

pdf  
5611

C7  
doxography

Delattre, C

L'ordre ~~général~~ genealogique, entre mythographie  
et doxographie

Kernos, 2006.19, p 441 - 462

5611 pdf  
DELATTE, C.  
2006

# Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique

19 | 2006

Actes du Xe colloque du CIERGA

## L'ordre généalogique, entre mythographie et doxographie

CHARLES DELATTRE

### Résumés

Français English

L'écriture généalogique et l'enchaînement de filiations en catalogue sont un des modes narratifs caractéristiques de la mythographie, mais on les retrouve aussi bien au cœur d'un corpus apparemment distinct, celui de la doxographie. Que ce soit G. Dumézil, composant différents dispositifs autobiographiques, ou Diogène Laërce, le doxographe utilise la systématique généalogique pour mettre de l'ordre dans l'histoire d'une transmission du savoir. Faut-il voir cependant une simple adaptation du modèle généalogique par la doxographie ? La relation de maître à disciple est-elle la transposition immédiate de la relation de filiation ? C'est en fait un parcours complexe qui se dessine entre ces deux pôles, qui passe par la question de l'origine et de la transmission de la loi. De Minos à Pythagore, entre philosophie politique de l'époque classique et mystique néo-platonicienne, l'ordre généalogique ne va pas de soi et possède une histoire propre.

*Genealogical Order: Between Mythography and Doxography.* Genealogical writing and the listing of filiations represent one of the narrative modes characteristic of mythography, but they may also be found within the apparently distinct corpus of doxography. Doxographers such as G. Dumézil, who wrote a number of autobiographies, and Diogenes Laertius, make use of genealogical systematics to put in order the story of knowledge transmission. Is it simply a

case of an adaptation of the genealogical model to the doxographic narrative? Is the relationship between master and disciple just a transposition of filiation? In fact, a more complex pattern develops between mythography and doxography, linked to the theme of origin and transmission of the law. From Minos to Pythagoras, between classical political philosophy and neo-platonic mysticism, genealogical order is not self-evident and has its own history.

## ***Texte intégral***

- 1 La question de l'insertion des généalogies dans les traités doxographiques recouvre plus largement deux aspects généraux inhérents aux problèmes techniques posés par la tentative même d'écrire une histoire; en l'espèce, l'écriture doxographique utilise le format de la généalogie pour permettre la rédaction d'une chronique qui n'en est pas une, la composition d'une histoire qui ne serait ni celle des événements, ni celle des peuples, mais celle des idées. Non pas histoire avortée ou ratée, mais histoire autre, la doxographie se trouve rapprochée par ces principes mêmes de l'écriture mythographique.
- 2 Mythographie et doxographie partagent en effet plus d'un point commun : dans les deux cas, l'écriture repose sur une composition narrative simple, un enchaînement d'énoncés qui servent à mettre en valeur les hauts faits de personnages du passé, qu'ils remontent à un âge héroïque, dans le cas de la mythographie, ou qu'ils soient définis comme les philosophes et les intellectuels d'un passé plus récent, dans le cas de la doxographie. On peut même hésiter à classer unilatéralement certains personnages : faut-il ranger Solon dans l'une ou dans l'autre catégorie ? La biographie d'un héros, telle qu'on peut la trouver chez Diodore ou Apollodore, ne se distingue pas par ses critères narratifs propres de la biographie d'un philosophe telle qu'on la trouve chez Diogène Laërce.
- 3 C'est que la faille toute moderne qui sépare mythographie et doxographie ne repose pas sur des critères narratifs, mais sur la distinction entre ce qui relève du mythe et ce qui relève de l'histoire. Or il est difficile d'établir pour l'ensemble des auteurs antiques une rupture stricte entre ces deux passés, car la limite est souvent variable : le *πάλαι* n'est jamais défini une fois pour toutes<sup>1</sup>. Distinguer entre des récits mythographiques qui se rattacheraient au mythe et des récits doxographiques qui se rattacheraient à l'histoire n'aurait que peu de sens; qu'il s'agisse de Thésée ou de Lycurgue, comme chez Plutarque, ce sont les mêmes procédures narratives qui sont mises en ordre. Plus largement, que l'auteur recoure à l'interprétation évhémériste du passé, comme dans le premier livre de Diodore de Sicile, où les dieux et les héros sont historicisés, ou qu'il mythifie les personnages d'un passé plus ou moins proche, comme c'est le cas pour les Sept Sages ou Solon chez

Diogène Laërce, le lecteur se trouve devant les deux faces d'un même procédé d'écriture, qui refuse la coupure si nette pour nous entre mythe et histoire. Il n'y a qu'une façon de décrire le passé, quels qu'en soient les acteurs et les personnages.

- 4 Pourtant l'écriture doxographique doit affronter un problème qui lui est propre et qui est sans commune mesure avec les difficultés que rencontre la mythographie : la question de la transmission du savoir. La doxographie interroge plus que la mythographie ne le fait la tradition qui la constitue en examinant comment cette tradition s'est elle-même constituée. Comment dire la naissance d'une pensée, son élaboration et sa constitution progressive en école, voire en système ? Comment rattacher les uns aux autres des intellectuels dont on sent confusément ou dont on sait pertinemment qu'ils se présentaient comme héritiers d'un même lot de savoir et de pratique intellectuelle ? C'est sur ces questions que la doxographie affirme son autonomie.

## Formation et filiation

- 5 Plusieurs modèles doxographiques peuvent coexister, comme le montrent trois dispositifs (métaphore, catalogue et diagramme) élaborés par Georges Dumézil pour dessiner le champ de sa formation et son voisinage intellectuel à l'occasion de sa réception à l'Académie française en 1979<sup>2</sup>.
- 6 Un premier dispositif est d'ordre narratif, et se trouve dans le *Discours de réception à l'Académie française*<sup>3</sup> prononcé par Dumézil lui-même. C'est une **métaphore** filée qui permet de décrire le travail du savant comme celui d'un ouvrier anonyme :

Dans les arts, dans les lettres, un homme peut vous présenter une œuvre en disant qu'elle est vraiment sienne... Il n'en est pas de même dans nos études, dans nos fouilles, où chacun à son heure prolonge de quelques mètres la tranchée ouverte par d'autres, avec des outils que d'autres ont apprivoisés, et puis s'en va, transmettant la consigne.

