tarente sont reconnus comme les héritiers du pythagorisme originel. Ce passage de Jamblique sur la *φιλία*, même s'il comporte des termes néoplatoniciens comme *θεωρία* (en fait *θεωρία* est attesté dès Hérodoté), remonte au pythagorisme ancien dans la mesure où il représente une application du principe cosmique d'harmonie, reconnu comme pythagoricien par les meilleures sources (Aristote, les textes de Philolaos, Archytas et Alcéméon)⁶⁸.

Ce qui est de toutes façons remarquable, c'est que cet ensemble est gouverné par la recherche de la *philosophia*, comme le montre le niveau (3). Ainsi que l'indique le *διά* de *διά φιλοσοφίας* c'est par l'entremise de la quête philosophique que l'on peut atteindre les « mystères de la connaissance » (*μαθηματικῶν ὀργιασμῶν*, § 228), c'est par cet apprentissage difficile — évoqué par M. Dixsaut — que *l'amoureux de la sagesse* peut se purifier grâce à une ascèse courageuse, protéger l'esprit en lui (le *νοῦς*) et le libérer de ce qui l'entrave et le lie (§ 228). Le terme implicitement fixé à la recherche est l'assimilation au savoir divin puisque le niveau (1) ne distingue pas le culte rituel (la piété) et le savoir. Si l'on identifie le savoir divin à la *σοφία*, cette dernière apparaît dans cet ensemble comme la fin de l'enseignement de la *philia*. La *philia* appelle ainsi la *sophia* comme son complément naturel⁶⁹ et l'amitié de la *sophia*, à terme, intègre toutes les amitiés.

Quelques paragraphes plus loin (§ 240), Jamblique explicite le but final de la mise en œuvre, en actes (*ἔργα*) ou en paroles (*λόγοι*), de la *philia*: se fondre dans le divin (*θεοκρασία*), réaliser l'unité (*ἕνωσις*) avec Dieu et la communion (*κοινωνία*) avec l'âme et l'esprit divins. Au terme de la quête, l'amour devenu absolu se fond dans la connaissance de Dieu.

III. — En partant d'un point de vue un peu différent Jean Frère a bien mis en évidence la relation intime qui unit la *philia* à la *philosophia* dans le pythagorisme. Si, dit-il, pour faire l'expérience de la sagesse il faut d'abord l'aimer, « la *φιλία* se présente comme le moyen et le but [...] A la façon de la *φιλοσοφία* qu'elle constitue la *φιλία* est conjointement tension et fin⁷⁰. » Cette

68. C.J. DE VOGEL, *op. cit.*, p. 153-154. Pour J.-C. Fraisse, ce passage unit à propos de la *philia* des intuitions nouvelles et des éléments plus archaïques. Selon lui est proprement pythagoricien : « tout ce qui fait allusion à la science et range sous le nom d'amitié tant le système des connaissances que celui des lois de la nature, au niveau biologique ou au niveau cosmique : la science ne fait que traduire un ordre présent en toutes choses, et la notion de *philia* est ici synonyme d'*harmonia*. » J.-C. FRAISSE, *op. cit.*, p. 60.

69. Chacune des deux est le *σύμβολον* de l'autre et l'ensemble constitue la *φιλο-σοφία*.

70. Jean FRÈRE, *Les Grecs et le désir de l'être des Présocratiques à Aristote*, Les Belles Lettres, Paris, 1981, p. 29.

φιλοσοφία, cette « amitié de la sagesse », J. Frère en situe le dynamisme tout pythagoricien dans une tension féconde entre le sentiment du manque et l'espoir de pouvoir, par l'intellect [le νοῦς], atteindre la perfection de l'achèvement : « Pour une pensée qui relie le bien au πέρας et le mal à l'ἄπειρον comme à leurs causes [...] 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 ⁷¹. »

*

Au terme de ce développement, il paraît logique d'écrire, comme le fait J. Frère : « Avec Pythagore la philosophie est pour la première fois appelée par son nom ⁷² ». L'existence, propre au pythagorisme, d'une thématique *philia/sophia* fondatrice d'une recherche *philo-sophique* dont elle fixe l'orientation, va dans le sens de l'origine pythagoricienne de la *philo-sophia* indiquée par la *Parabole de la Panégyrie*. Le point de vue sur la doctrine elle-même semble ici confirmer nos conclusions ⁷³ sur le caractère du sens et de la structure de la *Parabole*. Tout ce qui concerne la *φιλία* s'accorde avec la réponse de Pythagore dans le récit d'Héraclide : je n'ai aucun *savoir-faire*, j'aime *savoir*. En m'élevant jusqu'au savoir sacré je deviens amour, je réalise conjointement les plus hautes possibilités de la *philia* et de la *sophia*.

