

# Platon, Pythagore et les pythagoriciens<sup>1</sup>

Luc Brisson

Il est très difficile de parler de l'influence exercée par Pythagore et les Pythagoriciens sur Platon, et ce pour de multiples raisons, dont voici les principales:

1) Platon cite très rarement les noms de ses prédécesseurs, même lorsqu'il les utilise.

2) Pythagore et son École avaient pour particularité la pratique du secret; d'où leur refus de recourir à l'écriture et leur choix d'une transmission codée de l'information<sup>2</sup>.

3) D'un point de vue historique<sup>3</sup>, on sait très peu de choses sur les origines, la formation et l'activité de Pythagore. Il serait né à Samos au début du VI<sup>e</sup> siècle et aurait émigré à Crotona, où il aurait pris le pouvoir. Une révolte aurait renversé les Pythagoriciens à la fin du siècle, un peu après 510, mais l'éclipse fut de courte durée, car il semble qu'ils contrôlèrent un solide bloc de territoire entre Métaponte et Locres jusqu'en 450. Par la suite, l'influence pythagoricienne ne réapparaît qu'au début du IV<sup>e</sup> siècle à Tarente avec Archytas, à condition évidemment que celui-ci puisse être déclaré "pythagoricien". On peut en effet se demander si au IV<sup>e</sup> siècle l'épithète "pythagoricien" n'était pas revendiquée par de fortes personnalités regroupant autour d'elles quelques disciples, au nom d'un héritage relatif à un certain idéal de science ou de vie.

---

<sup>1</sup> . Cette article a être publique: "Platon, Pythagore et les Pythagoriciens", dans *Platon, source des Présocratiques. exploration*, éd. par M. Dixsaut et A. Brancacci, Histoire de la philosophie, Paris (Vrin) 2003, p. 21-46. Et il a la permission de Monique Dixsaut et de la maison Vrin para se publier dans cette reviste.

<sup>2</sup> . L. Brisson, "Usages et fonctions du secret dans le Pythagorisme ancien", *Le Secret*, textes réunis par Philippe Dujardin, Lyon (C.N.R.S.-Centre régional de Publication/Presses Universitaires de Lyon) 1987, p. 87-10; repris dans *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot (Variorum), 1995.

4) À cette rareté d'informations historiques concernant Pythagore et les Pythagoriciens, répond, dans l'histoire de la philosophie dans l'Antiquité, une tendance à faire de Pythagore le maître et l'inspirateur privilégié de Platon. Cette tendance prend sa source chez Aristote<sup>4</sup>, qui écrit:

Après les philosophes dont nous venons de parler [Pythagoriciens et Éléates], survint Platon, dont la doctrine est en accord le plus souvent avec celle des Pythagoriciens, mais qui a aussi ses caractères propres, bien à part de la philosophie de l'École italique<sup>5</sup>. (*Mét.*, A 6, 987 a 29- 31)

Ce jugement sera, comme on le verra, repris et illustré par un des disciples d'Aristote, Aristoxène. Né entre 375 et 360 à Tarente, où son père aurait connu Archytas<sup>6</sup>, celui-ci aurait été à Athènes le disciple d'un Pythagoricien avant de fréquenter le Lycée; il n'a pu connaître que les Pythagoriciens contemporains de Platon et d'Aristote, qui vécurent deux siècles après le maître. Il a écrit sur la musique, et il est l'auteur de biographies<sup>7</sup>, notamment sur Pythagore et sur Archytas: ce fut un anti-platonicien farouche, refusant en particulier la mathématisation de la musique telle que la préconise Platon à la fin du passage de la *République* qui va être analysé dans la suite de cet article.

5) Le cas d'Aristoxène illustre à merveille la propension des auteurs antiques à prendre partie pour ou contre l'auteur dont ils présentent les opinions. Voilà pourquoi, dans l'Antiquité, on a prétendu, interprétant ainsi le jugement d'Aristote en un sens négatif ou positif, ou bien que Platon avait plagié Pythagore ou bien qu'il avait mené sa pensée à son terme.

---

<sup>3</sup>. Sur le sujet, voir *Le monde grec et l'Orient*, t. I: *Le V<sup>e</sup> siècle (510-403)*, par E. Will, Paris (PUF) 1972, 1989<sup>3</sup>, p. 237-241; II: *Le IV<sup>e</sup> siècle et l'époque hellénistique*, par E. Will, C. Mossé et P. Goukowsky, Paris, PUF, 1972, 1985<sup>2</sup>, 156-170

<sup>4</sup>. Aristote aurait écrit un ouvrage *Contre les Pythagoriciens* et un autre *Sur les Pythagoriciens* (D.L., V, 25).

<sup>5</sup>. Sur ce passage, voir le commentaire de H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* [1944], New York, Russell & Russell, 1962, p. 177-184.

<sup>6</sup>. Son père avait connu personnellement Archytas (Jamblique, *Vie de Pythagore* § 197; voir aussi D.L. II 20, V 92).

<sup>7</sup>. Fragments réunis par F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles: II. Aristoxenos*, Bâle, Schwabe & Co, 1945, 1967<sup>2</sup>. Voir aussi Jamblique, *La Vie de Pythagore*, Paris, La Roue à Livres, Introduction, traduction et notes par L. Brisson et A.Ph. Segonds.

6) Suivant le principe qui prévaut dans le domaine de l'érudition et qui veut que la production savante croisse en proportion inverse de l'information disponible, la littérature secondaire sur Pythagore et les Pythagoriciens est foisonnante et difficile à maîtriser.

Cela dit, la question est la suivante: comment faire la distinction entre la réalité d'une influence et la projection d'une interprétation, sinon malveillante du moins critique? Entre une information historique et une appropriation idéologique? Aussi, lorsqu'il tente d'apprécier l'influence pythagoricienne sur Platon, l'historien de la philosophie doit-il se battre sur deux fronts. Il lui faut à la fois évaluer les maigres informations historiques concernant Pythagore et les Pythagoriciens, puis s'opposer à la pythagorisation systématique de Platon, qui ne peut alors résulter que d'un cercle vicieux: pour interpréter Platon, on fait appel à un Pythagorisme reconstruit de toutes pièces à partir de Platon.

Afin d'en sortir, je voudrais tenter de dresser ici un bilan, le plus objectif possible, de l'état de nos connaissances en la matière <sup>8</sup>.

## I. Références chez Platon À Pythagore et aux Pythagoriciens

Dans toute l'œuvre de Platon, on ne trouve que deux références à Pythagore et aux Pythagoriciens.

### 1. Pythagore

Dans la *République*, probablement écrite après son voyage en Italie du Sud qui fut suivi par un séjour en Sicile auprès de Denys l'Ancien<sup>9</sup>, Platon fait une allusion à

---

<sup>8</sup>. Je prends pour point de départ de cette mise au point de W. Burkert, "Pythagoreanism in Plato and the origin in Platonism of the Pythagorean tradition", dans *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* [1962], transl. by E.L. Minar Jr., Cambridge [Mass], Harvard University Press, 1972, p. 83-96.

<sup>9</sup>. Ce voyage se situerait vers 388-387, et la *République* aurait été écrite entre 385 et 370. Cela dit, on ne peut savoir si Platon rencontra Archytas dès ce premier voyage, ou seulement au cours du second (366-367) comme le laisserait entendre la *Lettre VII* (338 c-d), si l'on admet que cette lettre est authentique. Sur tout cela, cf. L. Brisson, Introduction aux *Lettres*, attribuées à Platon, Paris, GF-Flammarion, 1987, 1999<sup>2</sup>.

Pythagore et une autre aux Pythagoriciens; ce sont là, il faut y insister, les deux seules références explicites dans le corpus platonicien.

Le premier passage se trouve dans le livre X qui se veut une attaque contre l'imitation, jugée d'un point de vue ontologique. Dans ce livre où Homère, considéré comme le maître d'école des Grecs, est particulièrement attaqué, Platon s'en prend très ironiquement au soi-disant mode de vie homérique, en le comparant à celui instauré par Pythagore:

SOCRATE – Mais sans doute, à défaut d'action sur la vie publique (*demosíai*), Homère, dans le domaine privé (*idíai*), a-t-il été selon la tradition par sa propre vie le guide pour quelques-uns de leur éducation (*tisìn hegemòn paidéias*)<sup>10</sup>, pour des gens qui avaient envers lui de la dévotion parce qu'ils étaient ses familiers, et qui ont transmis (*parédosan*) à la postérité un mode de vie homérique (*hodón tina bíou*) comme le fit Pythagore. Pythagore fait lui-même pour cela l'objet d'une exceptionnelle dévotion, et ses successeurs (*hoi hústeroi*) de nos jours encore (*éti nûn*) suivent une règle de vie (*trópon toû bíou*) qu'ils qualifient de “ pythagoricienne ” et par laquelle ils pensent se différencier du reste des hommes.

GLAUCON – Sur cet autre point non plus, on ne rapporte rien de pareil sur Homère. Par le fait, il est bien possible, Socrate, que le compagnon d'Homère, Créophyle<sup>11</sup>, se révèle, sous le rapport de l'éducation, plus risible encore que ne l'est son nom, si ce qu'on raconte d'Homère est vrai: on dit en effet que, pendant qu'il était vivant, il fut, au-delà de tout, délaissé par le personnage en question. (*République*, X, 600 a-b, trad. Robin modifiée)

L'importance de ce passage vient de son contexte. Homère, considéré comme l'instituteur des Grecs, n'est tout compte fait qu'un imitateur. Il ne peut se targuer ni d'avoir été un législateur comme Lycurgue à Sparte, Charondas en Italie du Sud<sup>12</sup> ou Solon à Athènes, ni même d'avoir donné des conseils pratiques comme Thalès de Milet<sup>13</sup> ou comme Anarchasis le Scythe<sup>14</sup>. Il ne peut même pas revendiquer l'honneur d'avoir été dans le domaine un guide pour l'éducation (*hegemòn paidéias*), comme c'est le cas pour Pythagore.