- 7 Les « fouilles » et les « outils » renvoient aux travaux de terrassement et plus précisément à l'archéologie, mais la « tranchée » et la « consigne » réorientent radicalement l'image en développement en évoquant le monde de la Grande Guerre, à laquelle Dumézil lui-même a participé. Si la métaphore est sans doute forte pour Dumézil, parce qu'elle s'appuie sur une expérience personnelle, elle assure en même temps l'évocation d'une transmission du savoir simple et directe. Dégagé de son appareillage militaire, le dispositif narratif n'est pas très différent

d'expressions rebattues, telle celle évoquant les nains juchés sur les épaules des géants<sup>4</sup>.

- 8 À la même époque, Dumézil a élaboré un dispositif très différent qui, malgré son apparente simplicité, se révèle d'une grande efficacité : sur la lame de son épée d'académicien, il a fait inscrire la phrase suivante :

Franz Bopp, Max Müller, Michel Bréal, Marcel Mauss, Sylvain Lévi, Marcel Granet, Emile Benveniste *duxerunt*.<sup>5</sup>

- 9 Ce n'est plus la métaphore d'un ouvrier soldat anonyme, mais une accumulation de noms, une **forme catalogale** qui suffit à dire la transmission, tout en la précisant. Le *duxerunt* précise la fonction générale des savants mentionnés, mais c'est la juxtaposition des noms qui est en soi significative. L'association de cette liste qui devient phrase (latine ?) et d'un objet aussi soigné que l'est une épée d'académicien organise un dispositif à la fois efficace et esthétique qui n'est pas sans rappeler les épigrammes dédicatoires de l'époque hellénistique<sup>6</sup>.

- 10 Mais la tentation est grande d'organiser ces noms entre eux afin de préciser les liens qui les unissent. C'est fait dans une lettre datée du 28 novembre 1978 que Dumézil adresse à Claude Lévi-Strauss, pour le guider dans la préparation du discours de réception que celui-ci doit prononcer. Dumézil propose un dessin en **diagramme** que Cl. Lévi-Strauss décrit en ces termes<sup>7</sup> :

« Ne me comparez à aucun 'géant' ! Il y a des filiations ou des influences, c'est tout. » Et il dessine un petit diagramme explicatif : il s'y présente comme le continuateur d'une ligne qui part de Bopp et Max Müller (« les temps héroïques »), se poursuit avec Bréal, et sur laquelle viennent se greffer les influences de Frazer d'abord puis de Mauss et Granet, mais aussi de Meillet par une autre voie issue de Bopp et qui va contribuer à définir le point d'intersection où lui-même se situe.

- 11 L'analyse de ce dernier dispositif est compliquée par le fait que le diagramme original, s'il existe encore, se trouve dans les papiers de Cl. Lévi-Strauss et est inaccessible. Contrairement à l'usage moderne, nous n'avons pas ici un texte qui donne naissance à un diagramme qui le résume, mais un diagramme qui produit un texte ayant pour fonction de le décrire, et qui remplace même, dans l'état de notre documentation, le diagramme originel. Au schéma originel se substitue son *ekphrasis*, dans un jeu entre texte et représentation figurée bien pratiqué dans l'Antiquité.

- 12 Claude Lévi-Strauss a eu recours à un vocabulaire de type géométrique pour décrire ce diagramme (« ligne », « point d'intersection »), mais il interprète aussi le diagramme à l'aide d'une métaphore tirée de la

botanique (« se greffer »), sans poursuivre l'image davantage. Géométrie et vocabulaire botanique se combinent sans plus de cohérence, et il s'y adjoint même l'expression proposée par Dumézil lui-même comme grille de lecture préalable, l'idée de la « filiation », qui fait explicitement apparaître le motif généalogique de la parenté.

- 13 D'autres métaphores<sup>8</sup> sont encore possibles pour décrire ces lignes qui organisent Dumézil en héritier de ses prédécesseurs. Lorsque la ligne devient **fil**, l'héritage devient tapisserie et la transmission trame, comme l'écrivent R. Wilson et L. Reynolds à propos de la Renaissance carolingienne et de Loup de Ferrières<sup>9</sup> :

Le professeur que fut Loup mérite l'attention; il eut pour élève Heiric d'Auxerre (env. 841-876) qui forma à son tour des érudits de la génération suivante, tels Hucbald de Reims et Rémi d'Auxerre. Si l'on se rappelle que Loup fut l'élève de Raban qui avait été celui d'Alcuin, on voit à l'évidence l'un des  **fils**  qui a couru dans la  **trame**  de la culture carolingienne.

- 14 La métaphore du fil de la tapisserie permet d'organiser une liste de noms en une suite historiquement organisée, génération par génération. L'expression « à son tour » montre la répétition du même à chaque génération, caractéristique de la doxographie, comme si les différents personnages étaient les degrés d'une échelle<sup>10</sup> qui aboutit idéalement à la Renaissance, puis à l'époque moderne, aux auteurs mêmes du livre. Si Thucydide n'est pas un collègue pour N. Loraux, il paraît bien que Loup de Ferrières et son entourage le sont pour Reynolds et Wilson, comme en témoigne également leur enthousiasme à propos des humanistes de la Renaissance, traités comme des connaissances et des amis.

- 15 La métaphore de la tapisserie permet d'exprimer plastiquement une relation de maître à disciple qui n'est pas seulement historique, mais idéologique. En écrivant cette histoire, Reynolds et Wilson se définissent à leur tour comme les derniers disciples et héritiers de cette tradition, et tirent un fil continu d'Alcuin à eux-mêmes. La transformation de cette histoire en schéma montre ses affinités avec le modèle généalogique : succession des générations historiquement orientées et création de liens verticaux à valeur unique entre les générations sont les deux critères qui permettent d'établir une « filiation » qui pour être spirituelle n'en est pas moins généalogique<sup>11</sup>.