R. Joly avait mis en garde contre l'idée d'une création de la *Parabole* à partir du platonisme constitué, en montrant que Platon utilise dès les premiers dialogues (en particulier l'*Apologie*) des thèmes comme celui du θεῖος ἀνὴρ ou du δαίμων. Cette mise en garde est nécessaire car nous voyons en Platon le point de départ de toute la philosophie occidentale, alors qu'il est avant tout un point d'arrivée, au confluent des courants de pensée qui le précèdent. Celui qui est considéré comme le père de la philosophie revendique hautement l'héritage des Anciens qui, dit-il ⁷⁴, « valaient mieux que nous et vivaient plus près des dieux ». Pour reprendre la formule de R. Joly, il « adopte et adapte » leur pensée, tout en faisant œuvre originale. Le témoignage de Jamblique nous a montré qu'au terme de sa quête, la *philosophia* pythagoricienne est union avec Dieu. Le véritable amoureux de la sagesse devient peu à peu, sur le modèle de Pythagore, le θεῖος... ἀνὴρ ou le δαίμων intermédiaire entre les dieux et les hommes. Nous avons vu que Platon empruntait cette expression pythagoricienne dans le *Banquet*, 219c (*supra*

71. *Op. cit.*, p. 30. C'est l'harmonisation de la Limite et de l'Illimité qui pourra combler la distance entre le bien et le mal : il s'agit d'un nouvel aspect de la *fonction divine de médiation*, et la *philia* apparaît alors comme « le modèle à partir duquel la relation de l'homme à la divinité est pensée » (*ibidem*, p. 29).

72. Jean FRÈRE, *op. cit.*, p. 25.

73. Voir *supra* p. 124.

74. En *Philèbe*, 16c-fin, à propos du fragment 6 du pythagoricien Philolaos sur la *Limite* et l'*Illimité*. Platon souligne la grande profondeur de Parménide en *Théétète* 184a et l'appelle « père » dans le *Sophiste* (241d5). Mais Socrate n'est-il pas aussi le « père » de Platon ?

p. 11-12) à propos de Socrate. Il en est de même dans le *Sophiste* pour désigner l'Étranger d'Elée. Au début du dialogue Socrate parle de l'Étranger comme d'un dieu de la réfutation (216b6). Mais Théodore rectifie : « ce n'est pas un dieu, dit-il, mais un homme divin (ἄνθρωπος θεός) suivant le qualificatif que nous donnons à tous les philosophes. » (216c).

Il ne paraît pas douteux que l'essentiel de la *Parabole de la Panégyrie*, dans son esprit et dans sa composition, soit emprunté à des courants de pensée antérieurs. Quant aux circonstances du récit — la rencontre entre Pythagore et le tyran — elles paraissent tout aussi hypothétiques que celles de la rencontre entre Solon et Crésus. De la même façon, la tradition qui fait de Pythagore un « inventeur de noms » et lui en attribue avec une quasi-certitude un certain nombre, ne prouve pas qu'il ait inventé le terme *philosophie*. Cela dit, l'ensemble des arguments développés à partir du récit lui-même, l'examen de la doctrine pythagoricienne de la *philia* et le caractère très hypothétique d'une création du récit par emprunt au platonisme, permettent d'attribuer de façon logique le récit d'Héraclide à une tradition antérieure qui, selon toute vraisemblance, est celle du pythagorisme ancien. La philosophie grecque peut alors trouver, dans sa dénomination même, le fondement de sa continuité.

Résumé : Dans le récit d'Héraclide connu sous le nom de « Parabole de la Panégyrie », Pythagore répond ironiquement au tyran Léon qu'il n'a aucun savoir-faire (*sophia*) et qu'il se contente d'aimer (*philein*) le savoir (*sophia*), définissant ainsi la philo-*sophia* comme aspiration à la *sophia* entendue comme savoir supérieur et désintéressé. L'hypothèse d'une création de la Parabole à partir des œuvres de la maturité de Platon est peu probante, car la thématique *sophia*/philo-*sophia* apparaît chez ce dernier dès les premiers dialogues et la comparaison développée par Pythagore pour définir la *philosophia* se réfère au thème des « trois vies » qui est bien antérieur à Platon. Enfin l'importance de la *philia* et de la *sophia* chez les premiers pythagoriciens est une raison supplémentaire d'attribuer l'origine de la Parabole au pythagorisme ancien.

Mots-clés : Savoir-faire. Savoir. Ironie. Amour. Sagesse. Philosophie.

Abstract : In Heraclides' narrative known as « the festival allegory » Pythagoras ironically answers to tyrant Leon he has no skill (*sophia*), he is content only to love (*philein*) knowledge (*sophia*), thus defining philo-*sophia* as a yearning after *sophia*, understood as superior and disinterested knowledge. The hypothesis according to which this allegory had been created from Plato's mature works is unlikely as the motif *sophia*/philosophia can be traced already in the latter's first dialogues. Further the comparison developed by Pythagoras to define philo-*sophia* refers to the « three lives » motif by far anterior to Plato himself. At last, the importance given to *philia* and *sophia* among early pythagoreans is an other ground for ascribing the origin of this allegory to ancient pythagorism.

Key words : Know-how. Knowledge. Irony. Love. Wisdom. Philosophy.