---

10. J'ai utilisé le système de translittération suivant: êta = *e*; oméga = *o*; dzèta = *z*; thèta = *th*; xi = *x*; phi = *ph*; khi = *kh*; psi = *ps*. L'iota souscrit est adscrit (par exemple *ei*); et lorsqu'il s'agit d'un alpha, cet alpha est long = *ai*). L'esprit rude est noté h, et l'esprit doux n'est pas noté. Tous les accents sont notés.

11. Jamblique évoque Créophyle en deux passages de sa *Vie de Pythagore* (§ 9 et 11) qui se contredisent (voir les notes *ad locum* par L. Brisson et A.Ph. Segonds).

12. Législateur des colonies que Chalcis avaient établies en Italie du sud et en Sicile.

13. Il avait, disait-on, prédit des éclipses, calculé la distance des navires en mer, détourné le cours de fleuves et fait des pronostics sur les récoltes.

14. Il avait, racontait-on, inventé l'ancre et la roue de potier.

Platon en veut pour preuve le comportement de Créophyle qui, bien qu'étant le compagnon d'Homère <sup>15</sup>, fit preuve d'une grande négligence (*pollè améleia*) à l'égard du poète, du vivant même de ce dernier. Une telle attitude illustre bien que toute revendication d'Homère en matière d'éducation serait encore plus risible que le nom de son propre compagnon qui aurait dû être parfaitement éduqué par lui. Platon interprète en effet "Créophyle" comme formé à partir de *kréas-phulé*, c'est-à-dire de "la lignée de la viande" <sup>16</sup>, alors qu'il faudrait plutôt le rattacher à *kréon-phulé*, de "la lignée de Kréon", Kréon venant de *kreíon*, "le plus fort", "le chef". Très curieusement, Jamblique prend au sérieux ce passage de Platon particulièrement ironique. À partir de lui, Jamblique (ou sa source) tente d'établir des rapports entre Homère, Créophyle et Pythagore au mépris de toute vraisemblance chronologique <sup>17</sup>. Il raconte en effet que Pythagore fut confié par son père à Créophyle pour recevoir un enseignement en matière de religion (§ 9). Un peu plus loin, il affirme que Pythagore entreprit ses premiers voyages avec Hermodamas, "appelé le Créophylien, parce qu'on disait qu'il était un descendant de Créophyle, l'hôte du poète Homère..." (§ 11).

Quoi qu'il en soit, ce n'est ni comme savant ni comme législateur ou homme politique <sup>18</sup>, mais comme guide dans le domaine de l'éducation (*hegemòn paidéias*) ayant instauré un mode de vie propre (*hodòs bíou*), que Pythagore mérite d'être connu aux yeux de Platon. Cette règle de vie, qualifiée de "règle de vie pythagoricienne (*ho trópos puthagóreios toû bíou*)" était encore pratiquée à son époque par des gens pensant ainsi se différencier du reste des hommes. Malheureusement, on ne trouve rien chez Platon qui la décrive; ce qu'en dit Jamblique (*VP*, 96-100) est peu digne de foi. Les seuls témoignages directs viennent de la comédie moyenne, mais le contexte de leur production dénonce leur caractère excessif <sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup>. Le terme *hetaîros* présente plusieurs significations: il peut vouloir dire "partisan", "disciple", "ami" ou même "amant". Être un *hetaîros*, c'est être lié à un individu ou à un groupe dont on partage la vie ou les convictions, que ces conviction ressortissent à la politique, à la philosophie ou à la religion.

<sup>16</sup>. Le génitif attique de *kréas* est *kréos*. Le terme *kréas* désigne la chair à manger, le morceau de viande.

<sup>17</sup>. Sur le sujet, voir Jamblique, *La Vie de Pythagore*, Introduction, traduction et notes par L. Brisson et A.Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, La Roue à Livres, 1996.

<sup>18</sup>. Comme l'a bien vu W. Burkert, *Lore and Science*, p. 117 et note 51.

<sup>19</sup>. Pour une analyse de ces témoignages qui viennent notamment d'Alexis (c. 375-c.275), voir W. Burkert, *Lore and Science*, p. 198-205.

## 2. Les Pythagoriciens

Il en va pour les Pythagoriciens comme pour Pythagore; un seul passage du corpus platonicien fait expressément référence à eux, et seulement pour dire qu'ils appellent la musique et l'astronomie "sœurs jumelles", et qu'ils essaient de découvrir les nombres qui représentent les intervalles musicaux.

SOCRATE – Ce n'est assurément pas une espèce unique, mais plusieurs que, si je m'en crois, présente le mouvement. Sans doute quiconque est savant sera-t-il probablement à même de les dire toutes: il y en a deux cependant qui sautent aux yeux, même pour nous.

GLAUCON – Lesquelles?

SOCRATE – En plus de la précédente, il y en a une autre qui en est la contrepartie.

GLAUCON – Laquelle?

SOCRATE – Il y a chance que tout comme les yeux sont attachés à l'astronomie, de même les oreilles sont attachées au mouvement harmonique, et que ces connaissances sont liées l'une à l'autre comme des sœurs *allélon adelphai tines hai epistēmai*), ainsi que les Pythagoriciens l'affirment, et nous également, Glaucon, sommes d'accord avec eux. À moins que nous ne fassions les choses autrement?

GLAUCON – Convenons de faire ainsi.

SOCRATE – Donc, puisque la question à traiter est complexe, nous nous informerons auprès d'eux sur ces matières et, en plus de celles-là, sur tout autre, éventuellement. D'un autre côté, tout au long de ces considérations, nous conserverons notre point de vue.

GLAUCON – Quel point de vue?

SOCRATE – Celui qui consiste à faire que ceux dont nous ferons l'éducation n'entreprennent jamais chez nous d'étudier incomplètement quelque-une de ces matières, et sans aboutir dans chaque cas à ce terme qui doit être l'aboutissement universel, celui dont nous parlions à propos de l'astronomie, il n'y a qu'un instant. Mais peut-être ignores-tu que, dans le cas aussi de l'harmonique, on fait encore quelque chose de pareil? En s'occupant en effet à mesurer les uns par les autres des consonances (*sumphonías*) et des sons (*pthóggous*), cette fois sensibles à l'ouïe, on fait, comme c'est le cas des astronomes, un travail qui n'aboutit pas. (*République*, VII, 530 c-531 a, trad. Robin)

À la fin de ce passage, Platon reproche aux Pythagoriciens de perdre leur temps lorsque, menant leurs recherches en astronomie et en musique, ils donnent trop de place aux données perçues par les sens de la vue et de l'ouïe. Nulle part il ne laisse supposer qu'ils ont pratiqué le genre d'astronomie théorique qu'il recommande dans la *République* <sup>20</sup>. De fait, Platon oppose les deux faces de l'astronomie et l'harmonique: comme phénomènes sensibles, et comme rapports mathématiques. Dans un cas, c'est le

---

<sup>20</sup>. Voir *République*, VII, 530 c, et *Science and the Sciences in Plato*, ed. with an introduction by J. P. Anton, New York, Eidos, 1980.

mouvement matériel des corps célestes, ou bien l'observation de l'intervalle entre les sons et de leurs hauteurs<sup>21</sup>, qui intéressent les savants, tandis que dans l'autre, c'est leur description mathématique, laquelle n'a rien à voir avec un mouvement ou un son matériels.

Le lien entre les deux domaines, celui de l'astronomie et l'harmonique, est illustré dans le *Timée* (34a-40d) lorsque se trouve décrite la structure mathématique de l'âme du monde qui meut les corps célestes, à la condition que l'on assimile à la corde d'un instrument de musique le rayon de l'orbite d'un corps céleste. Alors seulement, on peut parler d'harmonie des sphères<sup>22</sup>. En se fondant sur ce témoignage, on a aussi voulu attribuer conjointement aux Pythagoriciens et à la tradition orphique certaines doctrines sur l'âme faisant intervenir l'idée d'harmonie. On les retrouverait dans le *Gorgias* (493 a), le *Cratyle* (405 c) et surtout dans le *Phédon* (82 d, voir 69 c-d). Mais nulle part ces doctrines ne sont explicitement attribuées à des Pythagoriciens<sup>23</sup>, et il est même impossible de trouver des preuves qu'à l'époque de Platon les Orphiques défendaient ce type de doctrine<sup>24</sup>. Je reviendrai sur ce point essentiel.

## **II. Références à des personnages considérés comme Pythagoriciens par les interprètes de Platon**

Passons maintenant aux personnages que la tradition a considéré comme des Pythagoriciens, mais qui ne sont jamais présentés comme tels chez Platon. Aucun de ces personnages qualifiés de “ pythagoriciens ” n'a connu Pythagore et son groupe à Crotona, puisqu'ils étaient actifs à la fin du V<sup>e</sup> ou début du IV<sup>e</sup> siècle.

Pour qualifier un penseur de “ pythagoricien ”, les érudits ont recours au catalogue donné par Jamblique à la fin de sa *Vie de Pythagore* (§ 266-267). Mais, en ce

---

<sup>21</sup>. Je ne crois pas qu'il faille rattacher le passage qui vient d'être cité avec les allusions à Damon en *République* III, 398d-400a et en IV, 424c. Ce professeur de musique ne doit pas être identifié avec le Damon de Syracuse dont le nom se retrouve dans le catalogue des Pythagoriciens et dont parle Aristoxène. Sur Damon d'Athènes, voir la notice de D. Delattre, dans le *Dictionnaire des philosophes antiques*, éd. par R. Goulet, II, Paris, CNRS éd., 1994, p. 600-607; et sur Damon de Syracuse, voir la notice de B. Centrone, *ibid.*, p. 607-608.

