

Irini-Fotini Viltanioti

L'harmonie des Sirènes du pythagorisme ancien à Platon

Studia Praesocratica



Herausgegeben von / Edited by
Richard McKirahan, Denis O'Brien, Oliver Primavesi,
Christoph Riedweg, David Sider, Gotthard Strohmaier,
Georg Wöhrle

Band/Volume 7

Irini-Fotini Viltanioti

L'harmonie des Sirènes du pythagorisme ancien à Platon

DE GRUYTER

ISBN 978-1-5015-1086-1
e-ISBN (PDF) 978-1-5015-0279-8
e-ISBN (PDF) 978-1-5015-0281-1
ISSN 1869-7143

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2015 Walter de Gruyter Inc., Boston/Berlin
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck
♻️ Printed on acid-free paper
Printed in Germany

www.degruyter.com

Ἄθᾶνα πότνια,
ταῦθ' ἢ σὴ σοὶ ἔθηκεν ἐργάτις
(*Anth. Pal.* VI 39, 7–8)

Ô Archégète,
j'aime mieux être
le dernier dans ta maison
que le premier ailleurs
(Ernest Renan, *Prière sur l'Acropole*)

Remerciements

Cette étude est issue des recherches menées dans le cadre d'une thèse de doctorat soutenue à l'Université Libre de Bruxelles en novembre 2010. Je souhaite témoigner ma gratitude au directeur de ma thèse, Baudouin Decharneux, pour le soutien qu'il a apporté à ce projet. Ma reconnaissance s'adresse également à Lambros Couloubaritsis et à Evaghélos Moutsopoulos pour leur grande humanité. Je remercie Richard McKirahan pour ses conseils précieux.

Ma gratitude va aussi au lecteur anonyme de mon manuscrit et aux éditions De Gruyter. Elle s'adresse spécialement aux éditeurs scientifiques de la collection *Studia Praesocratica*, Richard McKirahan, Denis O'Brien, Oliver Primavesi, Christoph Riedweg, David Sider, Gotthard Strohmaier et Georg Wöhrle, ainsi qu'à John Whitley (Project Editor), Michiel Klein Swormink (Senior Editorial Director Ancient Studies and Philosophy) and Florian Ruppenstein (Production Editor).

Qu'il me soit encore permis d'exprimer mes remerciements à tous ceux qui m'ont fait part de leurs commentaires ou qui ont simplement vu d'un œil positif ce projet : Alberto Bernabé, Jan Bremmer, Michèle Broze, Gabriele Cornelli, Mark Edwards, Karl Huffman, Carine Van Liefferinge, Constantinos Macris, Anna Marmodoro, Jean-François Mattéi (+), Oliver Primavesi, Ilaria Ramelli, Peter Struck, Brian Prince, Leonid Zhmud.

J'aimerais aussi remercier Georgia Koutsoukou pour l'aide apportée lors de la mise en page du tapuscrit et Constantinos Gyftakis pour son aide avec les figures géométriques :

Ce projet n'aurait pu aboutir sans le soutien de la Fondation Alexandros S. Onassis, qui, en m'octroyant une bourse doctorale, m'a permis de mener la recherche en vue de la rédaction de la présente étude. Je souhaite aussi évoquer le soutien généreux de la Fondation Van Buuren. Je tiens, par ailleurs, à exprimer ma plus vive reconnaissance au Fonds National belge de la Recherche Scientifique (F.R.S.-FNRS) et à la Fondation Wiener-Anspach pour leur soutien indéfectible. Je voudrais enfin adresser mes remerciements à l'Université Libre de Bruxelles ainsi qu'à l'Université d'Oxford, qui ont fait en sorte que ce livre puisse être rédigé dans les meilleures conditions possibles.

Pour terminer, je souhaite témoigner ma gratitude à mes parents, Evaghélia et Nikolaos, et y associer toute ma famille. Δίκαιον μὲν εἶναι τοὺς πρώτους καὶ τοὺς τὰ μέγιστα εὐηργετηκότας ὑπὲρ ἅπαντας ἀγαπᾶν καὶ μηδέποτε λυπεῖν (Iamb. VP 38). Ce livre leur doit beaucoup.

Oxford, le 10 décembre 2014



Le poète et les Sirènes

Malibu, J. Paul Getty Mus. 76. AA. 11. Tarent (Τάρων), Italie du Sud, 350–300 av. J.-C. (avec l'aimable autorisation de J. Paul Getty Mus. Open Content Program)

Table des matières

Introduction — 1

- 1 L'harmonie des Sphères — 1
- 2 L'harmonie des Sirènes: du *cosmos* à l'âme — 6

Première partie: L'harmonie des Sirènes dans le pythagorisme ancien

1 L'harmonie des Sirènes dans son contexte: ἀκούσματα et σύμβολα — 13

- 1.1 Introduction — 13
- 1.2 Ἀκούσματα — 14
- 1.3 Σύμβολα — 34
- 1.4 Conclusion — 44

2 L'harmonie des Sirènes: d'Homère au pythagorisme ancien — 46

- 2.1 Introduction — 46
- 2.2 Les Sirènes homériques — 47
- 2.3 Les Sirènes pythagoriciennes — 57
- 2.4 La *tétractys* — 73
- 2.5 En guise de conclusion: sous le patronage d'Apollon — 82

Seconde partie: L'harmonie des Sirènes chez Platon

3 Les Sirènes chez Platon — 87

- 3.1 Introduction — 87
- 3.2 Le problème du mythe chez Platon — 87
- 3.3 Les Sirènes et l'âme — 98
- 3.4 Conclusion — 107

4 Sur les genoux d'Anankè — 109

- 4.1 Introduction — 109
- 4.2 Les origines: d'Hésiode aux Présocratiques — 110
- 4.3 Deux Nécessités chez Platon — 115
- 4.4 Le Bien et l'Un — 126
- 4.5 Conclusion — 130

5 L'harmonie des Moires dans le mythe d'Er — 132

- 5.1 Introduction — 132
- 5.2 L'image poétique — 133
- 5.3 Par delà l'image poétique — 139
- 5.4 Les Moires et l'âme — 145
- 5.5 Conclusion — 156

6 De l'harmonie des Sirènes à la Delphes céleste — 158

- 6.1 Introduction — 158
- 6.2 De la psychologie à l'astronomie — 159
- 6.3 De l'âme à la cité: la patrie céleste — 168
- 6.4 Conclusion — 177

Épilogue — 178

Appendice: La valeur apollinienne de la légende de Pythagore — 181

Bibliographie — 190

- Éditions et traductions d'auteurs anciens — 190
- Auteurs modernes — 196

Indices

Index Verborum Graecorum — 221

Index Locorum — 225

Index Auctorum Recentiorum — 246

Index Nominum — 248

Index Rerum — 252

Introduction

Κι' ἀρμόζουν διάφορο τὸ φῶς χίλιες χιλιάδες ἄστρα,
Χίλιες χιλιάδες ἄσματα μιλοῦν καὶ κάνουν ἕνα.
(Dionýsios Solómós)

1 L'harmonie des Sphères

La doctrine de l'harmonie des Sphères est sans doute une des plus fameuses doctrines pythagoriciennes; elle devait d'ailleurs connaître une postérité aussi durable que remarquable.¹ Cependant, l'expression «harmonie des Sphères» (ἀρμονία τῶν σφαιρῶν), qui s'applique d'ordinaire à cette doctrine, pose problème. La recherche a mis en évidence qu'il s'agit d'une expression généralisante, dont l'inconvénient consiste en ce «qu'elle ne permet pas de suivre chronologiquement l'évolution de la théorie en question dès ses origines».² À ce propos, on recourt en général à l'analogie entre les sept planètes et les sept cordes de la lyre archaïque considérées comme les cordes de l'instrument céleste.³ Cependant, dans le mythe d'Er, qui est la source la plus ancienne en ce qui concerne tant l'idée de l'harmonie des Sphères que l'énumération de sept planètes, Platon se réfère à une harmonie de huit tons, puisque le cercle des étoiles fixes y est également mentionné.⁴ La confusion s'accroît chez les auteurs plus tardifs: d'un texte à l'autre, le nombre des Sphères varie entre trois, sept, huit et neuf.⁵ On a ainsi pu faire état d'une «galerie de formules, qui ne paraissent relever que du caprice individuel».⁶ Les choses ne sont pas moins complexes dans le cas du pythagorisme ancien: par exemple, quelle forme prendrait l'harmonie des Sphères dans le système astronomique de Philolaos, qui compte dix corps célestes en rotation autour du feu central?⁷

1 Sur l'harmonie des Sphères en général, cf. Burkert 1972, 350–368; Zhmud 2012, 337–346. Sur la fortune de cette théorie dans l'Antiquité tardive, cf. O'Meara 2007; sur le Moyen Âge, cf. Beierwaltes 1991; sur les temps modernes, cf. Bartusiak 2000; Bruhn 2005. Cf. aussi l'anthologie de Godwin 1993; Barbour 1953, 2–4; Meyer-Baer 1970; Van Wymeersch 1999; Kahn 2001, 156–157; Roob 2001, 89–97.

2 Moutsopoulos 1959, 376.

3 *Ibid.* 379, nn. 11 et 12. Cf. aussi Burkert 1972, 351–352.

4 Pl. *R.* X 616c–617c.

5 Burkert 1972, 354 et nn. 23–26.

6 Reinach 1900, 433–434.

7 À ce propos, cf. aussi Burkert 1972, 351 n. 5.

En ce qui concerne plus précisément le pythagorisme primitif, John Burnet souligne le risque accru que peut impliquer l'emploi de l'expression généralisante «harmonie des Sphères» :

Il faut bien prendre garde car cette expression serait doublement trompeuse si on l'appliquait à une quelconque des théories que nous pouvons à juste titre attribuer à Pythagore lui-même. Le mot ἀρμονία ne signifie pas harmonie et les sphères sont un anachronisme.⁸

En effet, ainsi qu'Evanghélou Moutsopoulos le note, «la notion d'harmonie [...] n'avait pas à l'origine un sens musical, mais signifiait la liaison, l'accord, l'ordre, la régularité».⁹ Il ne m'appartient pas ici de traiter de l'histoire de cette notion au sein de la pensée présocratique.¹⁰ Je me bornerai à noter que l'usage musical correspond à une application figurée du sens originel mentionné ci-dessus¹¹ et que, chez Philolaos, l'ἀρμονία désigne déjà l'octave.¹² Mais, si l'usage du terme «harmonie» dans le pythagorisme ancien est attesté, il ne va pas de même pour la référence à des «sphères» (σφαῖραι), qui relève d'un pur anachronisme. En effet, il est impossible de faire état de «sphères» avant Eudoxe de Cnide et son système de sphères homocentriques.¹³

Ainsi, dans le mythe d'Er, on n'entend pas parler de sphères, mais de bords d'anneaux (κύκλοι) concentriques¹⁴ sur lesquels sont situées les Sirènes, qui émettent des sons harmonieux :

8 Burnet 1945, 110. Trad. A. Reymond citée par Moutsopoulos 1959, 376.

9 Moutsopoulos 1959, 376.

10 À ce sujet, cf. Kirk 1954, 207 sq. ; Kahn 1979, 196 sq. ; Huffman 1993, 138–140 ; 149–152 ; 160–162 ; Petit 1995.

11 Huffman 1993, 138–139.

12 Philol. VS 44 B 6 (I, 409–410) = Stob. Ecl. I 21, 7 d : ἀρμονίας δὲ μέγεθος ἐστὶ συλλαβὰ καὶ δι' ὀξειᾶν [...] οὕτως ἀρμονία πέντε ἐπόγδοα καὶ δύο διέσεις, δι' ὀξειᾶν δὲ τρία ἐπόγδοα καὶ διέσεις, συλλαβὰ δὲ δύο ἐπόγδοα καὶ διέσεις. Cf. Huffman 1993, 145–165, notamment 149–152 ; McKirahan 2010, 357.

13 Burkert 1972, 351 n. 1 : «The expression 'harmony of the spheres' is inappropriate, strictly speaking, as applied to the time before Eudoxus, for then one spoke of bodies, wheels, rings, circles in the sky, but not yet of spheres». Sur Eudoxe et son système de sphères homocentriques, cf. Lasserre 1966 ; Dicks 1970, 151 sq. ; Maula 1974 ; Szabó 1985. Cf. aussi Burkert 1972, 329 sq. Il est concevable de supposer que Platon ait en tête le système d'Eudoxe dans les *Lois* ; cf. Bidez 1945, 150 ; Burkert 1972, 330 sq. Sur le rapport entre Platon et Eudoxe, cf. D.L. VIII 86 ; Lasserre 1966, 141–142 et 254–256

14 Burnet 1945, 110.

Sur la partie supérieure de chaque cercle se tenait une Sirène, qui était engagée dans le mouvement circulaire avec chacun et qui émettait une sonorité unique, une tonalité unique, et de l'ensemble de ces huit voix résonnait une harmonie unique.¹⁵

Ce passage platonicien a depuis longtemps été mis en rapport avec un célèbre précepte (ἄκουσμα ou σύμβολον) pythagoricien, qui est cité par Jamblique, mais, qui, comme nous le verrons par la suite, est généralement considéré comme datant du pythagorisme ancien, étant donné que son contexte d'apparition chez le Syrien relève du bien propre d'Aristote.¹⁶ Selon Delatte, l'image de l'harmonie des Sirènes dans le mythe d'Er serait redevable de ce précepte pythagoricien.¹⁷ C'est, en effet, une pratique bien connue de Platon que de reprendre et de réorganiser des doctrines antérieures, en les infléchissant dans le sens de sa propre philosophie.¹⁸ La formule pythagoricienne se réfère à l'harmonie des Sirènes, en l'identifiant avec la *tétractys* (i.e. la somme des quatre premiers nombres, $1+2+3+4 = 10$, qui était représentée sous la forme d'un triangle équilatéral constitué de dix points) ainsi qu'avec l'oracle de Delphes. Mais ici non plus il n'y a aucune référence à des sphères.

« Qu'est-ce que l'Oracle de Delphes? La *tétractys*; c'est-à-dire l'harmonie, dans laquelle sont les Sirènes ».¹⁹

Il en va de même dans le *Cratyle*, où Platon attribue aux Pythagoriciens l'idée d'une harmonie accompagnant la révolution des « rôles » compris comme un synonyme du ciel (τὸν οὐρανόν, οὓς δὴ πόλους καλοῦσιν):

Pour ce qui concerne la musique, on doit admettre que le α signifie souvent 'ensemble', comme dans ἀκόλουθος (« qui va avec ») et ἄκοιτις (« qui couche avec »), et qu'en l'occurrence, il indique le caractère simultané du mouvement de rotation (ὁμοῦ πόλησιν) qui se

15 Pl. R. X 617b: Ἐπὶ δὲ τῶν κύκλων αὐτοῦ ἄνωθεν ἐφ' ἐκάστου βεβηκέναι Σειρήνα συμπεριφερομένην, φωνὴν μίαν εἶσαν, ἕνα τόνον· ἐκ πασῶν δὲ ὀκτὼ οὐσῶν μίαν ἁρμονίαν συμφωνεῖν. Ici et par la suite, je cite la traduction de G. Leroux parfois modifiée). On notera que les pesons creux ayant des bords circulaires pourraient représenter des hémisphères homocentriques. En effet, les fuseaux antiques pouvaient avoir des formes variées, dont la forme approximativement hémisphérique; cf. Halliwell 1988, 178. Cependant, en l'occurrence, l'idée d'hémisphères servirait de support pour renforcer l'imagerie platonicienne; cf. aussi Adam 2009, II 449 comm. *ad loc.*

16 Cf. *infra* chap. 1, 19–21.

17 Delatte 1974, 259–264, 276.

18 À ce propos, on se rapportera également à Kahn 2001, 35. Cf. aussi Diès 1972, 400 sq.; Edmonds 2004, 167 sq.; *infra* chap. 3.2.2.

19 Iamb. VP 82 = VS 58 C 4 (I, 464): τί ἐστὶ τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον; τετρακτὺς ὅπερ ἐστὶν ἡ ἁρμονία, ἐν ἧ αἱ Σειρήνες.

fait dans le ciel (le mouvement de ce qu'on appelle πόλοι), ainsi que le mouvement du chant harmonieux, qu'on appelle 'consonance'. Car, d'après ce que disent les esprits distingués dans les domaines musical et astronomique [c'est-à-dire les Pythagoriciens²⁰], tous ces mouvements «font tourner par rotation simultanée» (πολεῖ ἅμα) toutes choses, selon une certaine harmonie. Ce dieu préside donc à l'harmonie en «conjuguant tous les mouvements rotatoires» (ὁμοπολῶν) chez les dieux et chez les hommes.²¹

Le mot πόλος peut signifier l'axe de la voûte céleste²² ou encore la voûte céleste elle-même.²³ C'est dans ce dernier sens que Luc Brisson interprète les πόλοι mentionnés dans le passage du *Cratyle*.²⁴ Cependant, quand le mot signifie la voûte céleste, il est toujours employé au singulier. Il me semble ainsi que, dans ce passage, le pluriel πόλοι doit être interprété comme indiquant les orbites des astres, signification attestée par l'*Épinomis*.²⁵ Quoi qu'il en soit, il importe de noter que le mot σφαῖρα n'apparaît pas.

Celui-ci est également absent de l'exposé d'Aristote, qui, dans le traité *De caelo*, offre un aperçu de la doctrine pythagoricienne, en la soumettant à la critique :

Ces considérations révèlent que la théorie selon laquelle les transports des astres feraient naître une harmonie, du fait que leurs sons produiraient un accord, a, certes, été présentée par ces auteurs avec beaucoup d'élégance et d'une manière tout à fait remarquable, mais ne correspond pourtant pas à la réalité. Selon certains savants, des corps si volumineux devraient nécessairement produire un son par leur déplacement, puisque les corps d'ici-bas en produisent également, bien que leurs masses ne soient pas égales à celles des astres, et que la vitesse de leur transport ne soit pas aussi grande. Puisque le soleil, la lune, et avec eux les astres, dont le nombre et la grandeur sont si considérables, accomplissent à

²⁰ Pl. *R.* VII 530 d; cf. *infra* chap. 4 n. 82.

²¹ Pl. *Cra.* 405 c–d: κατὰ δὲ τὴν μουσικὴν δεῖ ὑπολαβεῖν [ὡς περ τὸν ἀκόλουθόν τε καὶ τὴν ἄκοιτιν] ὅτι τὸ ἄλφα σημαίνει πολλαχοῦ τὸ ὁμοῦ, καὶ ἐνταῦθα τὴν ὁμοῦ πόλῃσιν καὶ περὶ τὸν οὐρανόν, οὗς δὴ «πόλους» καλοῦσιν, καὶ [τὴν] περὶ τὴν ἐν τῇ ᾠδῇ ἄρμονίαν, ἣ δὴ συμφωνία καλεῖται, ὅτι ταῦτα πάντα, ὡς φασιν οἱ κομφοὶ περὶ μουσικὴν καὶ ἀστρονομίαν, ἄρμονία τινὶ πολεῖ ἅμα πάντα· ἐπισταεὶ δὲ οὗτος ὁ θεὸς τῇ ἄρμονίᾳ ὁμοπολῶν αὐτὰ πάντα καὶ κατὰ θεοῦ καὶ κατ'ἀνθρώπους. Je cite la traduction de C. Dalimier, avec des modifications considérables. Sur ce passage, cf. Boyancé 1941, 148–149, qui, en s'appuyant sur la *R.* VII 530 d, identifie les κομφοὶ περὶ μουσικὴν καὶ ἀστρονομίαν avec les Pythagoriciens.

²² Pl. *Ti.* 40 b–c: γῆν δὲ τροφόν μὲν ἡμετέραν, ἰλλομένην δὲ τὴν περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον.

²³ Sur le mot πόλος signifiant la «voûte céleste» ou «sphère céleste», cf. A. *Pr.* 429; E. *Or.* 1685; Ar. *Av.* 179.