- 16 Or le passage de la généalogie génétique à la généalogie spirituelle, qui nous paraît si évidente, ne va pas forcément de soi. Par quels mécanismes un disciple se substitue-t-il à un fils ? Comment un intellectuel devient-il à la fois père et maître ? L'exemple de Diogène Laërce va permettre de retracer le fil de cette histoire.

# L'histoire des philosophes et les philosophes dans l'histoire

17 Les premiers paragraphes du premier livre des *Vies et doctrines* de Diogène Laërce ont pour but de retracer les origines de la philosophie, d'écrire l'histoire de la pensée avant même qu'elle ne fût pensée, ou en tout cas pensée grecque. C'est une ἀρχαιολογία, qui doit plus à Diodore qu'à Thucydide, il est vrai, conçue comme une enquête à la recherche du πρῶτος εὐρετής<sup>12</sup>, de la collectivité, puis du personnage singulier à l'origine du phénomène. Après avoir énuméré Mages perses, Chaldéens de Babylone, Gymnosophistes indiens et Druides celtes (I, 1-2), Diogène Laërce en vient aux Grecs, « lesquels furent à l'origine en vérité non seulement de la philosophie, mais même de la race humaine »<sup>13</sup>. C'est cependant une histoire qui a du mal à s'écrire, et Diogène abandonne ces prémisses pour en arriver à un passé plus récent, en distinguant trois étapes :

18 1) Le mot, voire le concept de φιλοσοφία remontent à Pythagore<sup>14</sup>. Celui-ci prend donc, dès les premiers paragraphes du projet, une place légèrement marginale sur laquelle je reviendrai.

19 2) Diogène donne ensuite la liste d'un groupe d'individus, apparemment sans lien les uns avec les autres, les Sages, qui feront l'objet du livre I. Aux sept canoniques il en ajoute d'ailleurs quatre autres<sup>15</sup>.

20 3) Une série de noms est enfin donnée, qui vont être organisés typologiquement par écoles, avec une réflexion sur les parties de la philosophie et les courants ou écoles de pensée<sup>16</sup>.

21 La série de noms est intéressante, car elle se présente comme une liste ordonnée, qui peut être traduite sous la forme d'un schéma (Annexe). Elle est composée suivant deux principes génériques, celui des Διαδοχαί ou *Successions*, qui établissent depuis l'époque hellénistique les relations entre les philosophes au sein d'une même école, et celui des Περὶ αἰρέσεων, *Sur les écoles*, qui donnaient un énoncé systématique de la doctrine<sup>17</sup>. D'un point de vue narratif, elle joue sur trois modèles généalogiques complémentaires, celui d'une filiation génétique réelle, celui d'une filiation métaphorique, et celui d'une dynastie politique.

22 La filiation **génétique** est la moins représentée dans le compte-rendu de Diogène Laërce, car elle n'apparaît que deux fois : le successeur de Pythagore, Télaugès, est également son fils, et Speusippe, qui prend la suite de Platon à la tête de son école, est son neveu.

23 La filiation **métaphorique** est le modèle dominant du discours de Diogène Laërce, c'est elle qui sert de principe narratif, et fonctionne suivant deux principes majeurs. Tout d'abord, comme dans la *Théogonie*

et dans nombre de généalogies mythiques, l'arrivée des philosophes à l'existence se fait en plusieurs étapes : d'abord viennent les Sages, puis apparaissent les philosophes fondateurs, et enfin surgissent les philosophes en général, ceux qui appartiennent à un monde organisé en écoles, comme s'il y avait eu répartition des τιμαί. Il n'y a pas sortie générale du Chaos et naissance immédiate d'un univers ordonné, mais organisation progressive et hiérarchisée du monde philosophique, des origines (Thalès et Phérécyde) à la période historique (les différentes écoles) en passant par une époque intermédiaire (Anaximandre et Pythagore)<sup>18</sup>.

24 Ensuite, si un philosophe peut avoir un, deux, voire trois successeurs, chaque philosophe n'a qu'un seul antécédent. Cette relation, qui prend la forme mathématique d'une injection, est grammaticalement exprimée dans le texte grec par la juxtaposition de deux noms propres, l'un au nominatif et l'autre au génitif. La liste se constitue par concentration, le nom précédemment au nominatif n'étant pas répété au génitif, mais remplacé par le relatif οὗ : Θαλοῦ μὲν γὰρ Ἀναξίμανδρος, οὗ Ἀναξίμενης, οὗ Ἀναξαγόρας, etc.<sup>19</sup>.

25 Ce relatif demande cependant interprétation, car son utilisation échappe à la logique grammaticale : on peut le comprendre comme dépendant d'un διακηκοώς (« auditeur ») sous-entendu, que le lecteur restitue à partir du paragraphe précédent, mais l'hypothèse est rude, car ce διακηκοώς est bien loin, et il est de plus suivi d'un autre terme qui demande également le génitif, καθηγεῖσθαι, mais dont le sens (« être le maître de ») est strictement inverse de celui de διακηκοώς. Le génitif ne s'explique donc pas comme dépendant d'un terme employé plus haut dans le texte et sous-entendu, mais comme désignant un rapport personnel entre deux individus et se rapportant à un usage général de la langue, qui associe nom et patronyme. C'est donc le modèle narratif de la filiation qui prévaut, le contexte suffisant à indiquer que cette filiation est spirituelle, et non naturelle<sup>20</sup>. Μαθητής, que l'on trouvera partout dans l'ouvrage, se substitue à υἱός, mais le fait qu'aucun de ces termes ne soit exprimé rend l'expression très ambiguë.

26 Enfin, l'utilisation par Diogène du terme διαδοχή pour décrire son entreprise<sup>21</sup> ne fait pas seulement allusion au genre doxographique initié par les péripatétiques, mais renvoie également à un registre à la fois historique et **politique**. Les écoles philosophiques sont autant de provinces sur lesquelles règne en maître un unique personnage. Lorsque celui-ci disparaît, un seul successeur est désigné; s'il y en a deux, ce peut être parce que le premier n'a pas lui-même de successeur, comme dans le cas de Speusippe et de Crantor, ou bien parce qu'une nouvelle école est créée et accède à l'autonomie, comme c'est le cas pour les héritiers de Socrate ou ceux de Platon<sup>22</sup>. Les philosophes sont conçus comme autant

de *diadoques*, et les écoles de philosophie se transforment en véritables dynasties, le savoir devenant à la fois instrument et enjeu de pouvoir. La répartition des philosophes entre deux lignées hétérogènes l'une à l'autre, la lignée dite *ionienne*, issue de Thalès, et la lignée dite *italique*, issue de Pythagore, accentue d'ailleurs, par la référence à une zone géographique précise, la métaphore dynastique.