<sup>22</sup>. Selon Jamblique aux § 65-67 de la *Vie de Pythagore*, Pythagore percevait, par son ouïe, l'harmonie des sphères. En *Timée* 37b, Platon indique clairement que les mouvements de l'âme du monde ne produisent aucun son.

<sup>23</sup>. L'identification à partir de *sophoi* à des Pythagoriciens dans le *Gorgias* ne tient pas, voir W. Burkert, *Lore and Science*, p. 78, n. 157.

domaine, la plus grande prudence s'impose. Ce catalogue que l'on trouve à la fin de la *Vie de Pythagore* vaut assurément la peine qu'on s'y intéresse<sup>25</sup>. Sur 235 noms, 145 y apparaissent pour la seule et unique fois. Ce n'est pourtant pas une production de Jamblique, puisque ce dernier mentionne dans sa *Vie de Pythagore* 18 noms qui ne se retrouvent pas dans le catalogue. Ce dernier semble par ailleurs être indépendant de la littérature pseudo-pythagoricienne, car 18 noms mentionnés dans le recueil de Thesleff<sup>26</sup> ne s'y retrouvent pas. Aristoxène de Tarente pourrait à bon droit être considéré comme l'auteur du catalogue, hypothèse renforcée par le fait que Timée de Locres n'y est pas mentionné; cette omission s'expliquerait fort bien par le fait que l'apocryphe mis sous son nom a été fabriqué après Aristoxène. On notera par ailleurs qu'Aristoxène est, sur Pythagore et les Pythagoriciens, la source principale de Diogène Laërce, de Porphyre et de Jamblique.

Cela dit, avec Jamblique (à la fin du III<sup>e</sup> siècle de notre ère), Pythagore, initié aux Mystères d'Orphée, devient le dépositaire d'un message divin: la philosophie est devenue théologie et le restera jusqu'à la fin de l'Antiquité. Dans le premier paragraphe de sa *Vie de Pythagore* qui devait en fait servir d'introduction à son grand ouvrage *Sur l'École pythagoricienne* en dix livres<sup>27</sup>, Jamblique écrit:

Dans toute entreprise de philosophie, c'est la coutume de tout le monde, au moins chez les sages, que d'invoquer l'aide de dieu; mais, dans le cas de la philosophie qui porte le même nom que Pythagore, lequel était surnommé à juste titre "divin", il convient encore plus de le faire: en effet, comme cette philosophie a été enseignée à l'origine par les dieux, il n'est pas possible de s'en saisir autrement que par l'entremise des dieux. (Jamblique, *Vie de Pythagore*, § 1, trad. L. Brisson et A. Ph. Segonds)

Pour Jamblique, la philosophie pythagoricienne, qui consiste surtout en l'étude des quatre disciplines mathématiques du *quadrivium*<sup>28</sup>, n'est qu'une préparation à la

---

24. Sur le sujet, voir W. Burkert, *Lore and Science*, p. 248, n. 48

25. Voir W. Burkert, *Lore and Science*, p. 105, n. 40. W. Burkert se fonde sur H.A. Brown, *Philosophorum Pythagoreorum Collectionis Specimen*, Diss. Chicago, 1941.

26. Voir H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo, Acta Academiae Aboensis, Humaniora 24.3, 1965.

27. Sur le sujet, voir D. O'Meara, *Pythagoras Revived*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

28. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Études Augustiniennes, Série Antiquité 107, 1994.



véritable philosophie, celle de Platon, dont le programme est donné dans la *République* et culmine dans la deuxième partie du *Parménide*, considérée comme un véritable traité de théologie. Pour établir cette lignée, Jamblique a besoin d'une part de lier Pythagore à un mouvement religieux, en l'occurrence l'Orphisme, et d'autre part d'établir un lien objectif entre Platon et le Pythagorisme. Cela dit, force est de reconnaître que les Néoplatoniciens, et Jamblique en particulier, sont tributaires d'un courant interprétatif qui remonte à la fin de la période hellénistique.

C'est dans ce contexte qu'il faut s'interroger sur les "Pythagoriciens" dont Platon aurait pu subir l'influence.

### 1. *Philolaos*

Philolaos<sup>29</sup> est cité par deux fois dans le même passage du *Phédon*. La discussion s'y engage ainsi sur la question du suicide:

Tout en disant cela, Socrate posa les pieds sur le sol, s'assit au bord du lit et c'est dans cette position qu'il continua de converser. Sur quoi Cébès lui posa cette question.

CÉBÈS – Mais qu'est-ce que tu veux dire, Socrate? D'un côté, il est interdit de se tuer, mais de l'autre le philosophe doit chercher à suivre celui qui meurt?

SOCRATE – Mais quoi, Cébès? Les familiers de Philolaos que vous êtes, toi et Simmias, avez bien entendu parler de ce genre de questions.

CÉBÈS – Oui, mais rien n'était clair (*oudén gesaphés*), Socrate.

SOCRATE – En vérité, de ces choses-là je ne peux moi aussi parler que par ouï-dire. Mais ce que j'ai pu entendre ainsi, je n'éprouve aucune réticence à vous en parler. D'ailleurs, c'est sans doute à qui doit faire le voyage de là-bas qu'il convient tout particulièrement de soumettre ce voyage à un examen approfondi et d'exprimer par une histoire ce qu'il s'imagine que cela peut bien être. Que pourrait-on d'ailleurs faire d'autre dans le temps qui reste jusqu'au coucher du soleil?

CÉBÈS – Enfin, Socrate, sur quoi s'appuie-t-on pour affirmer qu'il est interdit de se donner la mort? Certes, et pour répondre à la question que tu posais à l'instant, j'ai déjà entendu Philolaos lorsqu'il séjournait chez nous, comme j'en ai déjà aussi entendu bien d'autres, dire qu'il ne fallait pas le faire. Mais de personne, jamais, je n'ai rien entendu de vraiment éclairant à ce propos. (*Phédon*, 61 d-62 a, trad. M. Dixsaut un peu modifiée)

---

<sup>29</sup>. Sur Philolaos, on peut lire maintenant *Philolaos of Croton. Pythagorean and Presocratic. A commentary on the fragments and testimonia with interpretative essays*, by Carl A. Huffman, Cambridge, Univ. Press, 1993. Cet ouvrage, très bien fait, manque d'esprit critique. W. Burkert, est beaucoup plus critique dans son *Lore and Science*, 1972.

C'est à Thèbes en Béotie que Simmias et Cébès ont rencontré Philolaos. Mais de quel Philolaos s'agit-il? Il est impossible de le dire en raison de l'in vraisemblance historique des différentes pièces du dossier: on ne peut en effet faire de Philolaos à la fois un disciple de Pythagore et un condisciple d'Empédocle, et prétendre que Simmias et Cébès, encore vivants en 399 av. J.-C., lui ont prêté l'oreille à Thèbes <sup>30</sup>.

Nulle part dans les dialogues, Philolaos n'est qualifié de Pythagoricien par Platon. On ignore sa cité d'origine. Tout ce que l'on sait d'après le passage qui vient d'être cité, c'est qu'il condamnait le suicide, et qu'il n'était pas le seul. Mais ni lui ni les autres penseurs auxquels il est fait allusion de façon voilée ne semblent avoir vraiment justifié leur interdiction; Cébès va même jusqu'à se plaindre de l'obscurité des propos de Philolaos<sup>31</sup>. La brièveté et le caractère ironique de cette allusion ne permettent aucune extrapolation associant la doctrine de l'âme chez les Pythagoriciens à celle des Orphiques <sup>32</sup>.

Walter Burkert a défendu les deux thèses suivantes: 1) Philolaos est la source principale d'Aristote pour la description du Pythagorisme (celle qu'on trouve notamment en *Mét.*, A5, 985 b 23-986 b 8); 2) il a développé une doctrine où l'illimité et de la Limite trouvant leur harmonie mutuelle grâce au nombre, laquelle pourrait être à l'arrière-plan du *Philèbe*. Mais force est de reconnaître que Philolaos n'est cité qu'une seule fois par Aristote, qui ne le qualifie d'ailleurs pas de "pythagoricien", dans un passage présentant des difficultés textuelles rendant sa compréhension difficile:

---

<sup>30</sup>. Même Walter Burkert ne peut ne pas reconnaître l'amoncellement d'in vraisemblances (voir *Lore and Science*, 1972, p. 228 n. 48). Il est impossible de savoir d'où Philolaos est originaire (de Crotona ou de Tarente?), quand il a vécu (est-ce un contemporain de Pythagore et d'Empédocle ou de Socrate?), pourquoi et comment il est venu à Thèbes. La scholie à *Phédon* 61 d, qui combine des informations venant d'époques différentes, fourmille de contradictions. Pour rendre compte à la fois du fait que Simmias et Cébès, qui assistent aux derniers moments de Socrate en 399, ont pu prêter l'oreille à Philolaos à Thèbes et du fait que Philolaos aurait été un Pythagoricien chassé de l'Italie du sud par une révolte contre les Pythagoriciens que l'on situe vers 450, on a fait l'hypothèse qu'il a vécu entre 470 et 400. Est-ce acceptable, dans la mesure où on ne sait rien des aventures d'un Philolaos pythagoricien avant son séjour à Thèbes.

<sup>31</sup>. À la limite, même si Platon laisse planer le doute, on pourrait penser à une obscurité intentionnelle, celle qui caractérise les "maximes" pythagoriciennes. Mais ce n'est là qu'une hypothèse.