²⁴ Brisson 2011, 219.

²⁵ [Pl.] *Epin.* 986 c: καὶ τιμὰς ἀποδιδῶμεν μὴ τῷ μὲν ἐνιαυτόν, τῷ δὲ μῆνα, τοῖς δὲ μήτε τινὰ μοῖραν τάττωμεν μήτε τινὰ χρόνον ἐν ᾧ διεξέρχεται τὸν αὐτοῦ πόλον, συναποτελῶν κόσμον ὃν ἔταξεν λόγος ὁ πάντων θειότατος ὄρατόν.

une telle vitesse, un pareil parcours, il est impossible qu'il n'en naisse pas un son d'une force extraordinaire. Partant de là, et posant aussi qu'en raison des distances, les vitesses ont entre elles les mêmes rapports que les notes d'un accord musical, ils disent qu'est harmonieux le chant produit par les transports circulaires des astres. Et comme il paraît inexplicable en bonne logique que nous n'entendions pas ce chant, ils en donnent pour cause le fait que, dès notre venue au monde, ce son nous est présent; il ne peut donc être mis en évidence par contraste avec un silence qui s'y opposerait, car la perception du son et celle du silence sont corrélatives. Ils concluent qu'à l'instar des forgerons, qui paraissent indifférents au bruit par suite de leur accoutumance, les hommes sont, eux aussi, devenus insensibles, pour des raisons identiques.²⁶

Dans ce passage, le Stagirite ne se réfère nullement à des sphères; il ne parle que d'«harmonie des astres en révolution», ἁρμονία οὐ ἐναρμόνιος φωνῆ τῶν ἄστρον φερομένων κύκλῳ, en utilisant une terminologie qu'on pourrait rapprocher de celle du livre VII de la *République*.²⁷

Il devient ainsi clair qu'à propos du pythagorisme primitif, les sources ne peuvent pas servir de support pour légitimer l'usage de l'expression conventionnelle «harmonie des sphères». À sa place, trois autres expressions s'imposent: l'expression «harmonie céleste», attestée dans le *Cratyle*; l'expression «harmonie des astres en révolution», attestée chez Aristote; et, enfin, l'expression «harmonie des Sirènes», dont témoigne la *République* ainsi que la formule pythagoricienne. De ces trois expressions, la première a une portée générale. La deuxième relève de l'explication scientifique avancée par les astronomes Pythagoriciens auxquels se réfère Aristote. Quant à la troisième expression, elle relève de l'aspect mythique de la doctrine pythagoricienne, inspiré

26 Arist. *Cael.* B 9, 290 b 12–29 = VS 58 B 35 (I, 460–461): Φανερόν δ' ἐκ τούτων ὅτι καὶ τὸ φάναι γίνεσθαι φερομένων ἁρμονίαν, ὡς συμφώνων γινομένων τῶν ψόφων, κομψῶς μὲν εἴρηται καὶ περιττῶς ὑπὸ τῶν εἰπόντων, οὐ μὴν οὕτως ἔχει τάληθές. Δοκεῖ γάρ τισιν ἀναγκαῖον εἶναι τηλικούτων φερομένων σωμάτων γίνεσθαι ψόφον, ἐπεὶ καὶ τῶν παρ' ἡμῖν οὔτε τοὺς ὄγκους ἐχόντων ἴσους οὔτε τοιοῦτῳ τάχει φερομένων· ἡλίου δὲ καὶ σελήνης, ἔτι τε τοσοῦτων τὸ πλῆθος ἄστρον καὶ τὸ μέγεθος φερομένων τῷ τάχει τοιαύτην φορὰν ἀδύνατον μὴ γίνεσθαι ψόφον ἀμήχανόν τινα τὸ μέγεθος. Ὑποθέμενοι δὲ ταῦτα καὶ τὰς ταχυτήτας ἐκ τῶν ἀποστάσεων ἔχειν τοὺς τῶν συμφωνιῶν λόγους, ἐναρμόνιον γίνεσθαι φασι τὴν φωνὴν φερομένων κύκλῳ τῶν ἄστρον. Ἐπεὶ δ' ἄλογον δοκεῖ τὸ μὴ συνακούειν ἡμᾶς τῆς φωνῆς ταύτης, αἴτιον τούτου φασὶν εἶναι τὸ γινομένων εὐθὺς ὑπάρχειν τὸν ψόφον, ὥστε μὴ διάδηλον εἶναι πρὸς τὴν ἐναντίαν σιγὴν· πρὸς ἄλληλα γὰρ φωνῆς καὶ σιγῆς εἶναι τὴν διάγνωσιν· ὥστε καθάπερ τοῖς χαλκοτύποις διὰ συνθήειαν οὐθὲν δοκεῖ διαφέρειν, καὶ τοῖς ἀνθρώποις ταῦτο συμβαίνειν. Trad. P. Moraux.

27 Pl. *R.* VII 528 a: στερεὸν ἐν περιφορᾷ ὄν; 528 d: ἀστρονομίαν ἔλεγον, φορὰν οὖσαν βάθους; 530 a: τὰς τῶν ἄστρον φορὰς; 530 d: ἐναρμόνιον φορὰν. Cf. aussi *infra* chap. 4 n. 82.

de l'imaginaire homérique et pourvu de connotations eschatologiques.²⁸ C'est ce dernier aspect qui retiendra mon attention dans le présent ouvrage.

2 L'harmonie des Sirènes : du *cosmos* à l'âme

Le thème pythagoricien et platonicien de l'harmonie des Sirènes, qui relève de la doctrine dite de «l'harmonie des Sphères», n'a pas reçu de la part des chercheurs toute l'attention qu'il mérite. Dans cette étude, je souhaite reprendre son examen, qui est indissociable de celui de l'ἄκουσμα pythagoricien cité ci-dessus et de l'image platonicienne du fuseau dans le mythe d'Er. À cet effet, je diviserai mon étude en deux parties : dans la première partie, je traiterai de l'ἄκουσμα sur l'harmonie des Sirènes. Dans la seconde partie, je me centrerai sur l'harmonie des Sirènes chez Platon.

En ce qui concerne le précepte pythagoricien, on attirera d'emblée l'attention sur sa structure particulière. Selon Maria Timpanaro-Cardini, il est composé de quatre éléments (l'oracle de Delphes, la *tétractys*, l'harmonie et les *Sirènes*), dont les termes extrêmes appartiennent à la religion et au mythe (l'oracle de Delphes et les *Sirènes*) et les termes moyens à leurs correspondants ésotériques (l'harmonie et la *tétractys*).²⁹ Cette observation mérite qu'on lui porte attention. Deux remarques sont possibles : si l'on accepte que le précepte est composé de quatre termes, les termes moyens relèveraient plutôt de la science, l'harmonie étant associée au nombre et la *tétractys* elle-même renvoyant aux fondements mathématiques de la musique. L'ἄκουσμα illustrerait ainsi le caractère indissolublement scientifique et religieux du pythagorisme ancien. Cependant, il me semble que l'harmonie et les *Sirènes* ne doivent pas être considérées comme deux éléments distincts, mais qu'elles forment plutôt un ensemble. La référence aux *Sirènes* renvoie au chant célèbre des enchanteresses homériques, en indiquant que le terme ἀρμονία doit ici être compris dans un sens musical. Il serait ainsi pertinent de faire état de trois éléments, à savoir l'oracle de Delphes, la *tétractys* et l'harmonie dans laquelle sont les *Sirènes*, ou l'harmonie des *Sirènes*,

²⁸ Dès ses origines, le pythagorisme fut indistinctement scientifique et religieux. On renverra notamment à Mattéi 1993, 58 : « Pour autant qu'on en puisse juger par les documents existants, le pythagorisme fut indissolublement mystique et rationnel, scientifique et religieux, théorique et expérimental, et n'approuva pas de remords à rapprocher, en une même intuition, le vol de l'âme vers les hauteurs du monde et celui d'une colombe de bois à la surface de la terre ». Cf. Cornford 1922; Boyancé 1937, 101; Couloubaritsis 2004, 90–103; McKirahan 2010, 110; Decharneux 2013, 139. *Contra* Burkert 1972; Zhmud 2012.

²⁹ Timpanaro Cardini 1964, 253.

combinés de manière à composer deux définitions successives (l'oracle de Delphes est la *tétractys*, la *tétractys* est l'harmonie des Sirènes), et une troisième qui en découle (l'oracle de Delphes est l'harmonie des Sirènes).³⁰ Dans ces définitions, la mystérieuse *tétractys* est tour à tour le *definiens* et le *definiendum*, l'oracle de Delphes demeurant dans tous les cas le *definiendum* et l'harmonie des Sirènes le *definiens*. Ce qui semble indiquer que c'est à partir de cette dernière que toute tentative d'interprétation devrait prendre son point de départ.

Plusieurs hypothèses ont, en effet, été avancées au sujet de l'identification énigmatique de l'oracle de Delphes avec la *tétractys* et de celle-ci avec l'harmonie des Sirènes. Armand Delatte³¹ propose que la relation de la *tétractys* avec l'oracle de Delphes soit établie par l'intermédiaire de la légende des Sirènes. Son argument semble se déployer comme suit : une branche de la légende établirait des rapports entre Apollon et les Sirènes par le biais de la qualité musicale et prophétique de ces dernières. Selon une croyance pythagoricienne, Apollon s'identifie avec Pythagore.³² Or, la *tétractys*, qui représente l'harmonie des Sirènes, constitue la révélation suprême de Pythagore. Elle se rapproche ainsi de l'oracle de Delphes, dont le dieu conquérant et fondateur n'est autre qu'Apollon. On remarquera toutefois qu'en dépit de l'affirmation initiale de Delatte, selon laquelle le rapport entre la *tétractys* et l'oracle de Delphes serait établi par l'intermédiaire des Sirènes, ce rapport semble plutôt posé par l'intermédiaire d'Apollon, divinité tutélaire de Delphes, identifié avec l'inventeur de la *tétractys* et associé avec les Sirènes. L'hypothèse de Delatte manque de clarté et n'explique pas pourquoi l'harmonie des Sirènes serait placée sous le patronage d'Apollon dans ce contexte spécifiquement pythagoricien.

À ce propos, Pierre Boyancé remarque que l'interprétation de Delatte ne permet pas d'expliquer entièrement l'importance que la maxime pythagoricienne attache aux Sirènes.³³ Il avance, quant à lui, une hypothèse visant à « raccorder la formule symbolique aux réalités culturelles de Delphes » :³⁴ les Sirènes seraient les Muses delphiques portant, d'après le témoignage de Plutarque,³⁵ les noms des trois cordes de la lyre, Hypate, Mèse et Nète. Franchissant un pas de plus, Boyancé³⁶ reconnaît volontiers en ces Muses-Sirènes les trois

30 Cf. aussi *infra* chap. 1 n. 14.

31 Delatte 1974, 260 sq.

32 Cf. l'appendice.

33 Boyancé 1938, 314 n. 4.

34 *Ibid.* 314.

35 Plu. *Quaest.* IX 14, 745D–F; cf. *infra* chap. 2 n. 130.

36 Boyancé 1938, 315 sq.

Thriai connues de Philochore³⁷ et les trois Nymphes-Abeilles de l'*Hymne homérique à Hermès*.³⁸ Cette interprétation est fort conjecturale, ce que Boyancé lui-même ne manque pas de souligner.³⁹ De surcroît, au lieu de clarifier, elle accroît la complexité des choses, en générant des questions supplémentaires, dont celle concernant la raison de l'assimilation des Sirènes, connues d'Homère, avec les Muses delphiques et les Nymphes du Parnasse, n'est pas la moindre.

Marie Delcourt songe à une autre explication qu'elle considère comme relevant des réalités culturelles de Delphes.⁴⁰ Selon cette explication, le rapport de l'oracle de Delphes avec la *tétractys* s'établirait par la «tétrade mystique», qui «dans le cas de l'oracle, serait faite d'objets sacrés de force religieuse», à savoir l'*omphalos*, la source, le laurier et le trépied, auxquels correspondraient respectivement les quatre éléments, à savoir la terre, l'eau, l'air et le feu. Pourtant, ainsi que Marie Delcourt elle-même le note, «on trouve des séries de ce genre avec une facilité qui fait douter de leur intérêt».⁴¹ Il s'agit, en effet, d'une hypothèse fantaisiste qui, par ailleurs, omet d'expliquer l'importance accordée aux Sirènes.

Toute différente est l'hypothèse de Walter Burkert,⁴² reprise aussi par Christoph Riedweg.⁴³ D'après Burkert, la spéculation pythagoricienne aurait pu se centrer sur le trépied, emblème de l'oracle, dont le son mystérieux, attesté par diverses sources,⁴⁴ aurait pu être considéré par les Pythagoriciens comme une voix démonique. En effet, une maxime prétendait que le son de l'airain était la voix d'un démon renfermé dans le métal.⁴⁵ Burkert ne développe pas davantage cette idée. Il semblerait qu'il interprète la référence à l'oracle de Delphes comme

37 Philoch. *FGrHist* 328 F 195, 2–4 = Zen. *Prov.* V 75 : Φιλόχορος φησιν ὅτι νύμφαι κατεῖχον τὸν Παρνασσόν, τροφοὶ Ἀπόλλωνος, τρεῖς, καλούμεναι θριαῖ, ἀφ' ὧν αἶ τε μαντικάι ψῆφοι θριαῖ καλοῦνται καὶ τὸ μαντεύεσθαι θριαῖσθαι.

38 Cf. *H. Hom. Merc.* 552–566.

39 Boyancé 1938, 316.

40 Delcourt 1981, 250 sq.

41 *Ibid.* 252.

42 Burkert 1972, 187: «Perhaps Pythagorean speculation touched upon that focal point, or embodiment, of Delphic Wisdom, the bronze tripod of Apollo. Later sources speak of its mysterious ringing, which must have been 'daemonic' for Pythagoreans». Cf. aussi *infra* chap. 2 n. 253.

43 Riedweg 2008, 82.

44 *E. Or.* 329–331: τρίποδος ἀπὸ φάτιν; *Ar. Eq.* 1016: Ἀπόλλων ἴαχεν ἐξ ἀδύτοιο διὰ τριπόδων ἐριτίμων. Nonn. *D.* IV 292: κύκλον ἐπ' αὐτοβόητον; *Ibid.* XIII 133: τρίπος αὐτοβόητος. Les mots κύκλος et ὄλμος désignent le chaudron du trépied. Cf. aussi *Verg. A.* III 90–92; *Ov. Met.* XV, 835.

45 *VS* 58 C 2 (I, 463) = *Porph. VP* 41: τὸν δ' ἐκ χαλκοῦ κρουομένου γινόμενον ἦχον φωνὴν εἶναί τιος τῶν δαιμόνων ἐναπειλημμένου τῷ χαλκῷ. Cf. aussi *Parmentier* 1913; *Delatte* 1974, 276–277; *Detienne* 1963, 50–51, 171.

relevant d'une synecdoque généralisante (*totum pro parte*) qui substitue le sanctuaire d'Apollon au trépied divinatoire. Le rapport de celui-ci avec la *tétractys* se serait alors établi par l'intermédiaire de l'harmonie des Sirènes, comprises comme des démons renfermés dans le trépied métallique. En dépit de sa cohérence, cette interprétation génère de questions additionnelles en ce qu'elle ne précise pas quel pourrait être le rapport de ces Sirènes renfermées dans le bronze avec les Sirènes de la mythologie et, plus particulièrement, avec les musiciennes redoutables d'Homère et avec les Sirènes célestes du mythe d'Er, qui sont les repères principaux dont nous disposons pour comprendre les Sirènes pythagoriciennes.⁴⁶

Dans la présente étude, je souhaite rouvrir le débat autour de la signification de la formule pythagoricienne sur l'harmonie des Sirènes en vue de proposer une nouvelle interprétation. À cet effet, je commencerai en situant le précepte pythagoricien dans son contexte, qui est celui des ἀκούσματα et des σύμβολα. Mon hypothèse sera que le thème pythagoricien de l'harmonie des Sirènes est le fruit d'une interprétation allégorique des vers de l'*Odyssee* où les Sirènes se présentent à Ulysse. J'en arriverai à la conclusion que l'identification de l'oracle de Delphes à la *tétractys* s'établit par l'intermédiaire de la définition de cette dernière comme étant l'harmonie des Sirènes; l'identification de l'harmonie des Sirènes avec Delphes s'établit, quant à elle, par l'intermédiaire de la figure d'Apollon, dont on connaît l'importance dans le pythagorisme ancien.⁴⁷

En ce qui concerne l'harmonie des Sirènes dans le mythe d'Er, de façon générale, on évoque l'origine pythagoricienne du thème, en insistant sur la signification astronomique de la vision du fuseau. Je n'aborderai pas ici la question débattue du rapport entre Platon et le pythagorisme.⁴⁸ Je me bornerai simplement de rappeler que la *République* est le seul dialogue dans lequel Pythagore et les Pythagoriciens sont cités nommément,⁴⁹ ce qui ne fait que renforcer les connotations pythagoriciennes du mythe final. Pour le reste, interprétant Platon à partir de Platon, je tenterai d'examiner l'harmonie des Sirènes dans le contexte de la *République*, afin de déceler le sens nouveau vers lequel Platon a pu infléchir la doctrine pythagoricienne de la musique céleste.

⁴⁶ Burkert souligne lui-même le rapport avec les Sirènes d'Homère et de Platon; cf. Burkert 1972, 351, 364 n. 74.

⁴⁷ Cf. l'appendice.

⁴⁸ Sur cette question, cf. Burkert 1972, 83–96; Kahn 2001, 39–62; Meinwald 2002; Staab 2002, 49–62; Dillon 2003, 16–29; Riedweg 2008, 20–25, 116–117, 126–127, 133; Périllié 2008; Zhmud 2012, 415–432; Cornelli 2013, 167–171. On renverra aussi à l'étude de Horky 2013, parue au moment de l'achèvement du présent ouvrage.

⁴⁹ Cf. Pl. *R.* VII 530 d; X 600 b.

À cet effet, après une introduction visant à clarifier le statut du mythe dans l'œuvre du maître de l'Académie, j'examinerai la signification que revêtent les Sirènes dans les dialogues. La référence aux Sirènes dans le mythe d'Er sera ainsi mise en perspective avec celles dans le *Cratyle* et dans le *Phèdre*. Les chapitres suivants se centreront tour à tour sur Anankè et sur l'harmonie des Moires dans le mythe d'Er. L'harmonie des Sirènes sera enfin étudiée dans son rapport avec celle des Moires, que Platon décrit comme identique à celle de Sirènes,⁵⁰ ainsi qu'avec le rôle d'Anankè. Il me semble, en effet, que, puisque les Sirènes, les Moires et Anankè font partie intégrante de la même image, il serait impossible de les examiner indépendamment les unes des autres. Ce développement débouchera sur la conclusion que, conformément à l'intérêt psychopolitique de la *République*, Platon met la signification astronomique de l'harmonie des Sirènes au service de sa psychologie : dans le mythe d'Er, l'harmonie des Sirènes, à propos de laquelle la recherche a surtout souligné l'aspect astronomique, concerne, au premier chef, l'âme. Je clôturerai ainsi, par cette interprétation nouvelle, le sixième et dernier chapitre :

ἔκτῃ δ' ἐν γενεᾷ, φησὶν Ὀρφεύς, καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς'. ἀτὰρ κινδυνεύει καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος ἐν ἔκτῃ καταπεπαυμένος εἶναι κρίσει.⁵¹

⁵⁰ Pl. *R.* X 617c : ὑμνεῖν πρὸς τὴν τῶν Σειρήνων ἁρμονίαν.

⁵¹ Pl. *Phlb.* 66c = *OF* 14.