27 La liste de Diogène Laërce, dans son principe même, télescope donc trois termes, *υἱός*, *μαθητής*, et *διάδοχος*, que l'ambiguïté du relatif *οὗ* permet de réunir; la liste de philosophes devient à la fois une généalogie et un ensemble dynastique. Toutefois ce télescopage, qui paraît si évident, réalise une adaptation du schéma généalogique qui ne va pas de soi : le passage d'une filiation génétique à une filiation métaphorique est une opération de la pensée qui n'est rendue possible que par une réflexion plus générale sur la transmission du savoir. L'évolution de *υἱός* à *μαθητής* et la transformation d'une liste en généalogie dynastique s'inscrivent dans un projet plus vaste, celui de la rédaction d'une histoire des philosophes et des sages. C'est donc la conception même des philosophes dans l'histoire qui se trouve en jeu.

28 En marge de sa liste, Diogène emploie deux termes pour caractériser les liens qui unissent un philosophe à son ascendant ainsi qu'à son successeur. Tout d'abord, il emploie le verbe *καθηγεῖσθαι* pour définir l'activité exercée par Phérécyde sur Pythagore<sup>23</sup>. Ce terme, qui n'apparaît qu'à l'époque impériale, et qui se retrouve en grec moderne dans *καθηγητής*, le « professeur », désigne l'activité *professorale*, l'enseignement proprement dit, et fait donc pendant à *μαθητής*. Parallèlement, à propos d'Anaximandre, qui occupe une place analogue à Pythagore dans son schéma directeur, Diogène précise qu'il fut l'*auditeur*, *διακηκοώς*, de Thalès. Ce participe parfait résonne comme le contrepoint de *καθηγεῖσθαι* : à celui qui professe correspond celui qui écoute. Mais *διακηκοώς* est plus ambigu que cela, car il fonctionne à la fois comme référent et comme métaphore : un apprenti philosophe est un auditeur parce qu'il écoute, pour ensuite prendre des notes et réfléchir, mais il est aussi récipiendaire de la parole, un auditeur à une Cour des Comptes philosophique. On s'attendrait à voir ce terme appliqué exclusivement à la lignée pythagoricienne, où les *ἀκούσματα* ont tellement d'importance<sup>24</sup>, mais c'est bien pourtant à la lignée ionienne, et partant à l'ensemble des philosophes, que s'applique ce terme.

29 Or l'idée que l'audition est une condition de la transmission du savoir ne correspond pas seulement à une réalité historique, mais aussi à une réflexion qui s'élabore dans les cercles platoniciens et aristotéliens. Au moment même où la doxographie philosophique s'élabore, en appliquant à la pensée même les méthodes d'enquête systématique, d'écriture en

ὑπομνήματα, à la fois fiches et notes de lecture<sup>25</sup>, et de classification qui caractérisent l'Académie et surtout le Lycée, Platon et Aristote construisent une réflexion parallèle sur la nature même de l'apprentissage, les deux procédures se mêlant progressivement pour aboutir au type d'écriture mis en œuvre par Diogène Laërce.

## Du législateur au philosophe : les modalités de la transmission du savoir

30 La réflexion de Platon et d'Aristote sur la transmission du savoir ne concerne pas au premier chef la philosophie, mais plus particulièrement le savoir juridique, compris à la fois comme perception de ce qui est juste et comme capacité à rédiger des lois. Entre les deux domaines, ce sont des personnages comme ceux de Solon, de Lycurgue et plus généralement des Sages, que l'on retrouve justement à l'origine de la philosophie chez Diogène, qui permettent d'établir des passerelles. Le développement de la réflexion antique sur la loi, et plus particulièrement sur son origine, nous est accessible au travers de trois textes que l'on peut organiser logiquement, voire chronologiquement les uns par rapport aux autres : les *Lois* de Platon, le *Minos* du pseudo-Platon et la *Politique* d'Aristote.

### 1) Platon, *Lois*, 624a

31 Le prologue des *Lois* de Platon marque un point important dans la réflexion sur les lois, car il est le premier pour nous à poser explicitement la question de leur origine. La conversation entre l'Athénien anonyme, le Crétois Clinias et le Spartiate Mégillos débute par l'affirmation que les lois crétoises et lacédémoniennes, qui sont traditionnellement considérées au ve siècle comme les plus anciennes du monde grec, ont la divinité pour « principe et origine » (αἰτία), le rôle du prologue étant d'explicitier ce point. Les dieux servent de guide au futur législateur, mais c'est au futur législateur qu'il revient, par ses propres moyens, de chercher à composer un ensemble de lois qu'il proposera ou imposera aux hommes. Les dieux ne dispensent pas au législateur de révélation du genre de celle qu'ils dispensent au devin.<sup>26</sup> Ceci se voit dans le fait que le législateur légifère κατὰ τὰς παρ' ἐκείνου φήμας, « conformément aux prescriptions du dieu ». Il n'y a pas donc de tables de la Loi, l'homme est

pleinement législateur.

32 Pour dire l'origine de la loi, Platon procède par un détour dont il est coutumier, celui du mythe, en le mettant en scène avec un soin particulier. À la différence des mythes du *Gorgias* ou du *Phédon*, il n'y a pas à proprement parler de récit, mais répartition des éléments narratifs entre les trois interlocuteurs. Cependant, comme pour l'Atlantide ou le mythe des juges infernaux, le mythe de l'origine de la loi est donné par l'intermédiaire d'une chaîne de transmission particulièrement longue, une cascade de locuteurs qui font du mythe platonicien un pastiche<sup>27</sup> : Platon dit que l'Athénien dit que les Crétois racontent ce qu'Homère chantait à propos de Minos<sup>28</sup>.