<sup>32</sup>. Voir L. Brisson, "Nascita di un mito filosofico: Giamblico (*VP*. 146) su Aglaophamos", *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell' Antichità* [Atti dei Seminari Napoletani 1996-1998], a cura di Marisa Tortorelli Ghidini, Alfredina Storchi Marino, Amedeo Viscionti, Napoli, Bibliopolis, 2000, p. 237-253.

Mais nous ne disons pas non plus que ce qu'on fait par appétit dépend de soi; en conséquence, certaines pensées et certaines passions ne dépendent pas de nous, ni les actes conformes à ces pensées et à ces raisonnements, mais, comme l'a dit Philolaos, certaines raisons sont plus fortes que nous. (*Éthique à Eudème*, II, 8, 1225 a 30-33, trad. V. Décarie)

Rien n'assure donc qu'en *Mét.*, A 5, 985 b 23-986 b 8 Aristote parlait de Philolaos: aucun commentateur ancien, si prompt habituellement à identifier les sources d'Aristote, ne propose cette identification. Par ailleurs, une reconstruction de la doctrine supposée de l'illimité et de la Limite fait intervenir six "fragments": l'un qui vient de Diogène Laërce (VIII, 84-85), l'autre de Jamblique (*Commentaire sur L'introduction arithmétique de Nicomaque* (7, 24-25) et les cinq autres de Stobée (*Anthologie*, I, 21, 7a, 7b, 7c, 7d). Or, ces auteurs qui ont vécu pour l'un au début du III<sup>e</sup> siècle de notre ère, pour l'autre à la fin de même siècle et pour le dernier au début du V<sup>e</sup>, ont pu s'inspirer d'apocryphes qui foisonnaient dès le début de l'Empire. De ce fait, on trouverait dans ces fragments non pas l'arrière-plan du *Philèbe*, mais l'une des premières interprétations de ce dialogue <sup>33</sup>.

Philolaos est présent dans le catalogue des Pythagoriciens, et il est cité pour la première fois comme tel par Diogène Laërce (VIII, 84), qui semble lui aussi s'être inspiré d'Aristoxène de Tarente, lequel aurait connu personnellement deux disciples de Philolaos (D. L., VIII, 46). On notera que, dans sa très brève notice, Diogène Laërce mentionne le nom de Philolaos en rapport avec l'anecdote des livres que Platon avait fait acheter par Dion et dont il s'était servi pour écrire le *Timée*.

Tout ce qui vient d'être dit passera pour être le résultat d'une position hyper-critique. Mais aucun des fragments considérés comme authentiques par Walter Burkert et Carl Huffman ne possède une légitimité propre: ils ne peuvent être interprétés que par un recours constant à des témoignages d'époque différente.

---

33. On comprend que l'interprétation de W. Burkert ait rencontré l'opposition de J.A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto, Univ. Press, et de J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge, 1979, 1982<sup>2</sup>.

## 2. Théodore de Cyrène

Dans le *Théétète*, Théodore de Cyrène est décrit comme un expert en géométrie, astronomie, calcul et musique. On y apprend qu'il s'est intéressé au problème des longueurs irrationnelles (*Théétète*, 147 d). Plus loin, on apprend qu'il fut le disciple (*hetaïros*) de Protagoras (*Théétète*, 161 b, 162 a, 164 e, 183 b), lequel avait pourtant critiqué les méthodes auxquelles ont recours les mathématiciens. On retrouve le nom de Théodore dans le catalogue de Jamblique, mais jamais, chez Platon, il n'est qualifié de pythagoricien<sup>34</sup>. On a l'impression que, dans le cas de Théodore, le réflexe conditionné: mathématicien / pythagoricien a joué à plein.

## 3. Archytas de Tarente

On sait peu de choses sur l'histoire de Tarente, dans le premier quart du V<sup>e</sup> siècle. Touchée par l'influence du Pythagorisme, elle n'entre cependant pas dans l'orbite de Croton. À partir de 470, c'est une démocratie modérée (Aristote, *Politique*, VI 5, 1320 b 9-17) avec une Assemblée, un Conseil et des magistratures annuelles, parmi lesquelles la Stratégie était la plus importante; l'existence d'Éphores n'est pas attestée, mais reste probable. C'est d'ailleurs comme stratège<sup>35</sup>, il faut le rappeler, qu'Archytas exerça pendant sept années consécutives une autorité quasi absolue sur la cité.

Ce dut être à ce moment-là qu'eurent lieu les interventions d'Archytas, avec qui, au cours de son premier séjour en Sicile auprès de Denys l'ancien, Platon avait conclu des accords<sup>36</sup>. On comprend dès lors que Denys le jeune ait fait intervenir Archytas et ses amis pour demander à Platon de revenir en Sicile. Archédème<sup>37</sup> vient à Athènes, et Archytas lui-même envoie des lettres<sup>38</sup>. Et, après que Platon a été mis en résidence

---

34. Aristote ne le mentionne pas.

35. Magistrature militaire, l'une des plus importantes à Athènes. Périclès fut élu stratège pendant plus de dix ans consécutifs.

36. "Avant de prendre la mer pour m'en aller, j'avais en effet établi des liens d'hospitalité et d'amitié entre Archytas et les gens de Tarente d'un côté, et Denys le jeune de l'autre." (*Lettre VII*, 338 c, trad. par L. Brisson) Dans le discours *Sur l'amour* (*Erotikós*) [LXI] (§ 46) attribué à Démosthène, c'est la fréquentation de Platon qui aurait fait faire à Archytas d'admirables progrès comme administrateur de la cité de Tarente!

37. "Archédème, celui des Siciliens dont, pensait-il, je faisais le plus de cas, l'un des disciples d'Archytas." (*Lettre VII*, 339 a-b, trad. L. Brisson)

38. Voir *Lettre VII*, 339 a.

surveillée dans la citadelle, Denys le jeune commence par le mettre en résidence surveillée chez Archédème <sup>39</sup>, faisant pour cela directement appel à Archytas:

J'imagine donc, pour assurer mon salut, de recourir au stratagème suivant. J'envoie à Archytas et à mes autres amis de Tarente une lettre décrivant la situation dans laquelle je me trouve. Eux, sous le couvert d'une ambassade dépêchée par leur cité, envoient un navire à trente rames avec l'un des leurs, Lamisque, lequel, une fois arrivé, va intercéder auprès de Denys le jeune en ma faveur, en disant que je souhaitais partir et le priant de ne rien faire pour s'y opposer. Denys le jeune donna son accord de me congédier après m'avoir remis ce qu'il fallait pour le voyage; quand aux biens de Dion, je n'en réclamai rien et personne ne m'en remit rien. (*Lettre VII*, 350 a-b, trad. L. Brisson)

C'est donc Archytas, que connaît bien Platon, qui lui permet de repartir de Sicile. Mais rien chez Platon ne laisse entendre qu'Archytas ait été un pythagoricien. Cela dit, il semble qu'il y ait eu entre les deux hommes des relations sur le plan de la doctrine et de l'enseignement <sup>40</sup>; la *Lettre VII* laisse aussi entendre que l'enseignement dispensé à Denys le jeune par Archytas ou ses associés fut catastrophique <sup>41</sup>. Cette information a donné lieu dans l'Antiquité à une sorte de petit roman, où Archytas et Platon échangent des lettres <sup>42</sup>.

Aristote considère la théorie de la définition proposée par Archytas comme anticipant sa propre doctrine du composé impliquant la matière et la forme <sup>43</sup>. Jamblique cite Archytas dans le catalogue des Pythagoriens, probablement à la suite d'Aristoxène. Il

---

<sup>39</sup>. Voir *Lettre VII*, 349 d.

<sup>40</sup>. On en voudra pour preuve le fait qu'Archédème soit présenté comme un disciple (*hetaïros*) d'Archytas (*Lettre VII*, 339 a). Les lettres envoyées par Archytas et les autres amis de Platon témoignent des progrès faits par Denys en philosophie (*Lettre VII*, 339 b, d).

<sup>41</sup>. Voir 338 d et 341 b. L'image d'Archytas qui ressort de cette lettre est assez négative, comme l'a bien montré G.E.R. Lloyd, "Plato and Archytas in the *Seventh Letter*", *Phronesis* 35, 1990, p. 159-174

<sup>42</sup>. Sur le sujet, voir Luc Brisson, *Lettres*, 1987, 1999<sup>2</sup>, *Lettre XII* (suivie de la lettre d'Archytas), p. 267-274.

<sup>43</sup>. *Métaphysique*, H 2, 1043 a 22-26. Aristote ne cite Archytas que dans deux autres passages. En *Rhétorique III* 11, 1412 a 9-13, il lui reconnaît un esprit sagace pour avoir su établir une similitude entre deux objets forts différents: "Un arbitre et un autel sont choses identiques, car l'un et l'autre sont le refuge de tout ce qui souffre l'injustice." Et en *Politique VIII* 5 1340 b 36, il semble lui attribuer l'invention de la crécelle (*platagél*). Par ailleurs, un *Problème* (section XIV, 9, 915 a 25-34) qui n'est pas aristotélicien semble lui attribuer une explication relative aux faits que les parties externes des plantes et des animaux sont de forme circulaire.

est qualifié de “ pythagoricien ” pour la première fois chez Diogène Laërce (VIII, 79) qui semble là encore s’appuyer sur le témoignage d’Aristoxène. Pourtant, dans sa *Vie de Pythagore*, il convient d’y insister, Jamblique semble être très gêné par la figure d’Archytas. Pour lui, il y a deux Archytas: le vieil Archytas, condisciple d’Empédocle auprès de Pythagore (§ 104) et qui fut chassé de Crotonne par le soulèvement contre le pouvoir pythagoricien (§ 157), et le jeune Archytas, celui que connut de Platon (§ 127, 160, 197). Le vieil Archytas, mort à la fin du VI<sup>e</sup> siècle ou au début du V<sup>e</sup> siècle, ne peut en effet avoir connu Platon, né en 428 et mort en 348 <sup>44</sup>.