Première partie:
L'harmonie des Sirènes
dans le pythagorisme ancien

1 L'harmonie des Sirènes dans son contexte : ἀκούσματα et σύμβολα

1.1 Introduction

La formule « Qu'est-ce que l'oracle de Delphes? La *tétractys*; c'est-à-dire l'harmonie, dans laquelle sont les Sirènes », apparaît, pour la première fois, dans l'exposé des ἀκούσματα contenu dans le *Mode de vie pythagoricien* (Περὶ τοῦ πυθαγορικοῦ βίου) de Jamblique.¹ Selon la définition qu'en donnent Luc Brisson et Alain-Philippe Segonds,² les ἀκούσματα désignent, dans ce traité, les maximes orales, énigmatiques et dépourvues de démonstration et d'argument (ἀναπόδεικτα καὶ ἄνευ λόγου), qui expriment des doctrines pythagoriciennes.

Le terme ἄκουσμα n'est pas le seul à décrire les formules au travers desquelles nous sont parvenues les doctrines pythagoriciennes; d'autres termes sont également attestés par les sources: σύμβολα, αἰνίγματα, γρίφοι, ἀλληγορίαί, ἀποφάσεις, ἀποφθέγματα, γνώμαι, παραγγέλματα, ὑποθήκαι, *doctrina*, *sententiae*.³ Ces mots ne sont pas tous contemporains ni des parfaits synonymes. Les termes ἀποφάσεις (« déclarations »), ἀποφθέγματα (« apophtegmes »), γνώμαι (« opinions », « maximes d'hommes sages »), παραγγέλματα (« commandements »), ὑποθήκαι (« suggestions », « conseils »), *sententiae* (« sentences »), qui sont utilisés moins fréquemment et, en partie, dans des sources plus tardives, ont une signification qui n'est pas propre au pythagorisme. Ils désignent généralement des formules dont le contenu moralisant est chargé d'une valeur proverbiale. Dans le cas du pythagorisme, ces maximes contiennent notamment des règles de vie résumant une sagesse qui s'assigne comme but ultime l'assimilation au divin.⁴ Les mots αἰνίγματα (« énigmes »), γρίφοι (« casse-têtes ») et ἀλληγορίαί (« allégories »), mettent, par ailleurs, l'accent sur le caractère énigmatique des formules. Αἰνίγμα est sans doute le terme le plus ancien, tandis que le terme ἀλληγορία n'apparaît pas avant l'époque hellénistique.⁵

1 Iamb. *VP* 82–86. Sur Jamblique et la tradition pythagoricienne, on consultera les études de Staab 2002; O'Maera 2006, 30–105; Macris 2002; Idem 2008; Idem 2009.

2 Brisson et Segonds 2011, XL.

3 Holk 1894, 12, 18; Huffmeir 2004, 14 sq.

4 Aristox. *VS* 58 D 2 (I, 468) = Iamb. *VP* 137: βούλομαι δὲ ἄνωθεν τὰς ἀρχὰς ὑποδεῖξαι τῆς τῶν θεῶν θρησκείας, ἃς προεστήσατο Πυθαγόρας τε καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ἄνδρες. ἅπαντα ὅσα περὶ τοῦ πράττειν ἢ μὴ πράττειν διορίζουσιν, ἐστόχασται τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμιλίας, καὶ ἀρχὴ αὕτη ἐστὶ καὶ βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ καὶ ὁ λόγος οὗτος ταύτης ἐστὶ τῆς φιλοσοφίας [...].

5 Pépin 1958, 85–92.

Deux parmi les termes cités ci-dessus, à savoir les termes ἄκουσμα et σύμβολον, revêtent un sens technique propre au pythagorisme. Leur sens premier n'est toutefois pas spécifique à ce courant philosophique: ἄκουσμα signifie simplement «ce qu'on entend», qu'il s'agisse d'une musique, d'une rumeur etc.,⁶ tandis que σύμβολον signifie à l'origine, comme nous le verrons par la suite, un objet coupé en deux parties, dont l'emboîtement permet aux porteurs de se reconnaître. Cependant, au sein du pythagorisme, ces deux mots acquièrent un sens technique, qui devint graduellement prépondérant. Ils désignent ainsi, suivant la définition proposée par Constantinos Macris, les «formules brèves et mystérieuses, quasi oraculaires, qui contiennent le catéchisme de base du pythagorisme primitif».⁷ Dans ce cadre, ils peuvent être utilisés comme des synonymes. Pourtant, les sources qui nous sont parvenues attestent que σύμβολον fut le terme le plus couramment utilisé dans l'Antiquité. En effet, dans la *Vie de Pythagore* de Porphyre,⁸ dans celle de Diogène Laërce et tout au long d'une tradition dont les témoignages écrits remontent à la fin du V^e siècle avant J.-C., les propositions que Jamblique, dans son *Mode de vie pythagoricien*, qualifie de ἀκούσματα, sont appelées σύμβολα.

Dans les lignes qui suivent, je centrerai mon attention sur l'évolution sémantique des termes ἄκουσμα et σύμβολον, afin de circonscrire le contexte et la nature de la formule «Qu'est-ce que l'oracle de Delphes? La *tétractys*, c'est-à-dire l'harmonie, dans laquelle sont les Sirènes». Je soutiendrai l'hypothèse que le sens technique des termes ἄκουσμα et σύμβολον remonte au pythagorisme ancien et, que, en conséquence, le précepte cité ci-dessus a probablement pu, dès le pythagorisme primitif, être qualifié de ἄκουσμα et de σύμβολον, au sens de la maxime orale servant de signe de reconnaissance et contenant un enseignement mystérieux.

1.2 Ἀκούσματα

Ainsi qu'il a été noté ci-dessus, le terme ἄκουσμα désigne pour la première fois les maximes pythagoriciennes dans le *Mode de vie pythagoricien* de Jamblique, qui pourtant, dans ce même ouvrage aussi bien que dans le *Protreptique*, em-

⁶ S. *OT* 510; X. *Mem.* II 1, 31; *Hier.* I 4; *Eq.* IX 4; *Isoc.* 1, 12; *Arist. EN* 1174b; *Pol.* Z 1336b 2.
⁷ Macris 2006, 84. Sur les ἀκούσματα et les σύμβολα, on consultera notamment Delatte 1974, 271–312; Burkert 1972, 166–192; Riedweg 2008, 63–77; Macris 2006, 84–87. Cf. aussi Saffrey 1967; Thon 1994; Macris 2002, 92 n. 62.

⁸ Sur la *Vie de Pythagore* de Porphyre, cf. Staab 2002, 109–134; Macris 2001; Idem 2014. Je remercie Constantinos Macris d'avoir mis son manuscrit à ma disposition.

plioie également le mot σύμβολον.⁹ Le substantif ἄκουσμα est formé à partir du verbe ἀκούω, «entendre», et du suffixe -μα, qui indique le résultat de l'action désignée par le verbe. Les ἀκούσματα sont donc des enseignements auxquels on prête l'oreille, car ils ne sont transmis qu'oralement. De manière analogue, chez Jamblique¹⁰, les disciples de Pythagore sont qualifiés d'ὀμάκοι, adjectif formé à partir de l'adverbe de forme dorienne ὀμαί, «ensemble», et du nom d'agent ἀκοός («auditeur»). Les ὀμάκοι sont ainsi les «co-auditeurs». Chez Jamblique aussi bien que chez Porphyre, le lieu de réunion des ὀμάκοι est appelé ὀμακοεῖον, c'est-à-dire le «lieu de l'audition commune».¹¹ On observera que les termes qui désignent les préceptes pythagoriciens, les membres de la confrérie et leurs lieux de réunion témoignent de la primauté de l'oralité au sein de la tradition se réclamant du Maître de Samos.¹² L'emploi du mot ὀμακοεῖον par Porphyre pourrait, par ailleurs, être interprété comme indiquant que le sens technique du terme ἄκουσμα, qui est formé à partir de la même racine, n'est pas une «innovation de Jamblique».¹³ Mais, avant de considérer les données concernant l'ancienneté du sens proprement pythagoricien du terme ἄκουσμα, il conviendrait d'abord d'examiner l'exposé de Jamblique.

1.2.1 L'exposé de Jamblique

Jamblique cite un grand nombre d' ἀκούσματα, qu'il repartit en trois groupes, dont chacun répond à une des questions suivantes: τί ἐστίν («qu'est-ce que ... ? »); τί μάλιστα («qu'est-ce que le plus ... ? »); τί πρακτέον («qu'est-ce qu'il

⁹ Iamb. *VP* 103–105; *Protr.* 106, 8 sq. Pistelli; cf. aussi *VS* 58 C 6 (I, 466).

¹⁰ Iamb. *VP* 73.

¹¹ Iamb. *VP* 30 = Porph. *VP* 20. Cf. aussi Iamb. *VP* 74; Olymp. in *Phd.* I 13, 14 Westerink.

¹² Cf. aussi Brisson 1987, 91. À en croire Jamblique (*VP* 104), lorsque, à partir d'une époque plus tardive, il y eut des écrits, ceux-ci furent des ὑπομνήματα (du verbe ὑπομνήσκομαι, «se rappeler, se souvenir»), c'est-à-dire des aide-mémoires composés des sommaires et des symboles (*VP* 253). Grand nombre de ces écrits hypomnématisés auraient été rédigés par des Pythagoriciens ayant survécu à la destruction de l'École de Crotona. Au moment de mourir, ils auraient conjuré leurs proches de ne les donner à personne hors de la famille, restant ainsi, jusqu'à la fin, fidèles au secret (*VP* 253). Tombé dans une extrême pauvreté, Philolaos aurait été le premier à révéler les trois livres que Dion de Syracuse aurait, selon la tradition, acheté à la demande de Platon (*VP* 199). Cf. aussi D.L. VIII 84 = *VS* 44 A 1 (I, 398); D.L. III 9. Cette tradition doit être distinguée de celle selon laquelle Philolaos aurait écrit un livre sur lequel Platon se serait appuyé pour rédiger le *Timée*; cf. D.L. VIII 85 = *VS* 44 A 1 (I, 398); Timon *Fr.* 54 = *VS* 44 A 8. Sur la question de l'oralité et des écrits dans le pythagorisme ancien, cf. aussi *infra* n. 114.

¹³ Zhmud 2012, 173. Cf. aussi Cornelli 2013, 78.

faut faire? »). Voici quelques exemples du premier groupe : « Qu'est-ce qu'est l'oracle de Delphes? La *tétractys*; c'est-à-dire l'harmonie, dans laquelle sont les Sirènes »;¹⁴ « Qu'est-ce que les îles des Bienheureux? Le Soleil et la Lune ».¹⁵ Exemples du deuxième groupe : « Qu'est-ce que le plus juste? Offrir un sacrifice »;¹⁶ « Qu'est-ce que le plus beau? L'harmonie »;¹⁷ « Qu'est-ce que le plus savant? Le nombre, et, en second lieu, ce qui donne leur nom aux choses »;¹⁸

14 Iamb. *VP* 82 = *VS* 58 C 4 (I, 464) : τί ἐστὶ τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον; τετρακτὺς ὅπερ ἐστὶν ἡ ἄρμονία, ἐν ἧ αἱ Σειρήνες. Je remercie Constantinos Macris de m'avoir fait observer que cette formule paraît être constituée de deux ἀκούσματα distincts : « Qu'est-ce que l'oracle de Delphes? La *tétractys* » et « Qu'est-ce que la *tétractys*? L'harmonie, dans laquelle sont les Sirènes ».

15 Iamb. *VP* 82 = *VS* 58 C 4 (I, 464) : Τί ἐστὶν αἱ μακάρων νῆσοι; ἥλιος καὶ σελήνη. Ici et par la suite : trad. L. Brisson et A.-Ph. Segonds 2011. Cf. aussi Pl. *O.* 2, 68 sq.; Pl. *Phd.* 111a; Plu. *De gen.* 22, 590 C sq.; *Fac.* 29, 944B–C; Porph. *Fr.* 383 Smith = Stob. I 49, 61 (I 448, 4–16). Le fragment de Porphyre identifie les Bienheureux avec « les âmes de ceux qui ont vécu selon la piété (εὐσεβῶς) »; cf. aussi *infra* chap. 2 n. 60; chap. 6 n. 15. Sur cette maxime, cf. Delatte 1974, 274–276; Detienne 1962, 71; Idem 1963, 105 sq.; Thesleff 1963, 562; Burkert 1972, 363–364; Bernabé 2013.

16 Iamb. *VP* 82 = *VS* 58 C 4 (I, 464) : Τὶ τὸ δικαιοτάτον; θύειν. En effet, les dieux sont nos maîtres (Iamb. *VP* 87, 137), et nous pouvons même être considérés comme leurs esclaves (D.L. VIII 34), idée qui peut être directement recoupée avec le *Phédon* de Platon; cf. Pl. *Phd.* 62b. Notre première tâche est donc de leur rendre hommage en leur offrant des sacrifices. Cf. Brisson–Segonds 2011, 179. Cette maxime relève du problème de la compatibilité entre, d'une part, le culte sacrificiel, qui constitue le fondement de la religion grecque, et, d'autre part, la doctrine orphique et pythagoricienne de la transmigration des âmes. À propos de cette thématique, on consultera notamment Riedweg 2008, 67–71, qui propose une solution en s'appuyant sur l'ἄκουσμα soutenant qu'« il n'est pas permis d'offrir en sacrifice que ceux des vivants en qui l'âme humaine n'entre pas; c'est pourquoi il ne faut manger que des vivants sacrificiables » (Iamb. *VP* 85). On comparera avec Hdt. I 140 (à propos des prêtres égyptiens). Cf. aussi D.L. VIII 14; Ov. *Met.* XV 1–478.

17 Iamb. *VP* 82 = *VS* 58 C 4 (I, 464) : Τὶ κάλλιστον; ἄρμονία. Sur l'importance de l'harmonie, cf. Alex. Polyh. *ap.* D.L. VIII 33.

18 Iamb. *VP* 82 = *VS* 58 C 4 (I, 464) : Τὶ τὸ σοφώτατον; ἀριθμός, δεύτερον δὲ τὸ τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα τιθέμενον. Sur la doctrine du nombre, on consultera Riedweg 2008, 80–83; Cornelli 2013, 137–188. Sur le rôle des mathématiques dans le pythagorisme ancien et l'influence exercée sur la pensée de Platon, cf. Horky 2013. À en croire Jamblique, Pythagore pratiquait la divination par le nombre; cf. Iamb. *VP* 147. On observera, par ailleurs, que, dans cette formule, « ce qui impose les noms » est au neutre. Diels–Kranz emploie pourtant le masculin. Chez Platon, on trouve tant le masculin que le neutre; cf. Pl. *Cra.* 416b : ὁ τὰ ὀνόματα τιθείς; *ibid.* 416c : τὸ τὰ ὀνόματα θέμενον; *Phdr.* 244b : οἱ τὰ ὀνόματα τιθέμενοι. Sur « ce qui impose les noms », cf. aussi Iamb. *VP* 56; Ael. *N.A.* IV 17. Il est quelque peu absurde qu'il y ait deux choses plus savantes. Ainsi, n'est-il pas inconcevable que la deuxième partie de l'ἄκουσμα ait été ajoutée par la suite sous l'influence du *Cratyle* 416b–c; cf. Steinthal 1890, 153–168. Néanmoins, Boyancé 1941, 172, attire l'attention sur le fait que, chez Hérodote (II 53), ce sont Homère et Hésiode qui ont donné aux dieux leurs noms, tandis que Burkert 1972, 169, n. 22, rappelle que l'inventeur mystérieux

«Qu'est-ce que le plus sage parmi nos connaissances? La médecine»;¹⁹ «Qu'est-ce qu'on dit de plus vrai? Que les hommes sont méchants».²⁰ Exemples des maximes du troisième groupe: «il faut engendrer des enfants pour laisser derrière soi, en successeur, un serviteur pour le dieu»;²¹ «il faut enfiler la chaussure droite la première»;²² «Il ne faut pas emprunter les grands chemins»;²³ «Ne pas aider à décharger un fardeau, mais aider à le charger»;²⁴ «Ne pas parler sans lumière»;²⁵ «Ne pas porter sur une bague l'image d'un dieu comme cachet»;²⁶ «Ne pas chasser celle qui est son épouse»;²⁷ «Ne pas sacrifier un coq blanc»;²⁸

des noms est déjà l'objet de louange chez Eschyle; cf. A. Ag. 681–688. Quoi qu'il en soit, la deuxième partie de l'ἄκουσμα est souvent citée seule chez les auteurs tardifs; cf. Ph. *Qu. in Gen.* 1, 20; *Decal.* 23; *Clem. Al. Ecl. Proph.* 32, 1; *Cic. Tusc.* 1, 62; *Var. Ling.* 8, 7. Sur l'idée néoplatonicienne que les noms ont été donnés par un être supérieur et qu'ils ont ainsi une signification en soi, cf. *Procl. in Alc.* 259, 16–18.

19 Iamb. *VP* 83 = *VS* 58 C 4 (I, 464): Τί σοφώτατον τῶν παρ' ἡμῖν; ἰατρική. Sur la médecine, cf. Iamb. *VP* 110, 263, 244; D.L. VIII 12. Dans le *Phèdre*, l'âme qui anime le corps d'un médecin occupe le quatrième rang, après celles du philosophe, du roi qui obéit à la loi et de l'homme politique; cf. Pl. *Phdr.* 248d–e.

20 Iamb. *VP* 83 = *VS* 58 C 4 (I, 464): Τί δέ ἀληθέστατον λέγεται; ὅτι πονηροί οἱ ἄνθρωποι. Cf. Iamb. *VP* 173. La méchanceté de l'être humain est un lieu commun dans la pensée présocratique; cf. Bias *VS* 10 A 1 (I, 65): οἱ πλείστοι ἄνθρωποι κακοί; Heraclit. *VS* 22 B 104 (I, 174): τίς γάρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δῆμων αἰδοῖσι πειθονται καὶ διδασκάλω χρειώνται ὁμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι «οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί». Le poète lyrique Hipponax de Salamine, qui aurait composé des vers évoquant la méchanceté des hommes et dont Pythagore aurait, selon Jamblique, fait l'éloge, n'est connu d'aucune autre source.

21 Iamb. *VP* 83 = *VS* 58 C 4 (I, 464): Δεῖ τεκνοποιεῖσθαι· δεῖ γάρ ἀντικαταλιπεῖν τοὺς θεραπεύοντας τὸν θεόν. Cf. aussi Iamb. *VP* 86. Il est à noter qu'on trouve déjà ce précepte dans les *Lois* de Platon; cf. Pl. *Lg.* VI 773e: χρῆ τῆς αἰγενοῦς φύσεως ἀντέχεσθαι τῷ παῖδας παίδων καταλείποντα αἰεὶ τῷ θεῷ ὑπέρτατος ἀνθ' αὐτοῦ παραδιδόναι.

22 Iamb. *VP* 83 = *VS* 58 C 4 (I, 464): δεῖ τὸν δεξιὸν ὑποδεῖσθαι πρότερον. Cf. D.L. VIII 17; Iamb. *Protr.* 107, 10–11 Pistelli = *VS* 58 C 6 (I, 466): εἰς μὲν ὑπόδυσιν τὸν δεξιὸν πόδαν, εἰς δὲ ποδόνηπτον τὸν εὐώνυμον.

23 Iamb. *VP* 83 = *VS* 58 C 4 (I, 464): οὐ δεῖ τὰς λεωφόρους βαδίζειν. Cf. Iamb. *VP* 105; Porph. *VP* 42 = *VS* 58 C 6 (I, 465); D.L. VIII 17; Iamb. *Protr.* 107, 1–2 Pistelli = *VS* 58 C 6 (I, 466).

24 Iamb. *VP* 84 = *VS* 58 C 4 (I, 464): φορτίον μὴ συγκαθαίρειν· οὐ γὰρ δεῖ αἴτιον γίγνεσθαι τοῦ μὴ πονεῖν· συνανατιθένα δε. Cf. Porph. *VP* 42; D.L. VIII 17; Iamb. *Protr.* 107, 8–9 Pistelli = *VS* 58 C 6 (I, 466).