33 Platon s'appuie sur un passage de l'*Odyssée*<sup>29</sup> qu'il réinterprète, en glosant deux termes difficiles qui n'étaient manifestement plus compris à son époque, ἐννέωρος et ὀαριστής. Ἐννέωρος est compris comme signifiant « tous les huit ans » (δι' ἐνάτου ἔτους)<sup>30</sup>, et ὀαριστής, qui dit la relation entre Minos et Zeus, est glosé par deux termes imprécis, φοιτᾶν et συνουσία, qui indiquent un vaste ensemble de relations, de l'amitié à l'union sexuelle en passant par la relation entre Socrate et ses compagnons<sup>31</sup>. L'origine de la loi remonte à une rencontre entre le dieu et le législateur, rencontre dont Platon ne précise pas la nature, quoiqu'elle donne naissance à un savoir.

34 Au moment où la réflexion platonicienne produit les *Lois*, la question de l'origine du savoir a progressé depuis le *Ménon*, qui affirmait que la vertu (ἀρετή) ne s'enseigne pas. Le *Lachès* propose une solution au problème, qui risquait de remettre en cause le modèle pédagogique reposant sur l'ἔργον, en fondant la vertu sur un savoir qui peut être enseigné<sup>32</sup>. Cette nouvelle définition s'applique également au domaine politique, en particulier dans les *Lois*, mais le savoir du législateur (qui n'est plus le philosophe-roi de la *République*) dans les *Lois* est le seul dont on ignore l'origine exacte : on sait seulement qu'il est de nature politique et qu'il est la source de l'ordre dans la cité.

## 2) Pseudo-Platon, *Minos*

35 Un pas important est franchi par le dialogue *Minos ou Sur la loi*, qui est peut-être un brouillon de Platon, ou peut-être un ouvrage postérieur. Ce dialogue reprend le mythe de l'origine de la législation développé dans les *Lois* en lui imprimant une direction nouvelle ou en précisant ce qui n'était qu'implicite. Zeus y est qualifié de σοφιστής<sup>33</sup>, et Minos y apprend son métier de roi (μανθάνω, βασιλική τέχνη) en bénéficiant explicitement d'une παιδεία<sup>34</sup>.

36 Ce vocabulaire est le reflet d'une conception particulièrement efficace

pour dire l'origine de la loi, qui précise et réoriente le modèle des *Lois*<sup>35</sup>. L'auteur envisage le législateur comme un sage, un philosophe hellénistique, et fait de la naissance de la loi le résultat non d'une réflexion personnelle, mais d'un véritable apprentissage. Ceci implique qu'à l'inverse, le philosophe hellénistique soit conçu comme un analogue des législateurs des temps anciens, à une époque où ces derniers font l'objet d'un intérêt croissant et d'études qui essaient de les situer chronologiquement les uns par rapport aux autres.

### 3) Platon, *République* VIII, 544c; *Lois*, 630d; 632d

37 La réflexion sur les législateurs eux-mêmes, et non plus seulement sur la loi, se trouve encore une fois de façon exemplaire chez Platon, qui offre un témoignage décisif où deux législateurs sont non seulement envisagés côte à côte, mais surtout conçus sur le même modèle. L'origine delphique de la législation de Lycurgue à Sparte, qui est attestée par Hérodote<sup>36</sup>, est reformulée par Platon, la consultation de l'oracle devenant une *συνουσία* analogue à celle de Minos avec Zeus. Le mythe des *Lois* se transforme en un modèle narratif, une figure<sup>37</sup> née de l'exemple de Minos et applicable à d'autres personnages. À la suite de Platon, nombre d'auteurs vont adapter cette figure et créer une galerie de législateurs privilégiés<sup>38</sup>, où l'on trouve des Grecs comme Zaleucos de Locres<sup>39</sup>, mais aussi le roi de Rome Numa Pompilius<sup>40</sup>. Comme l'exemple de Numa le montre, la figure est suffisamment efficace pour intégrer des personnages étrangers au monde grec qu'elle réinterprète comme des législateurs grecs. À l'époque romaine, c'est ce modèle qui permet aux intellectuels grecs de comprendre le personnage de Moïse<sup>41</sup>.

### 4) Aristote, *Politique* II, 12, 7-8, 1274a 25-30

38 La création par Platon de la figure du législateur bénéficiant d'une *συνουσία* avec le divin est un modèle efficace qui permet de constituer une liste. En même temps que cette liste de législateurs se constitue, le besoin de la classer se fait sentir. Aristote la présente d'abord dans la *Politique* sous la forme d'une longue parataxe<sup>42</sup> : un simple δέ entre les noms ordonne ce qui n'est qu'une énumération. C'est le reflet de la composition de cent cinquante huit fiches portant sur cent cinquante huit Πολιτεῖαι du monde méditerranéen.

39 Un pas nouveau est franchi, toujours dans la *Politique* d'Aristote, quand deux traditions, celle de la παιδεία platonicienne ou pseudo-platonicienne et celle de la systématique aristotélicienne, s'unissent pour donner naissance à un nouveau mode narratif, celui d'une histoire des législateurs unis entre eux par de véritables liens : à une organisation parallèle succède alors une organisation stématique. C'est l'acte de naissance du modèle généalogique au cœur de la doxographie, même si elle se fait avec prudence et retrait : Onomacritos<sup>43</sup> est désigné comme πρῶτος νομοθέτης; Thalès est son ἑταῖρος; celui-ci a pour ἀκροαταί Lycurge et Zaleucos, Zaleucos ayant lui-même pour ἀκροατής Charondas. On ne retrouve pas explicitement dans ce passage les termes employés par le pseudo-Platon, tels que φοιτᾶν ou συνουσία, mais c'est bien le motif de la παιδεία philosophique qui organise le passage. ἑταῖρος et ἀκροατής sont de nouvelles interprétations pour traduire l'ᾠριστής homérique et glosent à leur tour le μαθητής et le σοφιστής pseudo-platoniciens.