#### 4 *Timée de Locres*

Dans le *Timée*, le personnage éponyme est décrit dans les termes suivants:

En effet, Timée que voici, qui vient de la cité si bien policée de Locres en Italie, où, par la fortune et par la naissance, il n’est inférieur à personne, s’est vu dans sa cité confier les plus hautes charges et décerner les plus grands honneurs: en outre, il s’est, à mon sens, élevé aux sommets de la philosophie dans son ensemble. (*Timée*, 19 e, trad. L. Brisson).

Considéré, à l’instar d’Archytas, comme un homme politique et un philosophe, il n’est pas qualifié de “ pythagoricien ” par Platon. De plus, comme on l’a vu, il n’est même pas nommé dans le catalogue des Pythagoriciens; ce qui très probablement s’explique par l’hypothèse faite plus haut, suivant laquelle est postérieur à Aristoxène l’apocryphe mis sous son nom et que que l’on a considéré comme la source du *Timée* de Platon <sup>45</sup>. Au tout début de son *Commentaire au Timée de Platon*, Proclus admet cette

---

44. Sur Archytas, il faudrait être beaucoup plus prudent que ne l’est Charles Kahn dans *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, qui dans un chapitre intitulé: “Pythagorean philosophy in the time of Archytas and Plato ” s’inspire d’un livre de Carl Huffman à paraître.

45. Pour une édition et une traduction de cet opuscule, voir Timaios Lokros, *De natura mundi et animae*, Überlieferung, Testimonia, Text und Übersetzung, von W. Marg, editio maior, *Philosophia Antiqua* 24, Leiden, Brill, 1972; pour un commentaire, Timaios Lokros, *Über die Natur des Kosmos und der Seele*, komm. von Matthias Baltus, *Philosophia Antiqua* 21, 1972, Leiden, Brill, 1972. Pour une traduction anglaise, Timaios of Locri, *On the Nature of the World and the Soul*, text, translation and notes by Th.H. Tobin, *Texts and translations* 26. *Graeco-Roman religion series* 8, Chico [Cal], Scholar Press, 1985. Voir aussi B. Centrone, “La cosmologia delle pseudo-Timeo di Locri et il *Timeo* di Platone ”, *Elenchos* 3, 1982, 293-324.

filiation, et à l'époque moderne Alfred E. Taylor<sup>46</sup>, dans son commentaire, a repris cette hypothèse.

Mais il est impossible de prouver que tel ou tel élément du *Timée* soit pythagoricien. On y trouve des références à des points de doctrines mathématiques attribuées par Euclide, dans ses *Éléments*, aux Pythagoriciens; mais rien ne dit que Platon les ait empruntés directement aux Pythagoriciens; il faut en effet se garder une fois de plus d'assimiler automatiquement mathématiciens à pythagoriciens. S'il est exact que l'astronomie et l'harmonique sont associées dans la description de l'âme du monde, Platon insiste sur le fait que dans le cas de l'harmonie, ce ne sont pas les données des sens qui sont importantes, mais les mathématiques (*Timée*, 37 b; voir aussi 47 d).

### III. Platon, plagiaire de Pythagore et des pythagoriciens

Dans l'Antiquité, on a accusé Platon d'avoir plagié plusieurs philosophes<sup>47</sup>. L'accusation qui présente le plus de signification philosophique est certainement celle qui concerne la famille de pensée pythagoricienne, dans la mesure où elle remonte directement à Aristote. Mais Aristote n'est pas tant un historien de la philosophie, qu'un penseur qui veut montrer la supériorité sur toutes les autres de la position qu'il défend. La question se pose alors de savoir si les rapports qu'il établit entre Platon et les Pythagoriciens ne doivent pas être compris comme une tentative de systématisation critique.

#### 1. Doctrine de l'intelligible

On estimait qu'Épicharme, qui aurait écrit des comédies à Syracuse sous le règne de Gélon (485-478) et sous celui de Hiéron (478-467), avait été le disciple de Pythagore: tout ce que Platon lui aurait emprunté, selon Alcimos<sup>48</sup>, reviendrait donc en

---

<sup>46</sup>. *A commentary on Plato's Timaeus* [1928], Oxford, Clarendon Press, 1962. Pour une critique radicale, voir Gabor Betegh, "The *Timaeus* of A.N. Whitehead and A.E. Taylor", *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception. Platon Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, éd. / hrsg. Ada Neschke-Hentschke, Bibliothèque Philosophique de Louvain 53, Louvain-la-neuve (éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie), Louvain-Paris, Peeters, 2000, 271-294.

<sup>47</sup>. Sur le sujet, voir L. Brisson, "Les accusations de plagiat lancées contre Platon", *Contre Platon I: Le Platonisme dévoilé*, textes réunis par Monique Dixsaut, Paris, Vrin, Tradition de la pensée classique, 1993, p. 339-356; repris dans mes *Lectures de Platon*, Paris, Vrin, 2000, p. 25-41.

<sup>48</sup>. Diogène Laërce donne Alcimos de Sicile comme source de l'accusation de plagiat dont Platon se serait rendu coupable contre Épicharme et par voie de conséquence contre Pythagore. Rhéteur et

dernière instance à Pythagore<sup>49</sup>. Or, ces emprunts concernaient des éléments fondamentaux de sa doctrine de l'intelligible:

- a) l'opposition entre le sensible et l'intelligible;
- b) l'idée suivant laquelle le sensible est perçu par le corps, alors que l'intelligible est perçu par l'âme sans l'aide du corps;
- c) la distinction au sein des Formes entre celles qui sont indépendantes et celles qui sont relatives
- d) à la participation du sensible à l'intelligible
- e) et à la réminiscence qui a pour instrument la ressemblance.

Cette accusation est tellement invraisemblable qu'elle mérite à peine une mention.

En fait, elle se borne à illustrer de façon malveillante les rapports qu'Aristote avait remarqués entre les doctrines platoniciennes et des pythagoriciennes. Au début du chapitre 6 du livre A de la *Métaphysique*, Aristote explique que Platon fit l'hypothèse des formes intelligibles pour échapper au changement perpétuel qui affecte les choses sensibles, en objectivant les définitions communes auxquels tentait de parvenir Socrate: il fait donc là une distinction très nette entre les formes intelligibles séparées de Platon et les nombres des Pythagoriciens qui se trouvent dans les choses sensibles. En revanche, il insiste en ces termes sur le fait que Platon a annexé la notion pythagoricienne de participation en se bornant à en changer le nom.

Quant à cette participation, Platon ne modifiait que le nom: les Pythagoriciens en effet disent que les êtres existent par imitation des nombres; pour Platon, c'est par une participation, le mot seul est changé. Toutefois cette participation ou imitation des formes

---

historien (fin IV<sup>e</sup>-début III<sup>e</sup> siècle), Alcimos de Sicile aurait été le disciple de Stilpon, le troisième chef de l'École mégarique; disciple de Diogène le Cynique et d'Euclide de Mégare, Stilpon aurait notamment refusé la distinction platonicienne entre le sensible et l'intelligible. J'aurais tendance à identifier cet Alcimos avec l'auteur du *Contre Amyntas*, dont Diogène Laërce cite un large extrait en III, 9–17.

<sup>49</sup>. Pour une analyse en ce sens du témoignage d'Alcimos, voir l'article de K. Gaiser, "Die Platon-Referate des Alkimos bei Diogenes Laertios (III 9-17)", dans *Zetesis. Mélanges É. de Strycker*, Antwerpen-Utrecht, De Nederlandsche Boekhandel, 1973, p. 61-79.



intelligibles, quelle peut en être la nature? C'est là une recherche qu'ils laissent dans l'indécision. (*Mét.*, A 6, 987 b 10-14, trad. Tricot modifiée)<sup>50</sup>

Cela dit, il est bien difficile de se représenter de quelle façon le type de rapport établi entre les nombres et les choses sensibles où ils se trouvent peut être identique à celui des formes intelligibles avec les choses sensibles dont elles sont séparées. Le rapprochement paraît bien scolaire.

## 2. Description du monde sensible

L'anecdote relative au plagiat dont le *Timée* serait le résultat comporte plusieurs versions <sup>51</sup>. La source la plus ancienne se trouve représentée par trois vers satyriques de Timon de Phlonte <sup>52</sup> cités par Aulu-Gelle: Platon aurait acheté pour une grosse somme d'argent un petit poème qui lui aurait servi à écrire le *Timée*. Timon ne précise pas quel était l'auteur de ce petit livre. Mais Jamblique <sup>53</sup>, Proclus <sup>54</sup> et l'auteur des *Prolégomènes à la philosophie de Platon* <sup>55</sup> estiment qu'il s'agit de Timée de Locres <sup>56</sup>; selon eux, Platon se serait inspiré de la doctrine de Pythagore, sans aller jusqu'à copier l'écrit.

Sur la foi d'Hermippe de Smyrne <sup>57</sup>, Diogène Laërce (VIII, 85) considère le pythagoricien Philolaos comme l'auteur de ce livre. Or, Diogène Laërce connaît deux versions de cette acquisition; soit Platon aurait acheté ce livre, soit Philolaos le lui aurait donné pour avoir obtenu de Denys le pardon d'un de ses disciples.

---

<sup>50</sup>. Sur ce passage, voir le commentaire de H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* [1944], New York, Russell & Russell, 1962, p. 475, n. 426.