25 Iamb. *VP* 84 = *VS* 58 C 4 (I, 464): μὴ λέγειν ἄνευ φωτός. Cf. aussi Iamb. *VP* 105 = *Protr.* 107, 12 Pistelli = *VS* 58 C 6 (I, 466): Περὶ πυθαγορείων ἄνευ φωτὸς μὴ λάλει.

26 Iamb. *VP* 84 = *VS* 58 C 4 (I, 464): ἐν δακτυλίῳ μὴ φέρειν σημεῖον θεοῦ εἰκόνα, ὅπως μὴ μιάνηται. Pour une explication, cf. Iamb. *VP* 256. Cf. aussi Iamb. *Protr.* 107, 25 Pistelli = *VS* 58 C 6 (I, 466); Porph. *VP* 42; D.L. VIII 17.

27 Iamb. *VP* 84 = *VS* 58 C 4 (I, 464): γυναῖκα οὐ δεῖ διώκειν τὴν αὐτοῦ, ἰκέτις γάρ· διὸ καὶ ἄφ' ἐστίας ἀγόμεθα, καὶ ἡ λήψις διὰ δεξιᾶς. Cf. aussi Iamb. *VP* 48; Ps.-Arist. *Oec.* A 4. 1344a 8 = *VS* 58 C 5 (I, 465); *infra* n. 48.

«Ne donner aucun conseil qui ne soit pas en vue du meilleur pour celui à qui il est destiné»;²⁹ «Prendre de la peine est une bonne chose, alors que prendre du plaisir est dans tous les cas une mauvaise chose»;³⁰ «C'est sans chaussures qu'il faut sacrifier et entrer dans les temples»;³¹ «On ne doit pas se détourner de sa route pour entrer dans un temple»;³² «Ne pas rompre le pain»;³³ etc.

Certains des ἀκούσματα du troisième groupe sont retrouvés chez Diogène Laërce et chez Porphyre ainsi que dans le *Protreptique* de Jamblique, où ils sont qualifiés de σύμβολα et suivis d'une interprétation allegorique morale.³⁴ Porphyre enrichit considérablement nos connaissances sur les maximes du premier et du troisième groupes.³⁵ Par contre, le deuxième groupe (τί μάλιστα)³⁶ n'est évoqué ni par Porphyre ni par Diogène. À y regarder de plus près, et sans méconnaître le caractère composé et hétéroclite de la collection, on observera qu'une certaine cohérence se dégage. Walter Burkert insiste déjà sur la préoc-

28 Iamb. *VP* 84 = *VS* 58 C 4 (I, 464) : μηδὲ ἀλεκτρούνα λευκὸν (θύειν)· ἰκέτης γὰρ (καὶ) ἱερός τοῦ Μηρός, διὸ καὶ σημαίνουσιν ὥραν. Plus loin (147), Jamblique dit que le coq est consacré au Soleil. Cf. aussi Iamb. *Protr.* 107, 18–19 Pistelli = *VS* 58 C 6 (I, 466) : ἀλεκτρούνα τρέφε μὲν, μή θῦε δέ. Μηνὶ γὰρ καὶ Ἥλιῳ καθιέρωται. Diogène Laërce mentionne aussi ce précepte, en l'attribuant aux *Mémoires Pythagoriciennes* d'Alexandre Polyhistor, qui se serait appuyé sur Aristote; cf. Arist. *Fr.* 5 Ross = *Fr.* 195 Rose = D.L. VIII 34; *infra* n. 47. Sur l'abstinence des animaux domestiques, cf. aussi Porph. *Abst.* IV 16 (à propos des Mages).

29 Iamb. *VP* 85 = *VS* 58 C 4 (I, 464) : συμβουλευεῖν μηδὲν παρὰ τὸ βέλτιστον τῷ συμβουλευομένῳ· ἱερόν γὰρ συμβουλή. Cf. aussi Iamb. *VP* 49.

30 Iamb. *VP* 85 = *VS* 58 C 4 (I, 464) : ἀγαθὸν οἱ πόνοι, αἱ δὲ ἡδοναὶ ἐκ παντὸς τρόπου κακόν· ἐπὶ κολάσει γὰρ ἔλθοντας δεῖ κολασθῆναι. On comparera avec le précepte sur le fardeau; cf. *supra* n. 24. La deuxième partie de la phrase constitue une allusion à la doctrine de la transmigration des âmes considérée comme un mécanisme de rétribution. Sur cette idée orphique, cf. Santamaría Álvarez 2005.

31 Iamb. *VP* 85 = *VS* 58 C 4 (I, 464) : θύειν χρὴ ἀνυπόδητον καὶ πρὸς τὰ ἱερὰ προσιέναι. Cf. aussi Iamb. *VP* 105; *Protr.* 106, 21 Pistelli = *VS* 58 C 6 (I, 466).

32 Iamb. *VP* 85 = *VS* 58 C 4 (I, 464) : εἰς ἱερόν οὐ δεῖ ἐκτρέπεσθαι· οὐ γὰρ πάρεργον δεῖ ποιεῖσθαι τὸν θεόν. Cf. aussi Iamb. *VP* 105; Iamb. *Protr.* 106, 19–20 Pistelli = *VS* 58 C 6 (I, 466).

33 Iamb. *VP* 85 = *VS* 58 C 4 (I, 464) : τὸν ἄρτον μὴ καταγνῆναι. Cf. aussi Sud. s.v. Ἀναξίμανδρος = Anaximand. *Histor. FGrHist* 9 T 1 2 I 159 = *VS* 58 C 6 (I, 465); D.L. VIII 35, qui cite Alexandre Polyhistor ayant comme source Aristote.

34 Iamb. *Protr.* 106, 18 sq. Cf. aussi Hasnaoui 2007, 129–146.

35 Sur le premier groupe, cf. Porph. *VP* 41 = *VS* 58 C 2 (I, 462–463) = Arist. *Fr.* 6 Ross = *Fr.* 196 Rose : ἔλεγε δὲ τινα καὶ μυστικῶ τρόπῳ συμβολικῶς, ἃ δὴ ἐπὶ πλέον Ἀριστοτέλης ἀνέγραψεν, οἷον ὅτι τὴν θάλατταν μὲν ἐκάλει Κρόνου δάκρυον, τὰς δὲ ἄρκτους Ἴρέας χεῖρας, τὴν δὲ πλειάδα Μουσῶν λύραν, τοὺς δὲ πλάνητας κύνας τῆς Περσεφόνης, τὸν δ' ἐκ χαλκοῦ κρουομένου γινόμενον ἦχον φωνὴν εἶναι τινος τῶν δαιμόνων ἐναπειλημμένην τῷ χαλκῷ; cf. *infra* nn. 52, 97, 121, chap. 2 n. 175. Sur le troisième groupe, cf. Porph. *VP* 42 = *VS* 58 C 6 (I, 465–466).

36 Sur le deuxième groupe, cf. aussi Ael. *N.A.* IV 17 = *VS* 58 C 2 (I, 463) : ἔλεγεν δὲ ἱερώτατον εἶναι τὸ τῆς μαλάχης φύλλον.

cupation religieuse qui anime l'ensemble de la collection,³⁷ tandis que Christoph Riedweg met l'accent sur l'arrière-fond orphique et, plus particulièrement, sur les attaches avec la doctrine de la transmigration des âmes.³⁸ Inscrit dans ce sillage, Constantinos Macris propose, quant à lui, une catégorisation plus systématique de l'exposé de Jamblique : les maximes du premier groupe peuvent être lues comme relevant d'une interprétation du monde naturel et comme s'inscrivant dans une perspective eschatologique ; les définitions du deuxième groupe contiennent les fondements théoriques des choix de vie pythagoriciens ; en fin du compte, les prescriptions de la troisième série sont relatives à l'application pratique de ce mode de vie, en indiquant les attitudes et les comportements quotidiens qui sont conformes à la vision du monde prônée par l'École. Ainsi catégorisés, les ἀκούσματα peuvent être compris comme résumant la pensée et le mode de vie pythagoriciens.

1.2.2 Les sources de l'exposé

Ainsi qu'il a été remarqué, si l'on souhaitait comprendre quels sont les textes qui ont servi de support à la rédaction du *Mode de vie pythagoricien* de Jamblique, il faudrait examiner de façon méthodique toutes les sources du pythagorisme ancien qui ont été conservées.³⁹ Ce travail dépasse largement les limites que je me suis fixées dans cette étude. Cependant, en ce qui concerne plus particulièrement l'exposé des ἀκούσματα, on peut se référer au travail de Walter Burkert, qui, en cette matière, s'inscrit dans la lignée des études de Cornelius Holk et d'Armand Delatte.

Holk et Delatte ont montré avec vraisemblance que l'exposé des ἀκούσματα contenu dans le *Mode de vie pythagoricien* (82–86) recèle des informations relevant du bien propre d'Aristote.⁴⁰ Leur démonstration est renforcée par Walter Burkert.⁴¹ On reprendra ici certains points capitaux mis en relief par l'érudit allemand. Tout d'abord, Burkert note que l'observation de Jamblique à propos du deuxième groupe de maximes, à savoir que la sagesse représentée par ce groupe est la même que « la sagesse des sept Sages », puisque « les sept Sages

³⁷ Burkert 1972, 176–192.

³⁸ Riedweg 2008, 71, 73–76.

³⁹ Brisson et Segonds 2011, LXI sq. Sur le problème complexe des sources de Jamblique, on consultera Staab 2002, 217–237; Macris 2002, 88–109; 2008, 50.

⁴⁰ Holk 1894, 31 sq.; Delatte 1974, 273 sq.

⁴¹ Burkert 1972, 166 sq.

cherchaient non pas *qu'est-ce que le bien?*, mais *qu'est-ce que le mieux?*»,⁴² constitue un « commentaire exact du point de vue de l'histoire de la pensée »,⁴³ qui remonte probablement à Aristote ; en effet, ce type de commentaire évoque la manière dont le Stagirite traite de ses prédécesseurs. Sur ce point, il n'est pas superflu de rappeler que, ainsi que Walter Burkert le met en évidence,⁴⁴ la phrase ἑπτὰ σοφισταί, déjà obsolète au quatrième siècle,⁴⁵ est attestée dans un fragment du traité d'Aristote *Sur la philosophie* (Περὶ φιλοσοφίας).⁴⁶ En outre, parmi les ἀκούσματα du troisième groupe, on trouve deux formules qui peuvent être lues en synoptique avec une citation de Diogène Laërce tirée d'Aristote, par l'intermédiaire d'Alexandre Polyhistor.⁴⁷ De plus, le précepte concernant les relations matrimoniales concorde avec un passage des *Économiques*, ouvrage attribué à Aristote. Le texte de Jamblique permet ainsi de corriger le passage corrompu de cette source.⁴⁸ Burkert⁴⁹ fournit des arguments supplémentaires en

42 Iamb. *VP* 83 : ἔστι δ' αὐτῆ ἢ αὐτῆ τῆ τῶν ἑπτὰ σοφιστῶν λεγομένη σοφία. καὶ γὰρ ἐκεῖνοι ἐζήτουν, οὐ τί ἐστὶ τάγαθόν, ἀλλὰ τί μάλιστα.

43 Burkert 1972, 169.

44 *Ibid.*

45 Attesté par Isoc. 15, 235.

46 Arist. *Fr.* 5 Ross = *Fr.* 195 Rose = *Etymol. Magn.* 722, 16–17 (Sylburg) s.v. σοφιστής· κυρίως ὁ σοφισζόμενος· ὁ δὲ Ἀριστοτέλης σοφιστὰς λέγει τοὺς ἑπτὰ σοφούς. Dans le *Περὶ φιλοσοφίας* Aristote aurait traité des Sept Sages ; cf. Arist. *Fr.* 3 Ross = *Fr.* 3 Rose = Porph. *apud* Stob. III 21, 26 ; *Fr.* 4 Ross = *Fr.* 4 Rose = Clem. Al. *Strom.* I 14, 61, 1. Selon Aristote, les Sept Sages πρότεροι Πυθαγόρου ἐγένοντο. À la différence d'Aristote et de Dicéarque, Hermippe, dans son traité *Περὶ τῶν σοφῶν*, cite Pythagore parmi ceux qui, dans des listes différentes, étaient comptés parmi les Sept Sages ; cf. Dicaerch. *Fr.* 32 Wehrli = D.L. I 41 ; Hermipp. *Hist. Fr.* 6 Wehrli = D.L. I 42 = *VS* 10, 1 (I, 61). Sur les Sept Sages, on consultera Busine 2002.

47 Arist. *Fr.* 5 Ross = *Fr.* 195 Rose = D.L. VIII 34 = *VS* 58 C 3 (I, 463) : Ἀλεκτρυόνος μὴ ἄπτεσθαι λευκοῦ, ὅτι ἱερός τοῦ Μηνός καὶ ἰκέτης. Comparer avec Iamb. *VP* 84 = *VS* 58 C 4 (I, 464) : μηδὲ ἀλεκτρυόνα λευκὸν (θύειν)· ἰκέτης γὰρ (καὶ) ἱερός τοῦ Μηνός, διὸ καὶ σημαίνουσιν ὦραν ; cf. *supra* n. 28. Arist. *Fr.* 5 Ross = *Fr.* 195 Rose = D.L. VIII 35 = *VS* 58 C 3 (I, 463) : ἄρτον μὴ καταγνύνειν, ὅτι ἐπὶ ἕνα οἱ πάλαι τῶν φίλων ἐφοίτων, καθάπερ ἔτι καὶ νῦν οἱ βάρβαροι· μηδὲ διαφρεῖν, ὅς συνάγει αὐτούς· οἱ δέ, πρὸς τὴν ἐν ἕδου κρίσιν· οἱ δ' εἰς πόλεμον δειλίαν ποιεῖν· οἱ δέ, ἐπεὶ ἀπὸ τούτου ἄρχεται τὸ ὄλον. Comparer avec Iamb. *VP* 86 = *VS* 58 C 4 (I, 465) : οἶον καὶ περὶ τοῦ νῦν λεχθέντος, διὰ τί οὐ δεῖ καταγνύναι τὸν ἄρτον· οἱ μὲν γὰρ φασιν ὅτι οὐ δεῖ τὸν συνάγοντα διαλύειν· τὸ δὲ ἀρχαῖον βαρβαρικῶς πάντες ἐπὶ ἕνα ἄρτον συνήεσαν οἱ φίλοι· οἱ δ' ὅτι οὐ δεῖ οἰωνὸν ποιεῖσθαι τοιοῦτον ἀρχόμενον καταγνύντα καὶ συντρίβοντα.

48 Iamb. *VP* 84 = *VS* 58 C 4 (I, 464) : γυναῖκα οὐ δεῖ διώκειν τὴν αὐτοῦ, ἰκέτις γὰρ· διὸ καὶ ἀφ' ἐστίας ἀγόμεθα, καὶ ἡ λήψις διὰ δεξιᾶς διὰ cf. *supra* n. 27. Comparer avec Ps.-Arist. *Oec.* A 4. 1344a 8–12 = *VS* 58 C 5 (I, 465) : Πρῶτον μὲν οὖν [νόμοι πρὸς γυναῖκα] [καὶ] τὸ μὴ ἀδικεῖν [...]. Τοῦθ' ὑφηγεῖται δὲ [ὁ] καὶ ὁ κοινὸς νόμος· καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι λέγουσιν, ὥσπερ ἰκέτιν καὶ ἀφ' ἐστίας ἠγμένην ὡς ἦκιστα δεῖν [δοκεῖν] ἀδικεῖν· ἀδικία δὲ ἀνδρὸς αἰ θύραζε συνουσία γιγνώμενα. Sur la base du passage de Jamblique, δεῖν [δοκεῖν] ἀδικεῖν devrait être corrigé en δεῖν διώκειν.

faveur de l'origine aristotélicienne de l'exposé de Jamblique, en observant que la catégorisation tripartite doit également remonter à Aristote,⁵⁰ ce qui n'a rien d'in vraisemblable. En effet, cette taxinomie témoigne de l'esprit classificateur d'Aristote et de son intérêt bien attesté pour les distinctions logiques et les définitions conceptuelles.⁵¹ On ajoutera que Porphyre cite quelques préceptes du type τί ἐστὶ, qui ne sont pas attestés chez Jamblique, en s'appuyant également sur Aristote.⁵²

Il paraît donc que la source de l'exposé de Jamblique est Aristote. On notera toutefois que, ainsi que Macris⁵³ le fait remarquer, il est impossible de trancher quant à savoir si Jamblique avait à sa disposition une copie du traité perdu *Sur les Pythagoriciens* (Περὶ τῶν Πυθαγορείων)⁵⁴ ou une collection plus tardive mentionnant l'ouvrage aristotélicien ou s'il reproduit des informations puisées chez Nicomaque de Gêrase, Apollonius de Tyane ou dans un manuel de type encyclopédique. Quoi qu'il en soit, l'origine aristotélicienne du matériau utilisé par le Syrien soutient l'hypothèse selon laquelle l'ἄκουσμα sur l'harmonie des Sirènes remonte au pythagorisme ancien.

1.2.3 Le caractère archaïque de la pensée reflétée dans les ἀκούσματα

Les ἀκούσματα rapportés par Jamblique, comme ceux cités par Porphyre et par d'autres sources, portent la trace d'une pensée de type archaïque. À commencer par les définitions du premier groupe, un exemple éclairant réside dans la distinction entre, d'une part, le Soleil et la Lune et, d'autre part, les planètes. Suggérée par les maximes qui identifient les deux luminaires aux «îles des Bienheureux» et les planètes aux «chiens de Perséphone», cette distinction relève, selon Walter Burkert, d'une conception archaïque du système planétaire.⁵⁵ Un autre exemple probant est fourni par la maxime qui interprète le son de l'airain comme étant la voix d'un démon renfermé dans le métal.⁵⁶ Ainsi qu'il a été montré, cette définition se fait l'écho de croyances remontant à la plus haute

49 Burkert 1972, 167 sq.

50 *Ibid.* 171; 173; Zhmud 2012, 170, n. 1.

51 *Ibid.* 170.

52 Porph. *VP* 41 = Arist. *Fr.* 6 Ross = *Fr.* 196 Rose = *VS* 58 C 2 (I, 462–463); cf. *supra* n. 35.

53 Macris 2002, 90 n. 58 et 92, n. 62.

54 *Iamb. VP* 31 = Arist. *Fr.* 2 Ross = *Fr.* 192 Rose. Sur ce traité, cf. Burkert 1972, 28–52.

55 *Ibid.* 319–321; 363–364.

56 *VS* 58 C 2 (I, 463) = Porph. *VP* 41: Cf. *supra* n.35 et n.45 de l'Introduction.

antiquité.⁵⁷ En outre, l'harmonie des Sirènes et les îles des Bienheureux, thèmes mentionnés dans les ἀκούσματα de la première série cités par Jamblique, appartiennent à l'univers des poèmes d'Homère et d'Hésiode, qui sont les fruits d'une longue tradition de composition orale remontant aux temps mycéniens. À propos des définitions du premier groupe plus généralement, on observera que le type de pensée qu'elles véhiculent peut être rapproché de celui qu'on retrouve dans le papyrus de Derveni.⁵⁸ Christoph Riedweg avance ainsi l'hypothèse selon laquelle ces maximes relèveraient d'une exégèse allégorique des poèmes orphiques comparable à celle dont témoignent les fragments du papyrus.⁵⁹ Cette hypothèse confère aux formules du type τί ἐστίν une certaine cohérence tout en leur prêtant un sens rationnel. Elle présente également l'avantage de mettre les maximes pythagoriciennes en rapport avec la vision présocratique du monde, en les inscrivant dans le cadre de la plus ancienne forme d'interprétation allégorique. Riedweg explique de cette manière la plupart des ἀκούσματα de la première série, à l'exception de celui concernant l'harmonie des Sirènes, au sujet duquel il renvoie le lecteur à l'interprétation proposée par Burkert.⁶⁰ En suivant la thèse qui associe les ἀκούσματα du premier groupe aux débuts de l'allégorie, dans le chapitre suivant, je tenterai de montrer que la maxime relative à l'harmonie des Sirènes s'attache à une exégèse allégorique, qui, cette fois-ci, n'est pas celle de la littérature orphique mais bien celle d'Homère.