40 Une variante de ce nouveau modèle est également proposée par Aristoxène de Tarente, élève d'Aristote<sup>44</sup> : Zaleucos et Charondas sont donnés comme les disciples de Pythagore, le terme ἀκουστής, qui fait ici clairement allusion aux ἀκούσματα pythagoriciens, remplaçant ἀκροατής. Ce dernier exemple montre l'abondance des solutions possibles, qui résultent toutes de l'adoption d'un nouveau modèle d'écriture qui est aussi une nouvelle façon d'écrire l'histoire. La liste de philosophes donnés par Diogène s'inscrit dans la droite ligne de ce modèle, qu'elle développe à l'échelle de l'histoire grecque, qu'elle applique au monde des philosophes, qu'elle systématise, mais qu'elle n'invente pas.

41 L'avantage d'un tel type d'écriture, c'est de pouvoir écrire une histoire continue, mais aussi de constituer des écoles que définissent par ailleurs des critères philosophiques. À l'unicité de l'ᾠριστής, clos sur lui-même dans sa relation particulière à la divinité, succèdent le foisonnement et la multiplicité des disciples, qui sont autant de fils<sup>45</sup> spirituels susceptibles à leur tour d'engendrer de nouvelles générations.

## Du sage apprenti au sage inspiré

42 D'autres modèles ont encore été pratiqués dans l'Antiquité : Éphore de Cumes<sup>46</sup> a détaché l'histoire des législateurs du monde divin en traitant d'imposture la relation à la divinité, et en faisant des législateurs les imitateurs les uns des autres : le ζήλος et la μίμησις deviennent les termes clés de cette histoire, et permettent même une plus grande

plasticité des relations, qui ne sont plus soumises à l'obligation d'une fréquentation directe et personnelle. Les législateurs étrangers font là aussi leur entrée dans cette histoire grecque, en particulier Moïse, que la polémique entre Grecs et Juifs a envisagé tantôt comme un imitateur, tantôt comme un législateur plagié. Au <sup>III</sup> siècle avant notre ère, Aristoboulos, dans un *Commentaire du Pentateuque* dédié à Ptolémée VI Philomètor, suppose qu'il a existé une traduction grecque de la Loi juive antérieure à la Septante, que Platon et Pythagore auraient imitée, et c'est peut-être ce qu'affirmait aussi le *Sur les législateurs* d'Hermippos de Smyrne<sup>47</sup>, pour qui « Pythagore pratiquait et répétait ces préceptes, en imitant les opinions des Juifs et des Thraces et en se les attribuant ».

43 Dans ce foisonnement de modèles narratifs complémentaires et concurrents, l'écriture de Diogène Laërce n'est pas une simple adaptation du modèle généalogique; elle irait même dans le sens contraire, celui d'une recreation du modèle généalogique à partir d'une réflexion menée depuis plusieurs siècles sur les conditions de transmission du savoir. L'écriture généalogique, qui nous paraît si évidente, n'a pas été adaptée ou imitée, on en a au contraire forgé progressivement le mécanisme.

44 L'utilisation du modèle généalogique permet l'écriture d'une histoire, mais le modèle infléchit cette histoire au moment même où il aide à la composer. La liste de Diogène est une généalogie et en même temps une théogonie, mais elle est surtout une fiction, un dispositif<sup>48</sup> qui prétend raconter une histoire dont elle gomme les aspérités et recompose les détails. Plus proche de l'essai que de l'histoire moderne, malgré ses prétentions à l'historicité, elle constitue une histoire idéale de la pensée humaine dont les héritiers sont les biographes néoplatoniciens de Pythagore, Jamblique et Porphyre : étant donné le projet particulier de leur ouvrage, le modèle généalogique cède la place à celui de la biographie, mais respecte les principes établis par la fiction de Diogène Laërce pour faire de Pythagore le sage ultime, celui qui résume à lui seul l'ensemble des philosophes et législateurs de l'histoire grecque. Chez Jamblique, sa formation est multiple, et repose à la fois sur l'apprentissage auprès de maîtres désignés par son père, Créophylos et Phérécyde (§ 9), sur les voyages auprès des peuples sages, où il fréquente les prêtres, les prophètes et les mages (§ 11-19), sur la consultation de différents oracles (§25), sur une période de réclusion dans une grotte à Samos (§ 26). Jamblique exploite le filon du roman de formation, mais disqualifie en même temps ces différentes formes d'apprentissage, en faisant remarquer dès le paragraphe 7 que Pythagore est un δαίμων<sup>49</sup>. La philosophie est une théologie révélée par les dieux eux-mêmes, par l'intermédiaire d'un δαίμων incarné; Pythagore reçoit donc la révélation de la philosophie, qu'il révèle ensuite aux hommes. Le modèle néoplatonicien du sage a fait évoluer la συνουσία avec la divinité en

transformant l'entretien avec le divin en révélation et inspiration.

- 45 C'est pourquoi, chez Porphyre, Pythagore rivalise avec Minos dont il assume les gestes, mais en les rénovant et en leur donnant une portée nouvelle, comme en témoigne la description de son passage dans la caverne de l'Ida où il se fait initier aux mystères de Morgos, un des Dactyles de l'Ida<sup>50</sup> :

[il] descend dans ce qu'on appelle l'ancre de l'Ida, de la laine noire dans les mains et y passe les trois fois neufs jours rituels; il sacrifie à Zeus et voit le trône que l'on jonche de feuilles chaque année pour lui; il rédige et grave une inscription sur la tombe.

- 46 Cette catabase est le versant ritualisé de l'entretien entre Minos et son père, dont il inverse le fonctionnement et les signes. Le dieu a disparu, la *συνουσία* dont Platon avait fait le principe de la sagesse n'est plus possible, et Pythagore s'affirme, grâce à une initiation mystérique, comme le *σοφός* par excellence dans une scène destinée à remplacer tant l'épisode de la caverne de l'Ida que le don de la Loi sur le mont Sinaï<sup>51</sup> : dans la solitude sublime d'une pensée qui ne doit rien au savoir transmis, et tout au mysticisme, Pythagore annule toute généalogie antérieure pour s'affirmer comme le principe unique de toute généalogie future.