<sup>51</sup>. Pour plus de précision, cf. Alice Swift Riginos, *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Columbia Studies in the classical tradition 3, Leiden, Brill, 1976, p. 165-174.

<sup>52</sup>. Philosophe sceptique (320–230 av. J.-C.) qui aurait été le sectateur de Pyrrhon et qui écrivit des *Silloi* (*Satires*) en hexamètres contre les philosophes dogmatiques, dont Platon.

<sup>53</sup>. *In Nicomachi arithmetica*, p. 105.10-17 Pistelli.

<sup>54</sup>. *In Tim.* I, 1.8-13 Diehl.

<sup>55</sup>. Voir p. 5.35-39 Hermann.

<sup>56</sup>. Un faux du début du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Voir n. 00.

<sup>57</sup>. Hermippe de Smyrne (III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) se rattache à l'École péripatéticienne. Il écrivit, sur la foi de philosophes et de législateurs notamment, une œuvre immense dont s'inspira beaucoup Plutarque. Amateur de sensationnalisme, Hermippe falsifie délibérément l'histoire.

Enfin, s'appuyant sur Satyros, un jeune contemporain d'Hermippe, Diogène Laërce (III, 9, *cf.* VIII, 15 et 84) rapporte que Platon demanda à Dion d'acheter à Philolaos trois livres concernant la doctrine de Pythagore; il ne parle pas ici ouvertement de plagiat, mais l'accusation semble aller de soi.

Quelle que soit la version retenue, cette anecdote était transmise pour illustrer la conviction largement répandue, même chez les Platoniciens, suivant laquelle le platonisme dérivait du pythagorisme<sup>58</sup>. Elle constitue le socle sur lequel repose le phénomène exégétique des “ doctrines non écrites ” de Platon<sup>59</sup>.

Même si l'on refuse d'admettre l'authenticité de cette anecdote, on ne peut s'empêcher de se demander si Platon s'est inspiré d'une cosmologie pythagoricienne, à supposer bien sûr que cette cosmologie ait vraiment existé, et si oui jusqu'où. Il est en effet une chose étrange, sur laquelle il convient d'insister: quand Platon veut discuter des thèses de ses prédécesseurs sur le monde sensible, il a recours aux Milésiens ou à Anaxagore, jamais à Pythagore ou à un Pythagoricien. Par ailleurs, le seul passage d'Aristote qui donne une présentation explicite et globale de la cosmologie pythagoricienne est le suivant:

Quant au système des Pythagoriciens, d'un côté, il offre des difficultés moindres que les précédents [ceux de Speusippe, Platon et Xénocrate], mais, d'un autre côté, il en présente d'autres qui lui sont particulières. Prendre le nombre non séparé du sensible, c'est faire disparaître assurément une grande partie des impossibilités que nous avons signalées; par contre, admettre que les corps sont composés de nombres et que le nombre composant est le nombre mathématique, c'est ce qui est impossible. En effet, il n'est pas vrai de dire qu'il existe des grandeurs insécables; et, quand bien même on admettrait l'existence de grandeurs de cette sorte, les unités, en tout cas, n'ont pas de grandeur; et comment une étendue peut-elle être composée d'indivisibles? Or, alors que le nombre arithmétique, du moins, est une somme d'unités, ces philosophes veulent que les êtres

---

<sup>58</sup>. Sur ce prétendu rapport, *cf.* H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1935, p. 43-46, 223-226, 386-392; *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* [1945], New York, Russell & Russell, 1962, p. 181-194 et *The Riddle of the Early Academy* [1945], New York, Russell & Russell, 1962, p. 48-59; ce second ouvrage a été traduit en français par Laurent Boulakia sous le titre : *L'Énigme de l'ancienne Académie*, Paris, Vrin, 1993, p. 123-134.

soient le nombre même, et, de toute façon, appliquent aux corps les propositions des nombres, comme s'ils étaient composés de ces nombres. Il est donc nécessaire, s'il est vrai que le nombre est un être réel et par soi, qu'il le soit de l'une des manières que nous avons distinguées, et, s'il ne peut l'être d'aucune de ces manières, il est manifeste que la nature du nombre n'est pas celle que lui construisent ces philosophes qui en font un être séparé. (*Mét.*, M 8, 1083 b 8-19, trad. Tricot modifiée)

Ce texte, suivant Raven<sup>60</sup>, contient huit assertions:

- 1) Les Pythagoriciens reconnaissent une seule espèce de nombre, le nombre mathématique;
- 2) ce nombre n'est pas séparé des sensibles;
- 3) les corps en sont composés, ce sont des agrégats d'unités;
- 4) il y aurait des grandeurs (physiques) indivisibles;
- 5) le nombre arithmétique est pluralité d'unités indivisibles;
- 6) les unités auraient une grandeur;
- 7) les choses sont nombres;
- 8) les Pythagoriciens appliquent aux choses physiques des théorèmes arithmétiques.

1), 2), 3) sont données comme des thèses pythagoriciennes également en 1080 b 16-18; 5) en 1080 b 19-20, et 32-33; 7) en 987 b 28 et passim; 8) en 989 b 29-34. Quant à 4) et 6), ce sont des conséquences inévitables de la conjonction de 3), 7) avec 1) et 5). Dans cette perspective, le nombre est conçu comme corporel. En d'autres termes, le nombre n'est pas différent du corps physique. Les arguments de Zénon pourraient bien s'attaquer à ces thèses pythagoriciennes, car elles développent une critique contre une

---

<sup>59</sup>. Sur le sujet, voir L. Brisson, "Pré-supposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon", dans *Lectures de Platon*, p. 43-110.

<sup>60</sup>. J.E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics. An account of the interaction between the two opposed schools during the fifth and early fourth centuries B.C.*, [1948], Amsterdam, Hakkert, 1966, p. 53-54. Sur ce texte, cf. aussi H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of the Presocratics*, p. 39-40.

conception marquée par un syncrétisme archaïque qui ne distingue pas entre le plan des choses physiques, celui des notions mathématiques, et celui de l'être; Zénon associe aux multiplicités sensibles, afin d'en rendre compte comme de réalités, des multiplicités " de choses qui sont (*tà ónta*) ", d'où résultent les contradictions qu'il met en lumière. Il s'agit donc bien d'une critique des objets visibles et de ce qui les concerne, et c'est une controverse sur l'explication du monde physique que mettent en œuvre les arguments de l'Éléate; voilà d'ailleurs ce qui justifie leur examen par Aristote dans sa *Physique*. Sur ce point aussi, Platon, dans le *Parménide*, se trouve en accord avec ce que nous savons par ailleurs <sup>61</sup>.

D'un autre côté, l'idée d'utiliser non le seul langage ordinaire, mais les mathématiques, pour décrire le monde sensible semble venir de Pythagore ou des Pythagoriciens. Toute la question est de savoir si cette influence fut directe ou si elle eut comme relais des mathématiciens comme Théétète qui, eux, auraient pu s'inspirer de découvertes faites par les Pythagoriciens en mathématiques, mais en les intégrant dans un ensemble n'ayant plus rien de pythagoricien. Cette seconde hypothèse me paraît la plus vraisemblable.

### 3. Doctrine de la transmigration de l'âme

On estime que la transmigration de l'âme était un dogme chez les Orphiques et chez les Pythagoriciens <sup>62</sup> et que Platon l'aurait repris à son compte. L'enjeu est important dans la mesure où la transmigration de l'âme est, chez Platon, à la base de la doctrine de la réminiscence qui elle-même implique la notion de forme intelligible séparée qui peut être contemplée par l'âme même séparée du corps.

Mais aucun des témoignages avancés pour prouver que les Pythagoriciens prênaient la doctrine de la transmigration n'est décisif.

– Diogène Laërce cite des vers de Xénophane qu'il rapporte à Pythagore:

---

<sup>61</sup>. Sur le sujet voir M. Caveing, *Zénon d'Élée. Prolégomènes aux doctrines du continu, Étude historique et critique des Fragments et Témoignages*, Paris, Vrin, 1982.

<sup>62</sup>. Voir *Lore and Science*, II, 3, et, de façon beaucoup moins rigoureuse et prudente, G. Casadio, "Le metempsicosi tra Orfeo e Pitagora" dans *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, ed. par Ph. Borgeaud, Genève, Droz, 1991, 119-155.

Alors qu'un jour il passait près d'un jeune chien que l'on battait, il fut, raconte-t-on, pris de pitié et prononça ces mots: “ Arrêtez ces coups de bâton, car c'est l'âme d'un être qui m'est cher. Je la reconnais en l'entendant aboyer ”. (DL, VIII 36)

Mais aucun nom propre n'est cité dans ce fragment qui pourrait faire référence à un autre personnage que Pythagore. De plus, il pourrait s'agir là d'une critique du genre de celle que fait Aristote aux Pythagoriciens.

– Au début du *De anima*, Aristote fait cette remarque polémique:

Or nos théoriciens s'efforcent seulement de déterminer de quelle sorte d'être est l'âme, mais pour le corps qui doit la recevoir, ils n'apportent plus aucune détermination; comme s'il se pouvait, conformément aux mythes pythagoriciens, que n'importe quelle âme pénètre dans n'importe quel corps ! (*De anima*, I, 3, 407 b 20; cf. aussi II, 2, 414 a 22)

Mais rien ne permet de déterminer si Aristote veut parler là d'individu ou d'espèce. Ce qu'il dénonce là, c'est l'erreur qui consiste à ne pas distinguer l'animal de l'homme.