Revenons-en à la collection des ἀκούσματα, et, plus concrètement, aux ἀκούσματα du deuxième groupe. Aristote observait déjà que la sagesse représentée par ce groupe est la même que celle attribuée aux Sept sages. D'après Burkert,⁶¹ les superlatifs (τί δικαιοτάτων, τί σοφώτατων etc.), retrouvés aussi dans le *Certamen Homeri et Hesiodi*, dans les fables d'Ésope, chez Sappho ainsi que dans le *Premier Olympique* de Pindare,⁶² témoignent de l'antiquité du type de sagesse contenue dans ce type d'ἀκούσματα.⁶³ À ce propos, il ne serait pas superflu de citer, à titre d'exemple, l'ἄκουσμα sur la méchanceté de l'homme ou

57 On consultera notamment l'étude de Parmentier 1913. Cf. aussi Delatte 1974, 276–277.

58 Je remercie Baudouin Decharneux d'avoir attiré mon attention sur ce rapprochement. Sur le papyrus de Derveni, cf. Laks–Most 1997; Jourdan 2003; Betegh 2004; Kouremenos et al. 2006.

59 Riedweg 2008, 73–76. Sur cette forme d'allégorie pratiquée dans le cadre des cultes à Mystères, cf. Burkert 2004, 74–80.

60 *Ibid.* 82; Burkert 1972, 187. Cf. aussi l'introduction.

61 Burkert 1972, 169.

62 Sapph. 27 D; Pi. O. 1, 1.

63 Sur des collections de maximes répondant à la question τί μάλιστα, cf. Thal. VS 11 A 1 (I, 71) = D.L. I 35; Plu. *Conv. sept. sap.* 9, 153c; Stob. I 1, 29a; I 4, 7a; I 8, 40a; I 18, 1e. Cf. aussi Hdt. I 30 sq.; Ephor. *apud* D.S. IX 26 sq. Eudème (*Fr.* 90 Wehli) attribue le précepte σοφώτατων χρόνος à Simonide. Cf. aussi Burkert 1972, 169, n. 20 et 170.

encore celui sur l'invention des noms. Le premier se fait l'écho d'un lieu commun de la pensée présocratique, en évoquant notamment une maxime attribuée à Bias de Priène (VI^e siècle avant J.-C.), dont le nom est souvent cité dans les listes des Sept Sages.⁶⁴ Le second touche à une thématique déjà abordée par Homère aussi bien que par Eschyle.⁶⁵ Ces exemples sont indicatifs du milieu culturel archaïque dont sont indubitablement issus certains des ἀκούσματα de la série τί μάλιστα.

Quant au troisième groupe, on y trouve un ensemble de prescriptions rituelles, d'interdits, d'abstinences⁶⁶ et de préceptes de morale⁶⁷. Au sujet du caractère archaïque de ces derniers, on pourrait citer deux exemples représentatifs : le précepte selon lequel « c'est une bonne chose de mourir en restant à son poste avec des blessures sur le devant du corps »,⁶⁸ qui évoque l'idéal homérique d'excellence ainsi que le courage spartiate, est attribué à Charondas de Catane (VII^e-VI^e siècles avant J.-C.).⁶⁹ En outre, le précepte aux termes duquel « prendre de la peine est une bonne chose, alors que prendre du plaisir est dans tous les

⁶⁴ Cf. *supra* n. 20.

⁶⁵ Cf. *supra* n. 18.

⁶⁶ L'abstinence de certaines nourritures, y compris de certaines parties du corps des animaux tels le cœur, l'utérus et le cerveau, et, certes, la fameuse abstinence des fèves, y trouvent leur place; cf. Arist. *Fr.* 4 Ross = *Fr.* 194 Rose = Gell. *NA* IV 11, 11–13 = Porph. *VP* 45 = D.L. IX 1, 19; Porph. *VP* 42 = VS 58 C 6 (I, 465–466); Iamb. *Protr.* 21 (106, 18 Pistelli) = VS 58 C 6 (I, 466). Cf. Delatte 1974, 289–294; Burkert 1972, 180–184; Zhmud 2012, 204–205. Sur les interdits alimentaires pythagoriciens, on consultera Detienne 1972, 72–113; Riedweg 2008, 67–71; Borgeaud 2013, 263 sq.; Macris 2014a. Sur une allusion comique aux interdits alimentaires pythagoriciens dans la comédie *Νεοτρις* d'Antiphane (après 342 avant J.-C.; datation basée sur Antiph. *Fr.* 169 = Ath. VI 223e), cf. Antiph. *Fr.* 168 Kock = Ath. IV 108e:

ἄνθρωπος ἀνυπέμβλητος εἰς πονηρίαν,
 τοιοῦτος οἷος μηδὲν εἰς τὴν οἰκίαν,
 μηδ' ὄν ὁ Πυθαγόρας ἐκεῖνος ἦσθιεν
 ὁ τρισμακαρίτης, εἰσφέρειν ἕξω θυμοῦ.

⁶⁷ Il convient de distinguer les ἀκούσματα du troisième groupe d'autres types de formules contenant des règles de vie qui résument la morale pythagoricienne et qui sont qualifiées de ἀποφάσεις, ἀποφθέγματα, γνῶμαι, παραγγέλματα, ὑποθήκαι, *sententiae*. Ces dernières expriment un message de façon claire et nette, tandis que les ἀκούσματα sont souvent formulés de manière suggestive, ce qui les rend susceptibles de recevoir des interprétations nouvelles, qui viennent s'ajouter aux interprétations déjà existantes. Pour un exemple de sentences pythagoriciennes, cf. Chadwick 1959, 84–94.

⁶⁸ Iamb. *VP.* 85 = VS 58 C 4 (I, 464): ὑπομένοντα καὶ ἔχοντα τραύματα ἐν τῷ ἔμπροσθεν τελευτήσαι ἀγαθόν, ἐναντίως δὲ ἐναντίον.

⁶⁹ D.S. XII 16, 1 = Thesleff 1965, p. 65; Stob. IV 2, 24 = Thesleff 1965, p. 62. Pour une lecture 'mystique' de ce précepte, on renverra à Detienne 1963a. Cf. aussi Burkert 1972, 172; Lamberton 1986, 36 n. 125.

cas une mauvaise chose, car il faut que ceux qui sont venus pour être punis soient punis», rappelle un fragment de Philolaos généralement considéré comme inauthentique.⁷⁰ L'ancienneté de l'ἄκουσμα semble toutefois attestée si on le compare avec un passage du *Cratyle*, où Platon attribue la doctrine de l'incarnation comme expiation des fautes commises aux Orphiques.⁷¹ Par ailleurs, Martin Nilsson,⁷² Marcel Detienne⁷³ et Robert Parker⁷⁴ ont rapproché certains ἀκούσματα des préceptes que l'on trouve dans les *Travaux et les Jours* d'Hésiode.⁷⁵ En effet, on discerne dans les formules pythagoriciennes du troisième groupe le même esprit qui anime les maximes des Sept sages et les préceptes delphiques.⁷⁶ Dans le même ordre d'idées, Walter Burkert compare certaines prescriptions du troisième groupe à des pratiques rituelles relatives aux cultes à Mystères.⁷⁷ Ce dernier parallèle met en évidence les attaches du pythagorisme avec le culte de différents dieux, dont les prescriptions, reprises par le catéchisme pythagoricien,⁷⁸ s'érigent désormais en mode de vie : il s'agit du célèbre πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου mentionné par Platon dans la *République*.⁷⁹

70 Philol. VS 44 B 14 (I, 413–414) = Clem. Al. *Strom.* III 17: ἄξιον δὲ καὶ τῆς Φιλολάου λέξεως μνημονεύσαι. λέγει ὁ Πυθαγόρειος ὧδε· μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διὰ τινος τιμωρίας ἃ ψυχὰ τῶν σάματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἓν σάματι τούτῳ τέθαπται. Cf. Huffman 1993, 402–406. Platon insiste sur le fait que la sanction est imposée en vue du meilleur pour celui qui la reçoit ; cf. *R.* IX 613b. Sur l'idée de l'incarnation comme punition et expiation des fautes commises, cf. Hordern 2000, 136 ; Edmonds 2004, 70–74 ; Santamaría Álvarez 2005, 397–400. Cf. aussi *supra* n. 30.

71 Pl. *Cra.* 400c : καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ [σῶμα] εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῶν νῦν παρόντι· καὶ διότι αὐτὸ τούτῳ σημαίνει ἃ ἂν σημαίνει ἡ ψυχὴ, καὶ ταύτη σῆμα ὀρθῶς καλεῖσθαι. Δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφεία τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδοῦδης τῆς ψυχῆς ὧν διὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σφίζηται, δεσμοπηρίου εἰκόνα. Pl. *Grg.* 493a : ἤδη γὰρ του ἔγωγε καὶ ἦκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα.

72 Nilsson 1955, 669.

73 Detienne 1962, 76–77.

74 Parker 1983, 294 sq.

75 Cf. par exemple, Hes. *Op.* 727, 742–743.

76 Là-dessus, on se souviendra que, selon Aristoxène de Tarente, Pythagore avait reçu la plupart de ses doctrines morales de la Pythie ; Aristox. *Fr.* 15 Wehrli = D.L. VIII 8 ; cf. l'appendice n. 29.

77 Burkert 1972, 177 sq.

78 Inversement, il n'est pas inconcevable que des prescriptions rituelles remontant au pythagorisme primitif aient plus tard été adoptées par des divers cultes ; cf. aussi Burkert 1972, 178 n. 91.

79 Pl. *R.* X 600b. Cf. *infra* n. 110 et chap. 6 n. 79.

Ainsi, l'ancienneté de la sagesse réhabilitée par les ἀκούσματα témoigne en faveur du caractère du pythagorisme ancien comme courant de pensée fondant son autorité sur la tradition.⁸⁰ Il est significatif que la formule sur l'harmonie des Sirènes, qui nous intéresse ici, apparaît dans ce contexte archaïque, ce qui détermine fortement les outils mis en œuvre en vue de son interprétation; une interprétation qui, comme nous l'avons déjà mentionné plus haut et le verrons plus analytiquement par la suite, relève des débuts de la méthode allégorique.

1.2.4 Entre sens littéral et allégorie

Dans l'Antiquité, l'opinion communément admise prêtait aux préceptes pythagoriciens un sens profond par-delà le sens superficiel, ainsi que leur désignation par les termes αἰνίγμα et γρίφος le laisse entendre.⁸¹ À ce sujet, la recherche moderne n'est pas unanime. Nous avons déjà vu que les ἀκούσματα obscurs du premier groupe s'attachent probablement à une exégèse allégorique de la poésie, et que cette thèse, soutenue notamment par Christoph Riedweg, leur confère une cohérence et un sens rationnel, tout en les situant dans le cadre de la pensée présocratique. Par contre, en ce qui concerne les maximes de la série τί μάλιστα, leur sens est évident, puisqu'ils précisent ce qui, plus que toute autre chose, réunit les différentes qualités positivement évaluées sur la base de leur conformité avec le mode de vie pythagorien. Celui-ci fait l'objet des préceptes du

80 Cette hypothèse me paraît plus plausible que celle soutenant que des maximes provenant de diverses sources et datant de différentes époques auraient été arbitrairement attribuées au pythagorisme à une époque plus tardive. *Contra* Zhmud 2012, 200, qui considère que très peu d'ἀκούσματα ont une origine proprement pythagoricienne et que la plupart d'entre eux proviennent de sources variées. Sur le pythagorisme comme courant de pensée fondant son autorité sur la tradition, cf. aussi Couloubaritsis 2003, 90–103.

81 Cf. Iamb. *VP* 247: ἰδιότροπός τε μήν καὶ συμβολικὴ ἦν ἡ σύμψασα Πυθαγόρειος ἀγωγῆ, [ἐν] αἰνίγμασι τισὶ καὶ γρίφοις ἔκ γε τῶν ἀποφθεγμάτων εὐοικία διὰ τὸ ἀρχαῖζειν τῷ χαρακτήρι, καθάπερ καὶ τὰ θεῖα τῷ ὄντι καὶ πυθόχρηστα λόγια δυσπαρακολούθητά πως καὶ δυσερμηνευτα φαίνεται τοῖς ἐκ παρέργου χρηστηριαζομένοις. Cf. aussi Trypho, *De tropis RhGr* III 193–195 Spengel, notamment 193–194 (cf. *infra* n. 128); Demetr. Byz. *apud* Ath. X 452d–e; Philp. *in de An.* 116, 29. Selon la définition proposée par Luc Brisson, une énigme (αἰνίγμα, αἶνος) est « un énoncé qui propose un sens ambigu (cf. Pl. *R.* V 479 c : ἐπαμφοτερίζειν) ou obscur, sous forme de description et de définition, et dont il faut deviner le sens voulu. » Cette forme littéraire fort ancienne servait notamment à la formulation des oracles et était souvent associée au langage des Mystères; cf. Brisson 1987, 94–95; Brisson et Segonds 2011, XLVI–XLVII. On consultera aussi Delcourt 1944, 149 sq.; Buffière 1956, 49 sq.; Johnston 2008, 51 sq. Sur l'énigme et son rapport avec le symbole et l'allégorie, cf. Struck 2004 *passim*; Idem. 2005.

troisième groupe. Certains d'entre ces derniers ont clairement un sens littéral. Voici quelques exemples de maximes véhiculant un sens littéral : « C'est sans chaussures qu'il faut sacrifier et entrer dans les temples » ;⁸² « Ne pas donner un conseil qui ne soit en vue du meilleur pour celui à qui il est destiné » ;⁸³ « Retiens ta langue, en suivant les dieux » ;⁸⁴ « Ne pas s'adonner à un rire démesuré ».⁸⁵ Cependant, il est malaisé d'imaginer que tous les ἀκούσματα de la troisième série, sans aucune distinction, doivent être compris strictement à la lettre, une signification plus profonde étant *a priori* exclue. De fait, nous ne disposons d'aucun indice autorisant à rejeter le sens allégorique, ce qui nous contraint à nous contenter d'hypothèses. Par exemple, la formule « on ne doit pas se détourner de sa route pour entrer dans un temple »⁸⁶ pourrait aussi bien signifier ce que la phrase dit de façon évidente, mais aussi que, dans tous les cas, il ne faut pas reléguer la divinité au second rang, suivant l'explication proposée par Jamblique dans le *Protreptique*.

À propos de l'interprétation allégorique, un passage du *Mode de vie pythagoricien*, qui puise dans les écrits d'Aristote,⁸⁷ est généralement interprété comme témoignant en faveur de la signification littérale des ἀκούσματα du troisième groupe. Jamblique note :

Dans le cas de certaines maximes, on explique en outre pourquoi il faut l'observer (ἐπιλέγεται τί δεῖ) ; par exemple : « Il faut engendrer des enfants », pour laisser derrière soi, en successeur, un serviteur pour le dieu. Pour d'autres, aucune raison n'est donnée (οὐδεὶς λόγος πρόσεστι). Par ailleurs, certaines des raisons données (τῶν ἐπιλεγομένων) semblent avoir été là dès l'origine (ἀπ' ἀρχῆς), d'autres sont des explications postérieures (πόρρω) ; par exemple : « Ne pas rompre le pain », parce que ce n'est pas utile pour le jugement dans l'Hadès. Quant aux explications qui sont ajoutées (προσθεμέναι εἰκοτολογίαί), elles ne viennent pas des Pythagoriciens, mais sont le fait de personnes extérieures à l'École qui voulaient faire montre de leur habileté et qui tenaient d'apporter une explication vraisemblable (εἰκότα λόγον) à ces maximes, comme par exemple, pour la maxime que nous discutons. Pour quelle raison faut-il s'abstenir de rompre le pain ? Les uns disent qu' « il ne faut pas briser le pain qui réunit », parce que, autrefois, tous les hommes, comme les

⁸² Cf. *supra* n. 31. Dans le *Protreptique*, Jamblique ajoute un sens allégorique relatif à l'état d'âme propre à l'adoration des dieux.

⁸³ Cf. *supra* n. 29.

⁸⁴ Iamb. *Protr.* 21 (106, 18 Pistelli) = VS 58 C 6 (I, 466).

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Cf. *supra* n. 32.

⁸⁷ Cf. Arist. *Fr.* 5 Ross = *Fr.* 195 Rose = D.L. VIII 35 : ἄρτον μὴ καταγνύνειν, ὅτι ἐφ' ἓνα οἱ πάλαί τῶν φίλων ἐφοίτων, καθάπερ ἔτι καὶ νῦν οἱ βάρβαροι· μηδὲ διαερεῖν ὅς συνάγει αὐτούς· οἱ δὲ πρὸς τὴν ἐν ἄδου κρίσιν· οἱ δ' εἰς πόλεμον δελίαν ποιεῖν· οἱ δέ, ἐπεὶ ἀπὸ τούτου ἄρχεται τὸ ὄλον.

barbares le font, se réunissaient amicalement autour d'un seul pain, mais d'autres disent qu'il ne faut pas commencer en donnant un tel présage, en rompant et en brisant le pain.⁸⁸

Depuis l'étude magistrale de Delatte, il est communément admis que ce passage montre que, selon Aristote, les préceptes de la troisième série étaient compris dans leur sens littéral.⁸⁹ En suivant Delatte, Walter Burkert croit que le passage de Jamblique cité ci-dessus atteste qu'Aristote optait pour le sens littéral des ἀκούσματα du troisième groupe.⁹⁰ Inscrit dans ce sillage, Leonid Zhmud⁹¹ opère, quant à lui, une distinction entre, d'une part, les raisons (τί δεῖ), qui remonteraient au pythagorisme ancien, et, d'autre part, les explications ou les interprétations (προστιθέμεναι εἰκοτολογίαί), qui reviendraient à des exégètes extérieurs, tel Anaximandre,⁹² et seraient susceptibles de relever d'une exégèse allégorique. Ainsi, selon Zhmud, Aristote rejeterait les interprétations extérieures, en optant pour le sens littéral des ἀκούσματα fondé sur leurs attaches avec le culte.

Cependant, à y regarder de plus près, on constatera que le vocabulaire de l'allégorie⁹³ est absent. On remarquera ainsi d'entrée du jeu que la prudence s'impose lorsqu'on s'appuie sur ce passage pour se prononcer sur le sens allégorique éventuel des préceptes. De plus, la division proposée par Zhmud n'est pas exacte. La distinction ne se fait pas entre les raisons (ἐπιλέγεται τί δεῖ) et les interprétations (προστιθέμεναι εἰκοτολογίαί), mais bien entre les maximes accompagnées d'une explication sur le pourquoi (ἐπιλέγεται τί δεῖ, λόγος πρόσεστι, τῶν ἐπιλεγόμενων) et les maximes pour lesquelles aucune explication n'est donnée (οὐδεὶς λόγος πρόσεστι). Les premières se subdivisent en celles dont les

88 Iamb. VP 86: ἐπ' ἐνίων μὲν οὖν ἐπιλέγεται τί δεῖ, οἷον ὅτι δεῖ τεκνοποιεῖσθαι ἔνεκα τοῦ καταλιπεῖν ἕτερον ἄνθ' ἑαυτοῦ θεῶν θεραπευτήν, τοῖς δὲ οὐδεὶς λόγος πρόσεστι. Καὶ ἔνια μὲν τῶν ἐπιλεγόμενων δόξει προσπεφυκέναι ἀπ' ἀρχῆς, ἔνια δὲ πόρρω· οἷον περὶ τοῦ τὸν ἄρτον μὴ καταγύνναι, ὅτι πρὸς τὴν ἐν αἴδου κρίσιν οὐ συμφέρει. αἱ δὲ προστιθέμεναι εἰκοτολογίαί περὶ τῶν τοιούτων οὐκ εἰσὶ Πυθαγορικάί, ἀλλ' ἐνίων ἔξωθεν ἐπισοφίζομένων καὶ πειρωμένων προσάπτειν εἰκότα λόγον, οἷον καὶ περὶ τοῦ νῦν λεχθέντος, διὰ τὴν οὐ δεῖ καταγύνναι τὸν ἄρτον· οἱ μὲν γὰρ φασιν ὅτι οὐ δεῖ τὸν συνάγοντα διαλύειν (τὸ δὲ ἀρχαῖον βαρβαρικῶς πάντες ἐπὶ ἓνα ἄρτον συνησσαν οἱ φίλοι), οἱ δ' ὅτι οὐ δεῖ οἰωνὸν ποιεῖσθαι τοιούτον ἀρχόμενον καταγύνντα καὶ συντρίβοντα Trad. L. Brisson et A.-Ph. Segonds, légèrement modifiée.