- 47 L'histoire de la philosophie de Diogène Laërce ne constitue donc qu'une étape dans la réflexion sur la transmission du savoir, et l'écriture doxographique évolue en éliminant progressivement le modèle généalogique et les philosophes concurrents au profit de deux personnages seulement, Platon et Pythagore. Par un retour à l'origine, on voit même s'affirmer le vocabulaire le plus archaïque, celui à partir duquel s'était élaboré la réflexion sur la transmission du savoir, pour dire cette nouvelle relation mystique entre le sage et le divin : au ve siècle de notre ère, Proclus fait concurremment de Plotin l'*ὁρατιστής* de Platon, et de Platon lui-même l'*ὁρατιστής* d'Apollon<sup>52</sup>. Le retour à l'homérique *ὁρατιστής* signe pour Proclus le refus du modèle pédagogique au profit de la mystique.

- 48 En partageant et s'échangeant leurs modèles narratifs, la mythographie et la doxographie se définissent comme deux dispositifs proches, reposant sur un même rapport à l'écriture et à la fiction. Malgré ses prétentions à l'historicité, la doxographie est la prisonnière – comme toute écriture historique peut-être – de ses schémas dont l'histoire même ne peut être retracée que par une doxographie supplémentaire. En retraçant les étapes de l'écriture généalogique au sein de la doxographie, j'ai voulu démontrer les mécanismes d'une écriture rétive à dire les variations, les facettes multiples et les relations plurielles. Le modèle généalogique, par sa simplicité et sa sécheresse, est peut-être le moins

apte à traiter la question de la transmission du savoir, et c'est pourtant à celui-là que, depuis le IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, nous confions l'histoire de la pensée. L'enchaînement thématiquement organisé des textes poussera peut-être à croire qu'il existe un lien de filiation qui épouse l'organisation logique de mon propos. Rien ne permet de le démontrer, et je dirais même que cette histoire continue de l'esprit humain, fonctionnant par engendrement et filiation, est une illusion entretenue par le genre doxographique auquel cette communication même se rattache.

## **Annexe : Diogène Laërce, *Succession des philosophes*, 13-15**

image



## Notes

- 1 Cf. les deux analyses divergentes proposées par B. SHIMRON, « Πρώτος τῶν ἡμεῖς ἴδμεν », *Eranos* 71 (1971), p. 45-51 et P. VIDAL-NAQUET, « Temps des dieux et temps des hommes », *Le chasseur noir*, Paris, Maspero, 1981, p. 69-94.
- 2 D. ERIBON, *Faut-il brûler Dumézil ?*, Paris, Flammarion, 1992, p. 110-111.
- 3 G. DUMÉZIL, *Discours de réception à l'Académie française*, Paris, Gallimard, 1979, p. 9.
- 4 L'image remonte au *Metalogicon* de Jean de Salisbury, qui l'attribue à Bernard de Chartres.
- 5 ERIBON, *o.c.* (n. 2), p. 111. L'épée, réalisée par Christophe Curien, lui a été remise par Jean Mistler. Une reproduction se trouve sur le site <http://www.christophecurien.com>

6 Cf. A. CAMERON, *Callimachus and His Critics*, Princeton, University Press, 1995, p. 33-37, à propos des épigrammes-objets de Simias de Rhodes.

7 « Lettre à D. Eribon », citée dans ERIBON, *o.c.* (n. 2), p. 111.

8 D'autres dispositifs, que je ne puis envisager ici faute de place, permettent d'élargir le champ de la représentation de la parenté intellectuelle, en particulier les mises en scène picturales et spatiales de la transmission du savoir. *L'École d'Athènes* de Raphael, dans la Stanza della Signatura au Vatican, en est un des exemples les plus aboutis.

9 L.D. REYNOLDS, N.G. WILSON, *D'Homère à Erasme*, Paris, CNRS, 1984, p. 72. L'ensemble de l'ouvrage est organisé, à l'aide de diverses métaphores, sur un modèle tantôt microscopique (reliant différents individus entre eux), tantôt macroscopique (unissant différents groupes entre eux).

10 Cette nouvelle métaphore n'est pas loin de l'image des nains juchés sur les épaules des géants que nous devons à Bernard de Chartres, mais elle est surtout répandue dans le monde orthodoxe, avec la *Hiérarchie céleste* de Denys l'Aréopagite ou l'*Échelle sainte* de Jean Climaque.

11 G. Dumézil parlait d'ailleurs de « filiations ou d'influences » à propos de son diagramme.

12 L'expression a été popularisée par le livre déjà ancien de A. KLEINGÜNTHER, *Πρώτος Εὐρετής. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, Leipzig, Dieterich, 1933, qui été intégralement réédité en 1976 (New York, Arno Press). Le πρώτος εὐρετής est devenu une figure convenue de l'imaginaire antique : cf. C. BONNET-TZAVELLAS, « Phoinix. Πρώτος Εὐρετής », *LEC* 51 (1983), p. 3-11.

13 Diogène Laërce, I, 3 : ἀφ' ὧν μὴ ὅτι γε φιλοσοφία, ἀλλὰ καὶ γένος ἀνθρώπων ἦρξε.

14 Diog. Laërce, I, 12 = Héraclide, fr 87 (éd. WEHRLI). Cf. Chr. RIEDWEG, *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*, Munich, Beck, 2002, p. 120-128, et G. STAAB, *Pythagoras in der Spätantike*, Munich, Saur, 2002, p. 287-291 à propos du passage équivalent chez Jamblique, *Vita Pythag.*, 58.

15 Diogène Laërce, I, 13.

16 Diogène Laërce, I, 13-19.

17 Cf. M.-O. GOULET-CAZÉ, « Introduction générale » à la traduction de Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, Le Livre de Poche, 1999 (*La Pochothèque*), p. 18-19.

18 Cf. le tableau de l'annexe.

19 La suite des couples constitués par le relatif au génitif et par le nom du philosophe au nominatif est bien sûr présentée en une seule phrase dans le texte grec.

20 Par contraste, dans le seul cas où filiation génétique et filiation spirituelle coïncident, le υἱός normalement sous-entendu est au contraire réaffirmé : Πυθαγόρας, οὗ Τηλαύγης ὁ υἱός (Diog. Laërce, I, 15). Du point de vue narratif, c'est la filiation métaphorique qui se développe comme cadre normal du discours, la filiation génétique étant l'exception qui exige précision et spécification du lien.