– Lorsqu'il décrit l'arrivée de Pythagore à Crotona, Porphyre rapporte ce que dit Dicéarque, le disciple d'Aristote:

Quant à ce qu'il disait aux gens de son entourage, nul ne peut le formuler avec certitude; et en effet il régnait parmi eux un silence exceptionnel. Toutefois les points les plus généralement admis sont les suivants: d'abord que l'âme est immortelle; ensuite, qu'elle passe dans d'autres espèces animales; en outre, qu'à des périodes déterminées ce qui a été renaît, que rien n'est absolument nouveau, qu'il faut reconnaître la même espèce à tous les êtres qui reçoivent vie. Car ce sont là, à ce qu'on rapporte (*phéretai*), les dogmes que Pythagore le premier introduisit en Grèce. (Porphyre, *Vit. Pyth.*, 19, trad. É. des Places modifiée = Dicéarque, fr. 33 Werhli)

Comme le reconnaît lui-même Walter Burkert, il n'y a sur un plan philologique aucun moyen de déterminer ce qui, dans cette citation, vient de Dicéarque. De plus, il convient de remarquer le scepticisme dont fait preuve ce témoignage qui s'en remet à ce qu'on rapporte (*phéretai*).

– En outre, même si Hérodote (IV, 95-96) affirme que les Grecs qui vivent dans la région de la mer Noire rapportent à Pythagore les pratiques d’immortalité en vigueur chez les Gètes (*Getai athanatizontes*), la tradition postérieure tend à négliger de rapporter également à lui la doctrine de la transmigration.

Par ailleurs, aucun témoignage ancien n’attribue explicitement la doctrine de la transmigration à l’Orphisme. Seule est explicitement attribuée à l’Orphisme la doctrine d’une pré-existence de l’âme qui n’est pas forcément individuelle, et celle d’une rétribution dans l’autre monde.

– Aristote explique ainsi comment l’âme entre dans un corps:

Sous ce même grief tombe aussi la doctrine exprimée dans les vers attribués à Orphée: d’après elle, l’âme provient de l’univers extérieur et pénètre dans les êtres vivants par la respiration, les vents lui servant de véhicule – chose impossible dans le cas des plantes et de certains animaux, puisque tous ne sont pas doués de respiration ! C’est ce qui a échappé aux tenants de cette opinion. (Aristote, *De anima*, I, 5, 410 b 27, trad. A. Jannone)

Comme je l’ai dit plus haut, il est impossible ici encore de savoir si Aristote parle de l’individu ou de l’espèce.

– Cette âme semble (si l’on se trouve toujours dans un contexte pythagoricien, mais la chose est loin d’être certaine) subir un châtement lorsqu’elle se trouve dans un corps qui constitue pour elle une prison (Platon, *Cratyle* 400 b-c; *Phédon* 62 b). Tout le problème est de savoir si cette punition est individuelle ou collective, et si elle découle d’une faute antérieure qualifiée.

– Et surtout, il convient de noter que les initiations sont destinées à laver les âmes de leurs fautes pour leur assurer une survie heureuse. Relisons ces quelques lignes de la *République* (II, 364 e-365 a):

Ils produisent d’autre part une foule de livres de Musée et d’Orphée, fils de la Lune et des Muses, dit-on. Ils règlent leurs sacrifices sur l’autorité de ces livres et font accroire non seulement aux particuliers, mais encore aux cités, qu’on peut par des sacrifices et des jeux divertissants être absout et purifié de son crime, soit de son vivant,

soit même après sa mort. Ils appellent initiations ces cérémonies qui nous délivrent des maux de l'autre monde et qu'on ne peut négliger sans s'attendre à de terribles supplices.

On ne peut tirer de ce passage aucune allusion précise à une théorie de la transmigration: il ne s'agit que de survie heureuse, tout comme d'ailleurs, semble-t-il, dans les *Lois* (IX, 870 d-e), dans le papyrus de Derveni et dans les feuilles d'or, où aucune trace de transmigration ne peut être décelée. De surcroît, Platon se montre ici très ironique à l'égard de ces individus qui promettent de laver les fautes commises par des cités et des individus en mettant en œuvre des “sacrifices et jeux divertissants”. On notera que les fautes commises par les cités ne peuvent être punies dans le contexte de la transmigration: une cité ne peut renaître. De plus, on promet aux individus qu'ils seront exemptés de châtiments dont ils sont menacés, dans cette vie et lorsqu'ils seront morts.

La seule façon d'affirmer que l'Orphisme défend une doctrine de la transmigration des âmes serait de penser que sont orphiques les prêtres et les prêtesses qu'évoque Platon dans le *Ménon* (81 a-e), ou de tirer en ce sens le témoignage d'Hérodote (II, 123) qui ramène la doctrine de la transmigration aux Égyptiens.

– Or, voici ce qu'on peut lire chez Hérodote (II, 123):

Au dire des Égyptiens, ce sont Démèter et Dionysos qui règnent dans les Enfers. Les Égyptiens sont aussi les premiers à avoir énoncé cette doctrine, que l'âme de l'homme est immortelle; que, lorsque le corps périt, elle entre dans un autre animal qui, à son tour, est naissant; qu'après avoir parcouru tous les êtres de la terre, de la mer et de l'air, elle entre de nouveau dans le corps d'un homme naissant; que ce circuit s'accomplit pour elle en trois mille ans. Il est des Grecs, qui, ceux-ci plus tôt, ceux-là plus tard, ont professé cette doctrine comme si elle leur appartenait en propre; je sais leurs noms, je ne les écris pas.

Il semble que les Égyptiens n'aient pas cru en la transmigration de l'âme; et pour ce qui est de la dernière phrase, il est présomptueux d'émettre des hypothèses à propos de noms qu'Hérodote ne veut même pas donner, et de dire qu'il s'agit d'Orphiques.

– Par ailleurs, le passage du *Ménon* (81 b-c)<sup>63</sup> où se trouvent cités quelques vers que l'on attribue traditionnellement à Pindare (frag. 133 Berk = 126 Bowra) évoque bien la doctrine de la transmigration, mais en la rapportant à des prêtres et des prêtresses ayant à cœur de pouvoir rendre raison des fonctions qu'ils remplissent; il vise à faire non seulement de Pindare, mais également d'autres poètes les porte-parole de cette doctrine. L'interprétation de ce passage où n'apparaît jamais le nom d'Orphée ou d'Orphiques reste discutée; j'aurais tendance à admettre la position critique de G. Zuntz contre H.J. Rose ”<sup>64</sup>.

Devant tant de confusions et tant d'incertitudes, la seule hypothèse valable à l'heure actuelle est la suivante. Pindare, Empédocle, Hérodote et Platon connaissaient l'existence de mouvements religieux qui soutenaient la doctrine de la transmigration. Il semble que ces mouvements eurent une influence sur le Pythagorisme et sur l'Orphisme. Dans cette perspective, la question de savoir lequel, du Pythagorisme ou de l'Orphisme, a pu influencer l'autre n'a pas de sens. Les deux, tout de même que Platon, ont admis et rejeté certaines interdictions et certains points de doctrine venus de mouvements religieux, qu'il est impossible d'identifier.

Une telle conclusion paraîtra sans doute trop sceptique, mais c'est la seule qui permet d'éviter de tomber dans le cercle vicieux que Jamblique élève au rang de mythe et d'aborder l'étude de l'Orphisme et du Pythagorisme pour eux-mêmes, en déterminant quels purent être leurs traits spécifiques. Une telle position ne remet absolument pas en cause l'intérêt des découvertes relativement récentes: plaquettes d'os d'Olbia, feuilles d'or etc. Elle se borne à réclamer une prudence extrême dès qu'il s'agit de coller l'étiquette “ pythagoricien ” ou “ orphique ” sur tel ou tel document écrit ou figuré.

---

<sup>63</sup>. Sur le sujet, voir L. Brisson, “La réminiscence dans le *Ménon* (80 e-81 e) et son arrière-plan religieux ”, dans *Anamnese e Saber*, ed. José Trindade Santos, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisbonne, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1999, p. 23-61. Discussions [48-61]

<sup>64</sup>. G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford, Univ. Press, 1971; H.J. Rose, “The ancient grief. A study of Pindar, Fr; 133 (Berk) 126 (Bowra) ”, dans *Greek Poetry and Life*. Essays, presented to Gilbert Murray on his 70th birthday, January 2 1936, Oxford, 1936, p. 79-96.



#### 4. L'invention de philosophos

Avant l'époque de Platon, l'usage des termes *philosophía*, *philósophos* et *philosophéîn* semble avoir été très rare<sup>65</sup>, compte tenu bien évidemment du petit nombre de textes antérieurs au IV<sup>e</sup> siècle qui nous sont parvenus. Et, semble-t-il bien, c'est Platon qui a donné à *philósophos* le sens qui continue d'être le sien aujourd'hui. Mais, certains ont cru et d'autres continuent de croire que, sur ce point également, Platon s'est inspiré de Pythagore. Ils appuient leur conviction sur une anecdote racontée, dans son *Perì ápnou hé perì nóson*, par Héraclide du Pont, qui, à la mort de Platon, aurait passé tout près de devenir scholarque de l'Académie.

Pythagore fut le premier à s'appeler “ philosophe ” (*philósophos*). Non seulement il employa un mot nouveau, mais il enseigna une doctrine originale. Il vint à Phlionte, il s'entretint longuement et doctement avec Léon, le tyran de Phlionte, Léon qui, admirant son esprit et son éloquence, lui demanda quel art lui plaisait le plus. Mais, lui, il répondit qu'il ne connaissait pas d'art, qu'il était “ philosophe ”. S'étonnant de la nouveauté du mot, Léon lui demanda quels étaient donc les philosophes et ce qui les distinguait des autres hommes.