89 Delatte 1974, 285.

90 Burkert 1972, 174.

91 Zhmud 2012, 197–198.

92 Cf. *infra* sur les σύμβολα.

93 Le mot «allégorie» est utilisé anachroniquement. Ainsi que Struck 2004 le montre, le terme le plus ancien est αἰνίγμα et, au temps de Platon, ὑπόνοια; cf. *supra* n. 5 et *infra* chap. 2 n. 5 et chap. 3.2.3.

explications ont été là dès l'origine (ἀπ' ἀρχῆς) et en celles dont les explications vraisemblables (εἰκοτολογίαί, εἰκότα λόγον) ne sont pas de provenance pythagoricienne (οὐκ εἰσὶ Πυθαγορικάί), mais ont été inventées par des personnes extérieures à l'École (ἔξωθεν ἐπισοφίζομένων) et ajoutées (προστιθέμεναι) ultérieurement (πόρρω). Ainsi, l'hypothèse d'une opposition entre les raisons (ἐπιλέγεται τί δεῖ) et les interprétations (προστιθέμεναι εἰκοτολογίαί) n'est pas vérifiée par le texte. Dans les deux cas, il s'agit bien d'explications sur le pourquoi, introduites par la conjonction ὅτι ('parce que'), qui indique le lien de causalité. Leur différence consiste en ce que les unes proviennent des Pythagoriciens, tandis que les autres sont le fait de personnes extérieures. Dans le texte de Jamblique, l'exemple d'explication pythagoricienne (sur la raison pour laquelle il faut avoir des enfants) n'impute pas de sens allégorique à la maxime qu'elle justifie, tandis que les exemples d'explications extérieures associent un sens qu'on pourrait qualifier d'allégorique à la maxime interdisant de rompre le pain. Premièrement, on remarquera que ceci peut être une simple coïncidence. Deuxièmement, on se demandera s'il s'agit vraiment d'un sens allégorique dont il est ici question. Il me semble, en effet, que les explications ajoutées relient davantage de la magie sympathique (rompre le pain entraîne rompre un lien) ou de la divination (rompre le pain est de mauvais augure). Mais, même si elles sont interprétées comme imputant un sens allégorique aux maximes, cela n'exclut pas que des explications attribuant un sens de cet ordre aient pu exister dès l'origine. Autrement dit, en résumant notre propos, le rapport du passage de Jamblique avec l'interprétation allégorique fait question. Dans le cas où l'on opte pour une lecture établissant un tel rapport, rien dans le texte ne nous autorise, en s'appuyant uniquement sur les exemples donnés, dont le choix risque d'être fortuit, à exclure qu'il ait pu exister des explications pythagoriciennes (perdues⁹⁴ ou protégées par le secret⁹⁵) prêtant un sens sous-entendu aux préceptes.

On peut ainsi conclure que, contrairement aux ἀκούσματα de la deuxième série, les définitions du type τί ἐστί et, probablement, certains des préceptes du troisième groupe, dépendent de la pratique de la méthode allégorique. De plus, leur formulation laconique et dépourvue de démonstration, les aurait rendus susceptibles de recevoir des interprétations nouvelles, qui, s'ajoutant aux interprétations plus anciennes, n'auraient pas cessé d'enrichir leur contenu. Là-dessus, la formule mystérieuse qui identifie l'oracle de Delphes avec l'harmonie des Sirènes est un exemple représentatif : sa formulation obscure lui confère le

⁹⁴ Selon Jamblique (VP 87), le Pythagoricien Hippomédon disait que Pythagore « avait donné une justification et une démonstration pour tous ces préceptes, mais que, parce que les intermédiaires avaient été nombreux et de plus en plus négligents, cette justification s'était perdue. »

⁹⁵ Sur le secret pythagoricien, cf. Brisson 1987.

statut d'énigme, tandis que sa reprise et sa rélecture par Platon dans le mythe d'Er témoigne de sa polyvalence sémantique intrinsèque. Le problème du caractère énigmatique et polyvalent des maximes pythagoriciennes est indissociable de la question des σύμβολα et sera également examiné par la suite.

1.2.5 Le terme ἄκουσμα avant Jamblique

Avant d'aborder la question des σύμβολα, reste à clarifier un dernier point relatif aux ἀκούσματα et, plus particulièrement, à l'ἄκουσμα qui retient notre attention dans la présente étude. Nous avons vu que ce dernier date du pythagorisme ancien. On se demandera si sa qualification d'ἄκουσμα remonte à la même époque ou si elle est plus tardive. Autrement dit, la question qui se pose ici concerne l'ancienneté du terme ἄκουσμα : est-ce qu'il date du pythagorisme primitif ou est-ce qu'il est, au contraire, un terme tardif ou encore une invention de Jamblique?

Ainsi que nous l'avons noté plus haut, l'emploi du mot ὀμακοεῖον par Porphyre pourrait être interprété comme indiquant que le terme ἄκουσμα, qui est issu de la même racine, n'est pas une invention de Jamblique.⁹⁶ De plus, l'origine aristotélicienne de la collection des ἀκούσματα incite à supposer que le terme ἄκουσμα pourrait être antérieur à Jamblique, en remontant, plus particulièrement, à Aristote. Il est toutefois à noter que seul le mot σύμβολον a laissé des traces dans les fragments conservés d'Aristote, par le biais de l'adverbe συμβολικῶς : cet adverbe est utilisé par Porphyre, qui, dans sa *Vie de Pythagore*, l'associe expressément avec le témoignage d'Aristote.⁹⁷ Cela ne doit pas nous amener à supposer que le mot ἄκουσμα est une innovation de Jamblique, comme le propose Leonid Zhmud.⁹⁸ Mais, du même coup, puisque, à la différence de l'adverbe συμβολικῶς, le terme ἄκουσμα et les mots apparentés n'apparaissent pas dans les fragments aristotéliciens, il devient malaisé de soutenir l'hypothèse émise par Walter Burkert, à savoir que :

Chez Aristote, et seulement dans son exposé, ἀκούσματα est le seul terme utilisé pour ces préceptes, tandis que, en dehors de la tradition aristotélicienne, le mot prévalant est σύμβολα.⁹⁹

⁹⁶ Iamb. *VP* 30 = Porph. *VP* 20; cf. *supra* n. 11.

⁹⁷ Arist. *Fr.* 6 Ross = *Fr.* 196 Rose = Porph. *VP* 41 = VS 58 C 2 (I, 462–463); cf. *supra* n. 35.

⁹⁸ Cf. *supra* n. 13.

⁹⁹ Burkert 1972, 175. Cf. aussi *Ibid.* 196.

Il paraît préférable d'affirmer qu'il est fort probable qu'Aristote emploie les deux termes, mais que, dans les fragments conservés, seul le terme σύμβολον a laissé des traces, par le biais de l'adverbe συμβολικῶς, que Porphyre emploie en citant le Stagirite. Faisant un pas de plus, il paraît légitime de supposer qu'en employant ces deux termes, Aristote se réfère à une terminologie déjà établie. Comme nous le verrons par la suite, pour ce qui concerne le terme σύμβολον, ceci est attesté par sa présence dans le titre du traité perdu d'Anaximandre le Jeune *Interprétation des symboles pythagoriciens* (Συμβόλων Πυθαγορείων Ἐξηγήσις), datant de la fin du V^e siècle. Quant au terme ἄκουσμα, certains indices supplémentaires suggèrent l'ancienneté du sens technique de ce mot.

La présence du terme ἄκουσμα dans la *Lettre II* attribuée à Platon¹⁰⁰ offre un argument en faveur de l'hypothèse selon laquelle l'emploi de ce mot pour désigner les formules orales du catéchisme pythagoricien n'est pas une «innovation de Jamblique qui n'a eu aucun effet dans l'Antiquité»,¹⁰¹ mais qu'il est au moins antérieur au I^{er} siècle de notre ère. En effet, la collection des treize lettres attribuées à Platon et transmises par les principaux manuscrits fut déjà établie au I^{er} siècle après J.-C.¹⁰² Texte inauthentique mariant des doctrines et des situations qui ne furent pas simultanées, ou qui furent même postérieures à sa date fictive, la *Lettre II* est imprégnée d'esprit (néo-) pythagoricien, ainsi que le montrent le souci de garder les doctrines transmises à l'abri de profanes et la recommandation de ne pas s'adonner à écrire, mais d'apprendre par cœur.¹⁰³ Cette lettre paraît donc dériver d'un groupe platonicien soucieux de faire ressortir les aspects pythagoriciens dans la doctrine du fondateur de l'Académie. L'emploi du terme ἀκούσματα dans un sens comparable à celui attesté chez Jamblique, à savoir dans le sens de doctrines orales et secrètes, semble ainsi s'inscrire dans le cadre d'une certaine platonisation du pythagorisme, ou mieux, d'une fusion entre platonisme et pythagorisme, caractéristique des premiers siècles de notre ère.

100 [Pl.] *Ep. II.* 314 a–c: Εὐλαβοῦ μέντοι μή ποτε ἐκπέση ταῦτα εἰς ἀνθρώπους ἀπαιδεύτους. σχεδόν γάρ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐκ ἔστιν τούτων πρὸς τοὺς πολλοὺς καταγελαστότερα ἀκούσματα, οὐδ' αὖ πρὸς τοὺς εὐφυεῖς θαυμαστότερα τε καὶ ἐνθουσιαστικώτερα. Πολλάκις δὲ λεγόμενα καὶ αἰεὶ ἀκουόμενα καὶ πολλὰ ἔτη, μόγις ὥσπερ χρυσὸς ἐκκαθαίρεται μετὰ πολλῆς πραγματείας. [...] Πρὸς ταῦτ' οὖν σκοπῶν εὐλαβοῦ μή ποτέ σοι μεταμελήσῃ τῶν νῦν ἀναξίως ἐκπεσόντων. Μεγίστη δὲ φυλακὴ τὸ μή γράφειν ἀλλ' ἐκμανθάνειν. οὐ γὰρ ἔστιν τὰ γραφέντα μή οὐκ ἐκπεσεῖν. Cf. aussi Péripin 1958, 120 n. 27; Huffmeier 2001, 13 n. 40.

101 Cf. *supra* nn. 13, 98.

102 Brisson 2011, 623.

103 Sur l'importance de la mémoire dans le pythagorisme ancien cf. Burkert 1972, 170; Vernant 1960.

Par ailleurs, un passage des *Lois* de Platon paraît témoigner en faveur de l'ancienneté du terme ἄκουσμα. Ce passage se réfère à des «co-auditeurs» (συνήκοοι) bienheureux (μακάριοι) prêtant l'oreille à des paroles sages émises par un esprit supérieur:

Cela survient quand un érôs divin des pratiques qui sont conformes à la tempérance et à la justice naît chez ceux qui sont investis d'une autorité importante, que celle-ci présente la forme de la monarchie ou qu'elle soit justifiée par la supériorité de la richesse ou de la naissance, ou parce que quelqu'un est à nouveau pourvu de la nature (φύσιν) d'un Nestor dont la tradition dit que, surpassant tout le monde par la force de son discours, il se distinguait encore plus par sa tempérance. La chose s'est produite, raconte-t-on, au temps de la guerre de Troie, mais cela n'existe vraiment pas de nos jours. Cela étant, si quelqu'un de tel a existé, s'il doit exister ou s'il existe actuellement parmi nous, il mène pour son compte une vie bienheureuse, et bienheureux sont ceux qui prêtent l'oreille (μακάριοι οἱ συνήκοοι) à des paroles qui sortent de cette bouche emplie de tempérance. Et on peut dire également la même chose de n'importe quel pouvoir: lorsque dans un individu l'autorité suprême rejoint la réflexion et la tempérance pour s'y associer, alors on voit naître la constitution la meilleure et des lois qui sont à l'avenant; autrement, cela n'arrive jamais.¹⁰⁴

Ainsi que Walter Burkert le fait remarquer, le mot συνήκοος est un ἄπαξ λεγόμενον qui correspond à la version attique du terme ὀμάκοος.¹⁰⁵ Selon Burkert, ce passage des *Lois* pourrait être une allusion à Pythagore, laissant entendre que l'idéal platonicien du philosophe-roi était accompli dans le cercle des Pythagoriciens.¹⁰⁶ En suivant Burkert, je considère que l'emploi de l'*hapax* συνήκοος ne peut pas être le fruit du hasard, mais qu'il témoigne en faveur de l'usage, déjà établi à l'époque de Platon, du terme ὀμάκοος et probablement, par extension, du vocabulaire apparenté (ὀμακοεῖον, ἀκούσματα), évoquant, dans

104 Pl. *Lg.* 711d–712a: Ὅταν ἔρωσ θεῖος τῶν σωφρόνων τε καὶ δικαίων ἐπιτηδευμάτων ἐγγένηται μεγάλας τισὶν δυναστείας, ἢ κατὰ μοναρχίαν δυναστευούσας ἢ κατὰ πλούτων ὑπεροχὰς διαφερούσας ἢ γενῶν, ἢ τὴν Νέστορος ἐάν ποτέ τις ἐπανενέγξη φύσιν, ὃν τῆ τοῦ λέγειν ῥώμη φασι πάντων διενεγκόντα ἀνθρώπων πλέον ἔτι ἐπὶ τῷ σωφρονεῖν διαφέρειν. Τοῦτ' οὖν ἐπὶ μὲν Τροίας, ὡς φασι, γέγονεν, ἐφ' ἡμῶν δὲ οὐδαμῶς, εἰ δ' οὖν γέγονεν ἢ καὶ γενήσεται τοιοῦτος ἢ νῦν ἡμῶν ἔστιν τις, μακαρίως μὲν αὐτὸς ζῆ, μακάριοι δὲ οἱ συνήκοοι τῶν ἐκ τοῦ σωφρονοῦντος στόματος ἰόντων λόγων. Ὡσαύτως δὲ καὶ συμπάσης δυνάμεως ὁ αὐτὸς περὶ λόγος, ὡς ὅταν εἰς ταῦτόν τῷ φρονεῖν τε καὶ σωφρονεῖν ἡ μεγίστη δύναμις ἐν ἀνθρώπῳ συμπέσῃ, τότε πολιτείας τῆς ἀρίστης καὶ νόμων τῶν τοιούτων φύεται γέनेσις, ἄλλως δὲ οὐ μὴ ποτε γένηται. Trad. L. Brisson–J.-F. Pradeau légèrement modifiée. On attirera d'emblée l'attention sur la notion de «nature» (φύσις). Ainsi que Macris 2003, 243, le note, cette notion marque le champ sémantique des dons naturels dans l'Antiquité grecque, étant, en quelque sorte, l'équivalent de la notion chrétienne de «charisma» (χάρισμα).

105 Burkert 1972, 84.

106 *Ibid.*

des sources postérieures, le caractère oral de l'enseignement pythagoricien. Il est ainsi fort probable qu'au travers de l'usage du mot *συνήκοος*, ce passage des *Lois* fasse allusion à Pythagore.¹⁰⁷

Par contre, il est impossible que Platon considère son idéal de philosophe-roi comme accompli par Pythagore, car, dans un célèbre passage du livre *X* de la *République*, ce dernier est situé à la deuxième position par rapport à la vérité ayant trait à la vertu, la première position revenant à Socrate, le maître de la dialectique, et la troisième à Homère.¹⁰⁸ En effet, le nom de Pythagore est cité parmi les noms de ceux qui sont capables de «définir quelles occupations sont en mesure de rendre les hommes meilleurs ou pires, dans la vie privée ou dans la vie publique».¹⁰⁹ Plus précisément, Platon loue le maître de Crotona parce qu'il a transmis une règle de conduite susceptible de guider l'existence humaine (ὁδὸν βίου) et a institué un mode de vie (τρόπον τοῦ βίου) qui fut suivi par un cercle de disciples dévoués, qu'on pourrait à bon droit qualifier de «bienheureux».¹¹⁰ Dans le prolongement de ces considérations, si Pythagore ne peut être envisagé comme accomplissant l'idéal du philosophe-roi, cela n'empêche pas qu'il soit la nature extraordinaire à laquelle se réfère Platon, c'est-à-dire l'esprit supérieur, qui, empli de tempérance, instruit des disciples que l'on peut qualifier de bienheureux car ils prêtent l'oreille à la parole inspirée du maître.

Cependant, une autre interprétation me paraît plus probante. À mon avis, le personnage charismatique dans lequel la réflexion (φρόνησις) rejoint la tempérance (σωφροσύνη) et grâce auquel naît la constitution la meilleure (ἀρίστη

107 Selon Macris 2003, 270–286, Pythagore peut être qualifié de «charismatique» dans l'acception proprement wéberienne du terme, qui tient compte de la relation de domination établie entre le chef et la communauté dont il devient le centre. Je pense que le texte de Platon, qui fait indirectement allusion à Pythagore, peut être lu à la lumière de cette approche.

108 Pl. *R.* X 599d–600b: Ὡ φίλε Ὅμηρε, εἴπερ μὴ τρίτος ἀπὸ τῆς ἀληθείας εἶ ἀρετῆς πέρι, [...] ἀλλὰ καὶ δευτέρος, καὶ οἷός τε ἦσθα γινώσκεις ποῖα ἐπιτηδεύματα βελτίους ἢ χείρους ἀνθρώπους ποιεῖ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, λέγε ἡμῖν τίς τῶν πόλεων διὰ σέ βέλτιον ᾤκησεν. [...] Ἀλλὰ δὴ εἰ μὴ δημοσίᾳ, ἰδίᾳ τισὶν ἡγεμῶν παιδείας αὐτὸς ζῶν λέγεται Ὅμηρος γενέσθαι, [...], ὡςπερ Πυθαγόρας [...];

109 Pl. *R.* X 599d; cf. *supra* n. 108. Trad. G. Leroux.

110 *Ibid.* 600a–b: Ἀλλὰ δὴ εἰ μὴ δημοσίᾳ, ἰδίᾳ τισὶν ἡγεμῶν παιδείας αὐτὸς ζῶν λέγεται Ὅμηρος γενέσθαι, οἱ ἐκείνων ἡγάπων ἐπὶ συνουσίᾳ καὶ τοῖς ὑστέροις ὁδὸν τινα παρέδοσαν βίου Ὅμηρικὴν, ὡςπερ Πυθαγόρας αὐτὸς τε διαφερόντως ἐπὶ τούτῳ ἡγαπήθη, καὶ οἱ ὑστεροὶ ἔτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου διαφανεῖς πη δοκοῦσιν εἶναι ἐν τοῖς ἄλλοις. Cf. Macris 2006, 74–82; Idem. 2006a, 302–304; Idem. 2009, 152–154. Les mots μακαρίως, μακάριοι ont une connotation religieuse, évoquant notamment l'ἄκουσμα sur les îles des Bienheureux (αἱ μακάρων νῆσοι); cf. *supra* n. 15.