21 Diog. Laërce, I, 20.

22 Cf. Annexe.

23 Diog. Laërce, I, 13.

24 Cf. L. BRISSON et Ph. A. SEGONDS, « Introduction » à la traduction de Jamblique,

- Vie de Pythagore*, Paris, Belles Lettres, 1996 (*La Roue à Livres*), p. XLIII-XLV. L'étude monumentale de G. WILLE, *Akroasis*, Tübingen, Attempto, 1991, ne porte que marginalement sur la relation entre audition et transmission du savoir.
- 25 cf. T. DORANDI, *Le stylet et la tablette*, Paris, Belles Lettres, 2000 (*L'âne d'or*), p. 83-99.
- 26 Cf. L. BRISSON, « L'oracle d'Apollon dans la *Vie de Plotin* », *Kernos* 3 (1990), p. 88, à propos des rapports entre le philosophe platonicien et la divinité.
- 27 Cf. L. BRISSON, *Platon. Les mots et les mythes*, Paris, Maspero, 1982, p. 32-49.
- 28 On pourrait même rajouter comme échelon supplémentaire Philippe d'Oponthe, qui assura après la mort de Platon la rédaction finale des *Lois*. Cf. DORANDI, *o.c.* (n. 25), p. 21-22.
- 29 Homère, *Odyssée* XIX, 178-179.
- 30 La traduction “tous les huit ans” a le mérite d'être grammaticalement correcte, mais présente l'inconvénient de gommer ce qui fait la spécificité et de ἐννέωρος, et de δι' ἐνάτου ἔτους, à savoir la mention du chiffre neuf (ἐννεα). Sur les interprétations de ἐννέωρος, cf. Ch. DELATTRE, *Les figures de Minos dans l'imaginaire antique*, thèse de doctorat de Paris X Nanterre, p. 177-196.
- 31 Le disciple de Socrate est un συνουσιαστής pour Xénophon, *Mémoires* V, 6, 1. Sur l'ambiguïté des relations entretenues par Socrate avec ses disciples, cf. Lucien, *De parasito* [33] 43 et Maxime de Tyr, XVIII; XIX; XX.
- 32 Platon, *Lachès*, 190a sq.
- 33 Ps.-Platon, *Minos*, 319c.
- 34 Ps.-Platon, *Minos*, 319c; 320d.
- 35 Peut-être y a-t-il même, sinon réécriture polémique, du moins correction consciente du modèle des *Lois* lorsque il est précisé que Minos “se retrouve dans des conversations” avec Zeus (συγγίγνεσθαι... ἐν λόγοις), comme si l'ambiguïté de συγγίγνεσθαι, qui renvoie à celle de συνουσία dans les *Lois*, devait à tout prix être levée.
- 36 Hérodote, I, 65.
- 37 Sur les rapports entre mythe et figure, cf. Ch. DELATTRE, *Manuel de mythologie grecque*, Paris, Bréal, 2005, p. 119-139.
- 38 On ne peut parler de législateurs inspirés, dans la mesure où l'inspiration s'apparente à une révélation : la loi est toujours le produit d'une réflexion toute humaine, elle n'est pas un don divin.
- 39 Aristote, fr. 548 (éd. ROSE).
- 40 Ennius, II, 113.
- 41 Clément d'Alex., *Stromates* I, 26, 170, 3-4, en une relecture d'*Exode* 33, 22 et 34, 2.
- 42 Aristote, *Politique* II, 12, 1273b 27 – 1274b 25.
- 43 Aristote manifeste clairement sa méfiance devant ce personnage dans ce passage, et préfère ailleurs considérer Minos comme le premier des législateurs (Aristote, fr. 611, 14, 75-81 [éd. ROSE] = Héraclide Lembos, *Excerpta. Politiarum* 14; cette opinion est reprise par Clément d'Alex., *Stromates* I, 16, 79, 5 et par Eustathe, *Comm. Denys Périég.* p. 498, 55-62).
- 44 Aristoxène, fr 17 (éd. WEHRLI) ap. Porphyre, *Vie de Pythagore* 21; fr 43 (éd. WEHRLI) ap. Diog. Laërce, VIII, 16.

45 J'hésite sur la prononciation de ce terme : la métaphore de la tapisserie refait son apparition par dessus le modèle de la filiation.

46 Éphore, 70 F 147 (éd. JACOBY) *ap.* Strabon, X, 4, 8. Ce modèle développe l'idée de l'emprunt, que l'on trouve déjà chez Hérodote, I, 65 à propos de Lycurgue, qui aurait importé ses lois de Crète, mais cette nouvelle version abandonne l'hypothèse de l'origine delphique des lois spartiates.

47 Hermippos, fr 81 (éd. WEHRLI) = 1026 F 1 (éd. BOLLANSÉE) *ap.* Flavius Josèphe, *Contre Apion*, I, 165 et Origène, *Contre Celse*, 1, 15.

48 Sur l'expression « dispositif fictionnel », *cf.* DELATTRE, *o.c.* (n. 37), p. 37-38.

49 *Cf.* aussi Jamblique, *Vie de Pythagore*, 10; 15-16.

50 Porphyre, *Vie de Pythagore* 17.

51 *Exode*, 33, 22; 34, 2.

52 Proclus, *Comm. Platon, Alcib.* I, 5, 13-16; *Théol. Plat.* I, 42, 9-10. *Cf.* Porphyre, *Abst.* II, 52.

## ***Pour citer cet article***

### *Référence électronique*

Charles Delattre, « L'ordre généalogique, entre mythographie et doxographie », *Kernos* [En ligne], 19 | 2006, mis en ligne le 24 mai 2011, consulté le 08 janvier 2013. URL : <http://kernos.revues.org/442> ; DOI : 10.4000/kernos.442

## ***Auteur***

**Charles Delattre**

Université de Paris-X – Nanterre

[cadelattre@free.fr](mailto:cadelattre@free.fr)

## ***Droits d'auteur***

Tous droits réservés