---

65. En voici un inventaire qui se fonde sur le travail d'A.-M. Malingrey, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.*, Paris, Klincksieck, 1961. I) Pour *philósophos*, 1) Héraclite (DK 22 B 35 = Clément d'Alexandrie, *Stromates* V 140,6). J. Bollack et H. Wismann (*Héraclite ou la séparation*, Paris, Minuit, 1972, p. 143-144) ont raison d'insister sur le fait que, chez Héraclite, ce terme ne peut avoir le sens de "philosophe". Par ailleurs, dans son commentaire à ce fragment, T. M. Robinson (*Heraclitus, Fragments*, Toronto / Buffalo / London, Univ. of Toronto Press, 1987, p. 104 rappelle que certains commentateurs ont cru que le terme était un ajout de Clément d'Alexandrie. 2) Selon la *Souda* (s.v. *Zénon*, t. II, p. 506.26 Adler = DK 29A2), Zénon aurait écrit un ouvrage intitulé *Pròs tòus philósophous*. Mais Platon (*Parménide*, 127b-d, 128a-d) et Simplicius (*In Arist. Phys.* 139.5 Diels) semblent n'avoir connu qu'un seul ouvrage de Zénon (sur le sujet, cf. M. Caveing, *Zénon d'Élée*, Paris, Vrin, 1982, p. 134-135). 3) Dans son *Perì homonoías* (DK 87B44a = Philostrate, *Vit. Soph.* I 15, 4), Antiphon parle de *gnomologíai te lampraí kai philósophoi*. De toute évidence, *philósophoi* désigne ici une qualité du langage équivalente à *lampraí*. De façon similaire, dans son *Éloge d'Hélène* (DK 82B11, § 13), Gorgias utilise l'expression *philósophon lógon* pour indiquer la qualité d'une parole qui exprime adéquatement la pensée. II) Pour *philosophía*, 1) on ne trouve qu'une seule occurrence (*Traité de l'ancienne médecine*, § 20). Cette occurrence présenterait un intérêt considérable si, comme le pensait A.-J. Festugière, on pouvait prouver que l'ouvrage fut composé vers 420 av. J.-C. Mais la plupart de ceux qui récemment ont pris position sur le sujet placent la composition de cet ouvrage après 380 av. J.-C. (cf. Ch. Lichtenthaeler, *Chronologische und gedankliche Bezugssysteme in und um Ueber die alte Medizin*, Genève, Droz, 1980, p. 27, n. 42. III). Pour *philosophéîn*, 1) Hérodote (I 30) fait usage de ce verbe dans un sens très large pour désigner l'acquisition d'un savoir indéterminé. 2) Thucydide (II 40, 1) met dans la bouche de Périclès prononçant l'éloge funèbre de 431/0 av. J.-C. cette phrase concernant les Athéniens: “ Nous cultivons la beauté dans la simplicité, et les choses de l'esprit sans manque de fermeté (*philosophoûmen áneu malakías*). ” Or l'activité désignée par le verbe *philosophéîn* ne peut être autre chose que l'acquisition de la connaissance en général.

Pythagore répondit que notre passage dans cette vie ressemble à la foule qui se rencontre aux panégyries. Les uns y viennent pour la gloire que leur vaut leur force physique, les autres pour le gain provenant de l'échange des marchandises, et il y a une troisième sorte de gens, qui viennent pour voir des sites, des œuvres d'art, des exploits et des discours vertueux que l'on présente d'ordinaire aux panégyries. De même nous, comme on vient d'une ville vers un autre marché, nous sommes partis d'une autre vie et d'une autre nature vers celle-ci; et les uns sont esclaves de la gloire, d'autres de la richesse. Au contraire, rares sont ceux qui ont reçu en partage la contemplation des plus belles choses et c'est ceux-là qu'on appelle "philosophes" (*philósophoi*), et non pas "sages" (*sophoi*), car personne n'est sage si ce n'est Dieu...<sup>66</sup>

Mais l'interprétation de ce texte, qui évoque la tripartition fonctionnelle<sup>67</sup>, a suscité une controverse qui est loin d'être terminée, et dont les développements les plus récents ont opposé Robert Joly, qui penche pour l'authenticité de l'anecdote, et Walter Burkert<sup>68</sup>, qui, suivant en cela Werner Jaeger<sup>69</sup>, estime que les thèmes de cette anecdote trahissent une origine platonicienne et illustrent la conception platonisante qu'on se faisait de Pythagore à l'Académie peu après la mort de Platon.

L'argument décisif en faveur de cette attitude de rejet s'enracine dans l'affirmation qui clôt l'anecdote: "... et c'est ceux-là qu'on appelle "philosophes", et non pas "sages", car personne n'est sage si ce n'est Dieu... " Cette déclaration fait écho à ces deux passages du corpus platonicien: " Parmi les dieux, il n'y en a aucun qui s'emploie à philosopher (*philosopheî*), aucun qui ait envie de devenir sage (*sophós*), car il l'est. " (*Banquet*, 204 a) et: " L'appeler sage (*sophós*), Phèdre, c'est, à mon avis du moins, quelque chose d'excessif et qui ne convient qu'à un dieu. Mais l'appeler "philosophe" (*philósophos*), [...] voilà qui lui conviendrait mieux et qui serait mieux dans le ton. " (*Phèdre*, 278 d). Le sens donné aux termes *sophós* et *philósophos* dans ces passages

---

<sup>66</sup>. La traduction est celle de R. Joly, dans "Platon ou Pythagore? Héraclide Pontique, fr. 87-88 Wehrli.", dans *Hommage à Marie Delcourt*, Collection Latomus 114, Bruxelles, 1970, p. 136-148.

<sup>67</sup>. Viennent aux panégyries ceux qui recherchent le gain, ceux qui recherchent la gloire que leur vaut leur force physique, et les troisièmes pour voir des sites, des œuvres d'art, etc.

<sup>68</sup>. W. Burkert, "Platon oder Pythagoras. Zum Ursprung des Wortes "Philosophie" ", *Hermes* 88, 1960, p. 159-177.

<sup>69</sup>. W. Jaeger, "Ueber Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Philosophisch- historische Klasse 1928, p. 390-421.

dépend de l'opposition entre l'être et le paraître, entre le modèle et l'image, entre l'intelligible et le sensible, oppositions qui recourent celle entre dieu et homme.

Jusqu'à Platon, en effet, le terme *sophía* peut recevoir n'importe quel contenu dans la mesure où la *sophía* n'est, dans le monde sensible, liée à aucun contenu particulier. Être *sóphos* dans ce contexte, c'est dominer son activité, se dominer soi-même et dominer les autres<sup>70</sup>; voilà pourquoi peuvent être déclarés *sophoí* le charpentier, le médecin, le devin, le poète, le rhéteur, le sophiste, etc. Par suite, *sophía* devient synonyme de "civilisation". C'est d'ailleurs la position qu'adopte Aristote dans son *Perì philosophías*<sup>71</sup>. Peut donc être qualifié de *philósophos* quiconque fait l'apprentissage d'une *sophía*, quelle que soit la nature de l'activité impliquée; et c'est le même individu qui, une fois qu'il aura acquis cette *sophía*, pourra être qualifié de *sophós*. C'est aussi dans ce sens large qu'Isocrate utilise les termes *philósophos* et *philosophía*. Mais pour Platon, le terme *philosophía* ne désigne plus l'apprentissage d'une *sophía* humaine, dont le contenu peut varier à l'infini. Elle devient aspiration à une *sophía* qui dépasse les possibilités humaines, car son but ultime est la contemplation d'un domaine d'objets, le monde des formes intelligibles, dont le monde des choses sensibles, où a chu l'âme humaine, pour un temps du moins, n'est qu'un reflet. Or, c'est bien là, semble-t-il, le sens de *philósophos* dans les passages du *Banquet* et du *Phèdre* cités.

Sur ce point encore, on a voulu retrouver chez Platon l'influence d'un Pythagore fabriqué de toutes pièces à partir de Platon

On ne peut nier que se soit exercée sur Platon l'influence de Pythagore et des Pythagoriciens. Mais dès que l'on cherche à préciser la nature et l'importance de cette influence, la plus grande retenue s'impose si l'on veut éviter de se laisser aller à des excès dans lesquels sont tombés bon nombre d'interprètes anciens pour des raisons polémiques (Aristote, Aristoxène, par exemple) ou idéologique (Jamblique et les

---

Une traduction anglaise de cet article se trouve imprimée en Appendice (II) de la traduction anglaise par R. Robinson de l'Aristote de W. Jaeger.

<sup>70</sup>. M. Dixsaut, *Le Naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon* [1985] Paris, Vrin, 1999<sup>3</sup>, p. 45-51.

Néoplatoniciens postérieurs), et dont les modernes reprennent sans esprit critique les affirmations. Seule l'application d'une méthode historique prudente et lucide permet d'éviter cette dérive. J'ai tenté dans ce texte de montrer pourquoi un lecteur de Platon peut et doit échapper à un réflexe conditionné consistant à rapporter à une source pythagoricienne tout ce qu'il lit sur la transmigration de l'âme et sur les mathématiques au sens large. Un tel réflexe ne permet de mieux comprendre ni Platon ni Pythagore ni les Pythagoriciens; il contribue à recouvrir d'hypothèses d'autres hypothèses tout aussi fragiles.

Si ce travail contribue à mettre un terme à cette profusion de suppositions qui nourrissent une histoire de la philosophie d'autant plus séduisante qu'elle est virtuelle, il aura été salubre.

---

<sup>71</sup>. Frag. 8 Ross = Philopon, *Commentaire sur l'Isagogè de Nicomaque de Gérase*, 1.8-2.42 Hoche. Texte traduit et commenté par A.-J. Festugière, dans *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II: *Le dieu cosmique*, Paris, Gabalda, 1949, p. 221-229, surtout p. 222-223.