πολιτεία), n'est autre que Socrate,¹¹¹ qui, dans la *République*, fait l'éloge de la tempérance (σωφροσύνη)¹¹² et du bonheur (εὐδαιμονία, μακαριότης) du philosophe,¹¹³ en posant les fondements de la constitution la meilleure. Comme Pythagore, Socrate s'abstint d'écrire et n'enseigna qu'oralement. Les συνήκοοι pourraient bien donc être ses disciples, qui écoutaient les « paroles sorties de cette bouche emplie de tempérance ». L'emploi du mot συνήκοος pourrait aussi servir à rapprocher la force du discours de Socrate non seulement de celle du discours de Nestor, qui est explicitement mentionné dans le texte, mais aussi de celle du discours de Pythagore, dont le nom n'est pas cité, *more pythagorico*. Autrement dit, conformément au dessein de la *République*, dans ce passage des *Lois*, Platon viserait à promouvoir l'idée selon laquelle Socrate intègre et dépasse tour à tour la sagesse homérique, située à la troisième position par rapport à la vérité ayant trait à la vertu et représentée ici par Nestor, et la sagesse pythagoricienne, située à la deuxième position et sous-entendue ici par l'utilisation du mot συνήκοος.

Quoi qu'il en soit, il serait difficile de nier que, dans ce passage faisant allusion aux discours sages d'un personnage charismatique cultivant la tempérance, le mot συνήκοος puisse relever du pythagorisme. Par ailleurs, en concluant, on observera que, par son étymologie même, le mot ἄκουσμα—de même d'ailleurs que les mots ὁμάκοος / συνήκοος et ὁμακοεῖον—, porte la trace d'une époque dans l'histoire du pythagorisme où l'oralité primait sur l'écriture. Or, si l'on accepte que Philolaos fut le premier Pythagoricien ayant systématiquement mis ses doctrines par écrit,¹¹⁴ il serait légitime de supposer que le terme ἄκουσμα remonte à une strate du pythagorisme antérieure à Philolaos.

C'est par cette hypothèse plausible qu'on terminera cette première partie relative aux ἀκούσματα, pour en venir à la question des σύμβολα, dont on ex-

111 Il ne serait pas superflu d'observer que la phrase des *Lois*, εἰ δ' οὖν γέγονεν ἢ καὶ γενήσεται τοιοῦτος ἢ νῦν ἡμῶν ἔστιν τις, évoque celle de la *République* se référant à Socrate ; cf. Pl. R. VI 496c : τὸ δ' ἡμέτερον οὐκ ἄξιον λέγειν, τὸ δαιμόνιον σημείον· ἢ γὰρ ποῦ τι ἀλλῶ ἢ οὐδενὶ τῶν ἔμπροσθεν γέγονεν. Cf. *infra* chap. 6 n. 84.

112 Pl. R. IV 430d–432a. Sur les vertus, cf. *infra* chap. 5.4.1.

113 Pl. R. VI 498b–c ; VII 519c ; VII 540b–c ; IX 580b sq. Cf. aussi *infra* chap. 6 nn. 16 et 17.

114 Je n'aborderai pas ici le problème de l'oralité dans le pythagorisme ancien. On peut toutefois noter que Philolaos est considéré comme le premier Pythagoricien à avoir rédigé un traité ; cf. Burkert 1972, 220 ; Huffman 1993, 8 et 12–15. *Contra* Zhmud 2012. Cependant, les sources qui nous sont parvenues ne suffisent pas pour étayer l'opinion de Zhmud. Les trois livres (*Sur l'éducation*, *Sur la politique* et *Sur la physique*) attribués à Pythagore par Diogène Laërce (VIII 6), le célèbre *tripartitum* (cf. D. L. VIII 85 ; Iamb. VP 199), sont des pseudépigraphes du III^e siècle ; cf. Theselff 1965, 170–172 ; Burkert 1972, 225 ; Huffman 1993, 14. Sur la lettre de Platon à Dion, cf. Burkert 1972, 224 n. 30. Sur les premiers écrits pythagoriciens, cf. aussi *supra* n. 12.

aminera tour à tour l'acception de «signe de reconnaissance» et celle d'«énoncé énigmatique».

1.3 Σύμβολα

L'emploi du terme σύμβολον pour désigner les formules contenant les doctrines pythagoriciennes remonte à Anaximandre de Milet (le Jeune), qui aurait rédigé une *Interprétation des symboles pythagoriciens* (Συμβόλων Πυθαγορείων Ἐξήγησις; c. 400 avant J.-C.).¹¹⁵ Dans son *Banquet* (422 avant J.-C.), Xénophon note qu'Anaximandre faisait partie de ceux qui trouvaient des sens cachés dans les poèmes homériques.¹¹⁶ Cette information pourrait servir à fortifier les arguments en faveur de l'hypothèse d'un lien entre l'interprétation allégorique des poètes et l'interprétation des symboles pythagoriciens. Selon Leonid Zhmud, Anaximandre aurait traité comme des symboles pythagoriciens des maximes orales provenant de sources variées.¹¹⁷ Pourtant, ainsi qu'il a déjà été remarqué, les parallèles trouvés dans des sources antérieures ou extérieures au pythagorisme témoignent plutôt de l'ancrage du pythagorisme dans la tradition.¹¹⁸ Par ailleurs, ainsi que Burkert l'observe, le fait que, déjà à la fin du V^e siècle, un traité complet est consacré aux symboles pythagoriciens, témoigne en faveur de la réputation de ces derniers, qui, à son tour, permet de supposer une ancienneté considérable.¹¹⁹ Quant à la fortune de l'œuvre d'Anaximandre, il est probable qu'elle ait servi de source à l'exposé d'Aristote,¹²⁰ qui aurait ainsi utilisé le terme σύμβολον pour désigner les maximes contenant le catéchisme pythagorien. Aussi, dans une citation tirée de l'ouvrage perdu du Stagirite *Sur les pythagoriciens* (Περὶ τῶν Πυθαγορείων), Porphyre utilise-t-il, à propos du mode d'ex-

115 Sud. s.v. Ἀναξίμανδρος = Anaximand. *Histor. FGrHist* 9 T 1 2 I 159 = VS 58 C 6 (I, 465): Ἀναξίμανδρος Ἀναξιμάνδρου Μιλήσιος ὁ νεώτερος ἱστορικὸς· γέγονε δὲ κατὰ τοὺς Ἀρταξέρξου χρόνους τοῦ μνήμονος κληθέντος [405–359]. ἔγραψε *Συμβόλων Πυθαγορείων Ἐξήγησιν*, οἷόν ἐστι τὸ «ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν», «μαχαίρα πῦρ μὴ σκαλεύειν», «ἀπὸ ὀλοκλήρου ἄρτου μὴ ἐσθιειν» κτλ. Cf. D.L. II 2: γέγονε δὲ καὶ ἄλλος Ἀναξίμανδρος ἱστορικὸς καὶ αὐτὸς Μιλήσιος τῇ Ἰάδι γεγραφώς.

116 X. *Smp.* III 6: [...] δῆλον γάρ, ἔφη ὁ Σωκράτης, ὅτι τὰς ὑπονοίας οὐκ ἐπίστανται. σὺ δὲ Στησιμβρότῳ καὶ Ἀναξιμάνδρῳ καὶ ἄλλοις πολλοῖς πολὺ δέδωκας ἀργύριον, ὥστε οὐδέν σε τῶν πολλοῦ ἀξίων λέληθε.

117 Zhmud 2012, 202 sq.

118 Cf. *supra* n. 80.

119 Burkert 1972, 166.

120 Zhmud 2012, 197, 199.

pression des préceptes pythagoriciens, l'adverbe συμβολικῶς, qui dérive précisément du mot σύμβολον.¹²¹

Un livre intitulé *Sur les symboles* (Περὶ συμβόλων) est, par ailleurs, attribué à Philochore d'Athènes (c. 340–263/2).¹²² Etant donné que Philochore aurait également rédigé un traité sur les femmes pythagoriciennes, intitulé *Collection d'héroïnes, ou de femmes pythagoriciennes* (Συναγωγή ἡρώιδων ἤτοι Πυθαγορείων γυναικῶν), Burkert suppose que son livre Περὶ συμβόλων concernait uniquement les symboles pythagoriciens.¹²³ Zhmud pense que cette hypothèse est plausible.¹²⁴ Cependant, en s'appuyant sur les témoignages d'Hésychius et des scholiastes de Pindare et d'Aristophane,¹²⁵ Peter Struck¹²⁶ suppose que l'ouvrage Περὶ συμβόλων traitait non seulement des symboles pythagoriciens mais aussi des symboles divinatoires. Μάντις et ἱεροσκοπός en 306 avant J.-C., Philochore aurait, en effet, été intéressé par des sujets religieux et aurait aussi écrit un traité *Sur la mantique* (Περὶ μαντικῆς) ainsi qu'un ouvrage *Sur les Mystères athéniens* (Περὶ Μυστηρίων τῶν Ἀθήνησι). Sous cet éclairage, il est fort probable que son livre Περὶ συμβόλων traitait des symboles en général, y compris les symboles divinatoires et les symboles dans les cultes à Mystères.

Androcyde le Pythagoricien, dont la datation est incertaine, aurait rédigé un ouvrage *Sur les symboles pythagoriciens* (Περὶ Πυθαγορικῶν Συμβόλων), qui, vu la fréquence avec laquelle il est mentionné dans les sources postérieures, aurait eu un impact considérable sur la tradition tardive.¹²⁷ La citation la plus ancienne provient du grammairien Tryphon (I^{er} siècle avant J.-C.), qui se réfère à Androcyde à propos des énigmes littéraires (αἰνίγματα).¹²⁸ Tryphon est ainsi la plus ancienne source qualifiant les symboles pythagoriciens d'énigmes.

121 Arist. *Fr.* 4–6 Ross = *Fr.* 194–196 Rose, notamment *Fr.* 6 Ross = *Fr.* 196 Rose = Porph. *VP* 41; cf. *supra* nn. 35, 52, 97. Le *Fr.* 7 Ross = *Fr.* 197 Rose, ne provient pas d'Aristote. Saint Jérôme attribua par erreur au Stagirite un texte que Porphyre distingue explicitement de la citation aristotélicienne, et qui remonte à Androcyde. Cf. Burkert 1972, 166 n. 4; Zhmud 2012, 171 n. 4.
122 Sud. s.v. Φιλόχορος = Philoch. *FGrHist* 328 T 1, 16.

123 Burkert 1972, 167 n. 6.

124 Zhmud 2012, 68 n. 29, 171 n.5

125 Hsch. s.v. ξύμβολος; Schol. Pi. *O.* 12, 7; Schol. Ar. *Av.* 721.

126 Struck 2004, 107–110.

127 Burkert 1972, 167; Macris 2002, 92 n. 62; Zhmud 2012, 171.

128 Trypho, *De tropis RhGr* III 193–195 Spengel, notamment 193–194: κατὰ μὲν ὅμοιον, οἶον Ἄνδροκύδης ὁ Πυθαγορικὸς ἔλεγε, ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν ἀντὶ τοῦ τὸ δίκαιον μὴ παραβαίνειν, γαμψώνυχας μὴ τρέφειν ἀντὶ τοῦ ἄρπαγας φεύγειν, μελάνουρον μὴ ἐσθίειν ἀντὶ τοῦ ψευδῆ λόγον μὴ προϊέσθαι. τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν τοῖς ἐσχάτοις μέρεσι μελαίνεται καὶ ἀμαροῦται. ἐπὶ χοίνικος μὴ καθίζειν, τουτέστι, μὴ ἐπαναπαύεσθαι τῇ ἐφημέρῳ τροφῇ, ἀλλὰ προεισφέρειν. μαχαίρα πῦρ μὴ σκαλεύειν, τουτέστι τὸν θυμούμενον λόγοις μὴ ἐρεθίζειν. καὶ τὸ Ἡσιόδειον «μηδ' ἀπὸ χυτροπόδων ἀνεπιπρέκτων ἀφελόντα ἔσθαι». τουτέστι μὴ ἀκρατῆ μηδὲ λίχρον εἶναι. Cf.

Les symboles faisaient, paraît-il, partie des biographies hellénistiques de Pythagore, ainsi que l'attestent les fragments d'Hermippe de Smyrne.¹²⁹ Durant la première moitié du I^{er} siècle après J.-C., Alexandre Polyhistor aurait écrit un ouvrage *Sur les symboles pythagoriciens* (Περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων),¹³⁰ dont le fragment conservé ne contient malheureusement pas de préceptes pythagoriciens. On en trouve toutefois dans les *Mémoires pythagoriciennes*, qui incorporent des informations puisées dans l'œuvre d'Aristote.¹³¹ Plutarque, Lucien et Élien se réfèrent aussi aux symboles pythagoriciens.¹³² Ceux-ci tiennent une place particulièrement importante dans les *Vies* de Diogène Laërce, Porphyre et Jamblique.¹³³ Des commentateurs tardifs, des auteurs chrétiens et des philosophes néoplatoniciens y font également référence.¹³⁴ On mentionnera notamment le néoplatonicien Hiéroclès, qui en cite une cinquantaine dans son commentaire des *Vers dorés*.¹³⁵ L'intérêt porté aux symboles pythagoriciens demeura vif à Byzance, dans la tradition arabe et à la Renaissance.¹³⁶

aussi Plu. *De educ. puer.* 17, 12d–e; Demetr. *Byz. ap. Ath.* 10, 452d–e; D.L. VIII 17 sq.; Porph. *VP* 42; Iamb. *VP* 145; Hippol. *Haer.* VI 26–27. Sur Androcyde, on consultera Centrone 1989.

129 Hermipp. *Hist. Fr.* 22 Wehrli = J. Ap. I 22 (163): αὐτοῦ (sc. Πυθαγόρου) μὲν οὖν οὐδὲν ὁμολογεῖται σύγγραμμα, πολλοὶ δὲ τὰ περὶ αὐτὸν ιστορήκασιν, καὶ τούτων ἐπισημοτάτος ἐστὶν Ἑρμιππος, ἀνὴρ περὶ πᾶσαν ἱστορίαν ἐπιμελής. λέγει τοίνυν ἐν τῷ πρώτῳ τῶν περὶ Πυθαγόρου βιβλίων, ὅτι Πυθαγόρας, ἐνὸς αὐτοῦ τῶν συνοουσιαστῶν τελευτήσαντος τοῦνομα Καλλιφώντος τὸ γένος Κροτωνιάτου, τὴν ἐκείνου ψυχὴν ἔλεγε συνδιατρίβειν αὐτῷ καὶ νύκτωρ καὶ καθ' ἡμέραν· καὶ ὅτι παρεκελεύετο μὴ διέρχεσθαι τόπον, ἐφ' ὃν ἂν ὄνος ὀκλάσῃ, καὶ διψίων ὑδάτων ἀπέχεσθαι καὶ πάσης ἀπέχειν βλασφημίας. εἶτα προστίθησιν ταῦτα καὶ τάδε· «ταῦτα δὲ ἔπραττεν καὶ ἔλεγε τὰς Ἰουδαίων καὶ Θρακῶν δόξας μμούμενος καὶ μεταφέρων εἰς ἑαυτὸν.» λέγεται γὰρ ὡς ἀληθῶς ὁ ἀνὴρ ἐκεῖνος πολλὰ τῶν παρὰ Ἰουδαίους νομίμων εἰς τὴν αὐτοῦ μετενεγκεῖν φιλοσοφίαν. Idem *Fr.* 22 Wehrli = D.L. VIII 10: ἀπείχοντο δὲ (sc. οἱ Πυθαγόρειοι) καὶ σοροῦ κυπαρισσίνης διὰ τὸ τὸ τοῦ Διὸς σκῆπτρον ἐντεῦθεν πεποιτῆσθαι, ὡς φησὶν Ἑρμιππος ἐν δευτέρῳ περὶ Πυθαγόρου. Ces fragments rapportent des interdits et des abstinences du troisième groupe mais sans les qualifier de σύμβολα.

130 Alex. Polyh. *FGrHist* 273 F 94.

131 Arist. *Fr.* 5 Ross = *Fr.* 195 Rose = D. L. VIII 33–36.

132 Plu. *Quaest. Conv.* VIII 7, 727 A; *De Isid.* 354 E; *De lib. educ.* 12D–F; *Num.* 14; *Luc. Gall.* 4; *VH* 2, 28; *Vit. Auct.* 3–6; *Ael. VH* IV, 17. Cf. aussi Zhmud 2012, 171.

133 D.L. VIII 17–18; 34–35; Porph. *VP* 37, 41–45; Iamb. *VP* 103–105. Jamblique aurait traité de symboles dans le *Protreptique* (104, 26 sq.) et rédigé un ouvrage *Περὶ συμβόλων*; cf. Iamb. *VP* 186; *Protr.* 112, 2; Iamb. *Fr.* 24 Dillon.

134 Clem. Al. *Strom.* V 5, 27–30; Hippol. *Haer.* VI 27; Hieron. *Adv. Ruf.* III 39 sq.; Stob. III 1, 199; Procl. *in Ti.* I 30, 4 sq.; *ibid.* II 246, 7 Diehl; Dam. *in Parm.* 93, 20 Ruelle; Simp. *in Epict.* 134, 50; Phlp. *in de An.* 116, 31 sq.; *in Ph.* 610, 19. Cf. Huffmeier 2004, 9 sq.; Zhmud 2012, 172. Sur les sentences de Sextus, cf. Chadwick 1959; Wilson 2012.

135 Hiéroclès fait état de συμβολικά παραγγέλματα (*in CA* XXVI, 12) et de συμβολικαὶ νοθετήσεις (*in CA* XXVI, 14).

1.3.1 Signes de reconnaissance

Issu du verbe συμβάλλω, « mettre ensemble, joindre, unifier », le mot σύμβολον désigne une chose coupée en deux parties, dont l'emboîtement restaure l'unité perdue.¹³⁷ Cette signification est la plus ancienne et la plus répandue dans la littérature.¹³⁸ Elle nous est notamment connue par le *Banquet* de Platon,¹³⁹ où chacun des deux moitiés de l'androgynie est appelé ἀνθρώπου σύμβολον. En l'occurrence, il s'agit d'un usage particulier propre à l'imaginaire platonicien. Toutefois, ainsi que Peter Struck l'observe, dans ce passage, le symbole possède déjà ses traits principaux : il est caractérisé par un manque qui appelle à être comblé ; il désigne quelque chose qui n'est pas entier, mais qui est toutefois potentiellement une unité.¹⁴⁰ Il est dès lors clair que le symbole acquiert du sens lorsqu'une unité est rompue en deux, cette rupture appelant désormais à être réparée.

Dans le prolongement de cette idée, le σύμβολον est un objet (un ostracon, un morceau de bois, de tissu etc.) délibérément coupé en deux morceaux, dont la réunion permet aux porteurs de se reconnaître ou de vérifier un accord passé. Il remplit ainsi la fonction de signe de reconnaissance entre amis par hospitalité¹⁴¹ ou entre enfants exposés et leur parents,¹⁴² qui leur attachaient au cou des signes afin d'éventuellement les reconnaître plus tard. Par extension, le σύμβολον peut être un ticket attestant un remboursement ou une opération commerciale,¹⁴³ usage qui génère les adjectifs εὐξύμβολος (celui avec qui on peut facilement faire commerce) et δυσσύμβολος (celui avec qui on fait difficilement commerce).¹⁴⁴ Par exemple, à Athènes, en entrant dans le tribunal, les juges

136 Sur Byzance, cf. Sud. s.v. σύμβολα. Sur le Moyen Âge et la Renaissance, cf. Huffmeier, 21 sq., 33 sq. ; Celenza 2001. Sur la réception arabe du pythagorisme en général, cf. O'Meara 2006, 230–231 ; Kingsley 2010, 429 sq. ; Izdebska 2013. Pour une vue d'ensemble sur la continuité de la tradition depuis l'époque hellénistique jusqu'à la Renaissance, cf. aussi Zhmud 2012, 171–172.

137 Struck 2004, 78 sq. ; Müri 1976, 13–14.

138 Decharneux et Nefontaine 2006.

139 Pl. *Smp.* 191d : Ἐκαστος οὖν ἡμῶν ἐστὶν ἀνθρώπου σύμβολον, ἅτε τετμημένος ὡσπερ αἱ ψῆτται, ἐξ ἑνὸς δύο. Ζητεῖ δὴ αἰεὶ τὸ αὐτοῦ ἕκαστος σύμβολον.

140 Struck 2004, 79.

141 *H. Hom. Merc.* 527 ; *E. Med.* 613 ; *D. Ep. II* 24, 6. Cf. aussi Struck 2004, 79 ; Muri 1976, 2–9.

142 Cf. aussi Decharneux et Nefontaine 2006, 18.

143 *Hdt. VI* 86 ; *Lys. 19*, 25–26 ; *Pl. R. II* 371b ; *Arist. Pol. Γ* 3, 1275 a 10 et *Γ* 11, 1280 a 37. Cf. aussi Struck 2004, 79.

144 Εὐξύμβολος : *A. Supp.* 701 ; *X. Mem. II* 6, 5. Δυσσύμβολος : *Pl. R. VI* 486 b ; [*Pl.*] *Ep. XIII* 362 d ; *X. Mem. II* 6, 3. Cf. aussi Struck 2004, 79.

recevaient un σύμβολον, qu'ils restituaient contre paiement.¹⁴⁵ Le symbole peut aussi sceller un accord diplomatique.¹⁴⁶ Mais, avant tout, il permet de se reconnaître et d'avoir accès à un groupe.¹⁴⁷ Ainsi, chez Euripide,¹⁴⁸ le σύμβολον est un objet qui atteste la vraie identité du porteur. Dans le même cadre, il désigne le mot d'ordre et, dans un contexte langagier, le mot de passe d'un soldat¹⁴⁹ ou encore le mot de passe (σύνθημα ou encore ἐπιφθῆ) dans les cultes à Mystères¹⁵⁰

145 Decharneux–Nefontaine 2006, 18.

146 Arist. *Pol.* Γ 11, 1280 a 39; *Ath. Pol.* LIX 6; And. 4, 18; D. 7, 9; *Idid.* 12; *Ibid* 13; D. 15, 4; 21, 173; X. *Cyr.* VI 1, 46; Lys. 19, 25. Sur une inscription provenant de l'Acropole d'Athènes, cf. Hicks et Hill 1901, 111.9; Struck 2004, 80.

147 Ar. *Nu.* 1214; *Pl.* 278; *Thphr. Char.* VI 4. Cf. Struck 2004, 80–81.

148 E. *El.* 577; *Hel.* 291; *Ion* 1386.

149 E. *Or.* 1130; *Rh.* 573. Mot d'ordre: A. *Ag.* 8 et 315–316. Sur ces vers, on consultera le commentaire de Struck 2004, 80–81. Sur des objets en terre cuite servant de signes de reconnaissance dans un contexte militaire, cf. Kroll et Mitchel 1980.

150 Boyance 1937, 51 sq.; Burkert 1972, 176; Struck 2004, 104 sq. Dans les cultes à Mystères, les σύμβολα servent des signes de reconnaissance parmi les initiés ou entre les initiés et les dieux. Par exemple, le σύμβολον ou σύνθημα d'Éleusis, tel qu'il nous est transmis par Clément d'Alexandrie, résume les étapes de l'initiation d'une manière telle qu'il ne révèle quasi rien aux non-initiés; cf. Clem. Al. *Protr.* 21, 2: Ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος (ἐγγευσάμενος) ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην. Cf. aussi Arnob. *Adv. Gent.* V, 26: *Jejunavi atque ebibi cyceonem; ex cista sumpsi et in calathum (r)emisi; accepi rursus, in cistulam transtuli.* On consultera notamment Foucart 1992, 376; Delatte 1955, 5–8; Burkert 1983, 269–273; Idem 2003, 90–91. Les σύμβολα pouvaient également être des objets ayant un lien spécial avec un dieu spécifique; cf. Musae. *VS* 2 B 23 (I, 19–20) = *OF* 31:

Φάνητα εἰς Διόνυσος σύμβολα
 υρα θεὸς διὰ κόλπου
 ν ἔπιον ὄνος βουκόλος
 γίας σύνθημα. ἄνω κάτω τοῖς
 καὶ ὅ σοι ἐδόθη ἀνηλώσαι
 εἰς τὸν κάλαθον ἐμβαλῖν
 κῶνος ῥόμβος ἀστράγαλοι
 ἠ ἔσοπτρος.

Sur ce fragment, cf. Hordern 2000. Comparer aussi *OF* 34 = Clem. Al. *Protr.* 17, 2–18, 1: τὰ γὰρ Διονύσου μυστήρια τέλεον ἀπάνθρωπα. ὃν εἰσέτι παῖδα ὄντα ἐνόπλι κινήσει περιχορευόντων Κουρήτων, δόλω δὲ ὑποδύντων Τιτάνων, ἀπατήσαντες παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν, οὗτοι δὲ οἱ Τιτάνες διέσπασαν ἔτι νηπίαχον ὄντα, ὡς ὁ τῆς τελετῆς ποιητῆς Ὁ. Φησιν ὁ Θράκιος

κῶνος καὶ ῥόμβος καὶ παίγνια καμπεσίγνια,

μῆλα τε χρύσεια κατὰ παρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων.

καὶ τῆσδε ὑμῖν τῆς τελετῆς τὰ ἀχρεῖα σύμβολα οὐκ ἀχρεῖον εἰς κατάγνωσιν παραθέσθαι. ἀστράγαλος, σφαῖρα, στρόβιλος, μῆλα, ῥόμβος, ἔσοπτρον, πόκος.

Cf. aussi Riedweg 1987, 82 sq.; Turcan 2003, 27 sq.; Calame 2006, 27 sq.

et dans l'orphisme,¹⁵¹ qui représente, ainsi que Burkert¹⁵² le note, « un cas spécial à l'intérieur de l'ensemble des Mystères anciens » : telles les deux parties d'un objet fracturé en deux, une phrase est dite et répétée, ou complétée, en permettant de se reconnaître, pour sceller ainsi une appartenance.

Les sources nous autorisent à croire que, dès l'époque archaïque, les σύμβολα pythagoriciens remplissaient la fonction de signes de reconnaissances parmi les membres de la confrérie, ce qui correspond au plus ancien usage du mot σύμβολον. La forme « question-réponse » rendrait le premier et le deuxième groupe de symboles particulièrement aptes à cette fonction. Pour ce qui concerne le troisième groupe, on peut imaginer que certains comportements et attitudes permettraient de s'identifier comme Pythagoricien en présence d'étrangers. Ainsi selon Aristoxène de Tarente (c. 340 avant J.-C.), Pythagore reconnaissait-il directement comme ami celui qui connaissait les σύμβολα.¹⁵³

151 On consultera notamment Struck 2004, 105–106. Les textes des lamelles découvertes dans des sépultures d'adeptes d'Orphée fournissent un bon exemple de σύμβολα langagiers ; cf. Graf–Johnston 2007 ; Bernabé et Jiménez San Cristobal 2008. Une tablette de la deuxième moitié du IV^e siècle provenant de Pherai, porte l'inscription suivante :

Σύμβολα. Ἄν(δ)ρικε-
 παιδόθυρσον – Ἄνδικεπαι-
 [ι]δόθυρσον. Βριμῶ – Βριμῶ. εἴσιθ(ι)
 ἱερὸν λειμῶνα. ἄποινος
 γὰρ ὁ μύστης.

L'initié prononce les mots ἀνδρικεπαιδόθυρσον et βριμῶ, qui sont les σύμβολα, et le prêtre ou la divinité elle-même les répète. La prononciation (*signum*) et la répétition des énoncés (*responsum*) fonctionnent ainsi telles les deux parties d'un objet cassé en deux, qui se réunissent. Sur le couple *signum*–*responsum* dans le contexte d'un dialogue rituel, cf. Firm. Mat. Err. 18 ; Hordern 2000, 139. Sur la tablette orphique, cf. Chrysostomou 1998, 210–220 ; Bernabé OF 493 (= L 13) ; Graf–Johnston 2007, 38 n° 27 ; Bernabé et Jiménez San Cristobal 2008, 266 L13. Le mot σύμβολον apparaît également sur une tablette provenant de Entella (IV^e siècle) ; cf. *Ibid* 248–250 L2, 19. **152** Burkert 2003, 52.

153 Aristox. Fr. 43. 10 Wehrli : (Πυθαγόρας) εἴ τινα πύθοιτο τῶν συμβόλων αὐτοῦ κεκοινωνηκότα, εὐθύς τε προσηταιρίζετο καὶ φίλον κατεσκεύαζεν. Cf. aussi Burkert 1972, 176. Il paraît donc que le symbole pythagoricien établissait une certaine forme de familiarité, de même que les symboles des cultes à Mystères. À propos de cette thématique, on se souviendra que, dans la *Lettre VII* de Platon, la camaraderie des Mystères est qualifiée de « parenté des âmes et des corps » ; cf. Pl. Ep. VII. 334 b : συγγένεια ψυχῶν καὶ σωματῶν. Dans le dialogue pseudo-platonicien *Axiochos*, on console un mourant en le qualifiant de γεννήτης θεῶν et ce, dans un contexte éleusinien ; cf. Pl. Ax. 371 d–e : πῶς οὖν οὐ σοὶ πρώτῳ μέτεστι τῆς τιμῆς, ὄντι γεννήτη τῶν θεῶν ; καὶ τοὺς περὶ Ἡρακλέα τε καὶ Διόνυσον κατιόντας εἰς Ἄιδου πρότερον λόγος ἐνάδα μνηθῆναι, καὶ τὸ θάρσος τῆς ἐκεῖσε πορείας παρὰ τῆς Ἐλευσινίας ἐνάσασθαί. Selon Aristoxène, Eraminondas appelait le Pythagoricien Lysis « son père » ; Cf. Aristox. Fr. 18 Wehrli = Iamb. VP 250 = VS 46, 1 (I, 420) : καὶ πατέρα τὸν Λύσιν ἐκάλεσεν. Cf. aussi D.L. X 11 ; Nep. Epam. 2, 2 ; Plu.

Jamblique atteste aussi qu'en présence d'étrangers, les Pythagoriciens communiquaient par des symboles.¹⁵⁴ À ce témoignage, il associe ce qui semble être une vieille histoire pythagoricienne : un voyageur Pythagoricien serait tombé gravement malade dans une auberge et se serait trouvé dépourvu de ressources. L'aubergiste aurait alors rempli ses devoirs d'hospitalité, en lui prêtant assistance et argent. Au moment de mourir, le Pythagoricien aurait tracé sur une tablette un σύμβολον, en demandant à l'aubergiste de l'accrocher à l'extérieur de l'auberge, car, de cette manière, quelqu'un viendrait rembourser sa dette. Nullement convaincu, l'aubergiste aurait néanmoins suivi ce conseil. Après une longue période, un Pythagoricien de passage aurait reconnu le σύμβολον et, s'arrêtant pour s'enquérir du sens de sa présence en ce lieu, aurait rendu à l'aubergiste une somme d'argent supérieure aux frais engagés.¹⁵⁵

Le texte ne révèle rien de l'identité du symbole qui aurait valu à l'aubergiste sa récompense. Cependant, sur base du témoignage de Lucien, qui atteste que le pentagramme jouait le rôle de signe de reconnaissance parmi les Pythagoriciens en symbolisant la santé,¹⁵⁶ on a avancé l'hypothèse que le symbole dont il est question ici est le pentacle. Mais le symbole en question pourrait aussi être la *tétractys* représentée sous la forme d'un triangle équilatéral, car, un peu plus loin, Lucien ajoute que celle-ci était surnommée « principe de santé » (ὕγιείας ἀρχή), en se rapportant, en cette matière, à Philolaos.¹⁵⁷ Quoi qu'il en soit, l'histoire transmise par Jamblique illustre l'importance des σύμβολα comme signes de reconnaissance parmi les Pythagoriciens. Elle montre aussi que les symboles langagiers n'étaient pas la seule sorte de σύμβολα. Des formes géométriques, tels le pentacle et la représentation imagée de la *tétractys*, constituaient aussi des σύμβολα. Ainsi qu'il a été noté ci-dessus, des comportements ou des attitudes précis, tels ceux prescrits par les préceptes de la troisième série, pouvaient également servir de signes de reconnaissance. Mais, qu'il soit d'ordre

De gen. 13, 583 c. Sur le rapport avec le lien de parenté établi entre le maître et son élève dans le serment hippocratique, on se référera à Edelstein 1943, 34 sq. ; Burkert 1972, 179.

154 *Iamb. VP* 227 : ἐπὶ δὲ τῶν θυραίων καὶ ὡς εἰπεῖν βεβήλων, εἰ καὶ ποτε τύχοι, διὰ συμβόλων ἀλλήλοισι οἱ ἄνδρες ἤνιπτοντο.

155 *Ibid.* 237–238.

156 *Luc. Laps.* 5 : Ὁ μὲν γε θεσπέσιος Πυθαγόρας [...] οὔτε τὸ χαίρειν οὔτε τὸ εὖ πράττειν προὔγραφεν [...], ἀλλ' ἀπὸ τοῦ ὑγιαίνειν ἀρχεσθαι ἐκέλευεν. [...] καὶ τό γε τριπλοῦν αὐτοῖς τρίγωνον τὸ δι' ἀλλήλων τὸ πεντάγραμμον, ᾧ συμβόλω πρὸς τοὺς ὁμοδόξους ἐχρῶντο, ὑγίεια πρὸς αὐτῶν ὀνομάζεται.

157 *Philol. VS* 44 A 11 (I, 400) = *Luc. Laps.* 5 : εἰσὶ δὲ οἱ καὶ τὴν τετρακτὸν τὸν μέγιστον ὄρκον αὐτῶν, ἦν τὸν ἐντελεῖ αὐτοῖς ἀριθμὸν ἀποτελεῖν οἷον τὸν δέκα, ὑγιείας ἀρχὴν ἐκάλεσαν ὡς καὶ Φιλόλαος ἐστὶ. Cf. Burkert 1972, 263. Huffman 1993, 355–356, considère que l'authenticité de ce *testimonium* est probable mais incertaine. Cf. aussi *infra* chap. 2.4 et notamment n. 236.

langagier ou pas, le symbole marque, de même que l'anecdote citée ci-dessus le montre, l'identité d'une manière exclusive, qui n'est pas ouverte à tous, mais seulement à un petit nombre.

1.3.2 Énigmes

À un moment donné, un glissement de la première acception du mot σύμβολον, celle de signe de reconnaissance, à une deuxième acception, celle d'énigme, s'opéra. Le moment précis de ce glissement est incertain et fait l'objet d'un débat ouvert. Marcel Detienne considère que le passage du premier sens, celui de signe de reconnaissance, au sens second, celui du rapport entre la chose dite et une autre signifiée et sous-entendue, s'effectua vers le V^e ou encore vers le IV^e siècle, et qu'il fut associé au passage du μῦθος au λόγος, qui entraîna la volonté de rationaliser le contenu des préceptes pythagoriciens «devenus intelligibles pour une pensée rationnelle où ils faisaient figure d'archaïsmes». ¹⁵⁸ Cependant, la validité de l'idée du passage du mythe au *logos* et, en conséquence, de la théorie selon laquelle la démarche allégorique répondrait au besoin de «rationaliser» les mythes, sont de plus en plus mises en question par les chercheurs. ¹⁵⁹

En soulignant que la qualification des symboles pythagoriciens d' «énigmes» n'est pas antérieure à Androcyde, Walter Burkert ¹⁶⁰ et Leonid Zhmud ¹⁶¹ soutiennent la thèse selon laquelle Anaximandre aurait été le premier à donner aux maximes un sens allégorique. Leur argument repose sur le titre du livre d'Anaximandre, Συμβόλων Πυθαγορείων Ἐξήγησις, qui fournit le témoignage le plus ancien relativement à l'exégèse (ἐξήγησις) des symboles pythagoriciens. Burkert pense, par ailleurs, que les premières tentatives d'interpréter allégoriquement les symboles pythagoriciens auraient probablement coïncidé avec les débuts de l'exégèse allégorique d'Homère et d'Hésiode, également pratiquée par Anaximandre. Zhmud avance, quant à lui, l'hypothèse qu'Anaximandre aurait notamment eu en tête les symboles des cultes à Mystères lorsqu'il attribuait un sens sous-entendu aux symboles pythagoriciens.

158 Detienne 1962, 77.

159 Cf. aussi *infra* chap. 2.3.1; chap. 3.2.1. Sur le mythe, on consultera les travaux de Lambros Couloubaritis cités dans la bibliographie; cf. notamment Couloubaritis 2003, 57–70. Pour un aperçu, cf. aussi Klimis 2008, 38 sq. Le premier à critiquer la théorie du «miracle grec» fut Francis Macdonald Cornford dans son ouvrage *From Religion to Philosophy* paru en 1912; cf. Cornford 1991.

160 Burkert 1972, 174.

161 Zhmud 2012, 196.

On remarquera tout d'abord qu'il n'est pas impossible que d'autres écrits, dont nous avons perdu la trace, aient traité du sens caché des symboles pythagoriciens avant Anaximandre. À son époque, l'interprétation allégorique, qui remonte au moins à Théagène de Rhégium, constituait une pratique déjà développée, digne de l'attention de Xénophon et de la critique de Socrate.¹⁶² Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, Marcel Detienne¹⁶³ et Robert Lamberton¹⁶⁴ ont montré avec vraisemblance que l'exégèse allégorique d'Homère et d'Hésiode remonte au pythagorisme primitif. De fait, ainsi que nous l'avons vu, il est fort probable que certaines maximes, dont celle mentionnant l'harmonie des Sirènes, avaient dès l'origine un sens sous-entendu. À propos de cette thématique, on évoquera notamment l'hypothèse judicieuse de Christoph Riedweg suivant laquelle la plupart des formules du type τί ἐστὶ relèveraient d'une interprétation allégorique de la littérature orphique.¹⁶⁵ Le fait que la source la plus ancienne, c'est-à-dire Anaximandre, présente les σύμβολα pythagoriciens comme ayant besoin d'une interprétation semblerait témoigner en faveur de cette supposition.¹⁶⁶

En outre, l'hypothèse selon laquelle Anaximandre aurait été le premier à attribuer aux préceptes pythagoriciens une signification allégorique, néglige les raisons religieuses (rapport avec divers cultes) et socio-politiques (fonction de protection et dimension associative du secret), qui, dès le VI^e siècle, auraient incité les Pythagoriciens à élaborer un langage secret, où la chose dite signifierait une autre chose non dite et sous-entendue.¹⁶⁷ La formulation par énigmes étant traditionnelle et fort ancienne,¹⁶⁸ rien n'empêchait les premiers Pythagoriciens de l'utiliser pour servir cette fin. On se souviendra que les énigmes servaient surtout à la formulation des oracles.¹⁶⁹ Or, vu l'importance d'Apollon, dieu de la divination et divinité tutélaire présidant aux manifestations oraculaires delphiques, dans le pythagorisme ancien,¹⁷⁰ il n'est pas impossible que les

162 Sur les débuts de l'exégèse allégorique, cf. *infra* chap. 2.3.1.

163 Detienne 1962. Cf. *infra* chap. 2.3.1.

164 Lamberton 1986. Cf. *infra* chap. 2.3.1.

165 Cf. aussi *supra* n. 59.

166 Cf. aussi Struck 2004, 98. Sur le rôle de l'interprétation allégorique dans les Mystères, on consultera Burkert 2003, 74–84.

167 Brisson 1987, 96–98; Struck 2004, 101.

168 Struck 2004, *passim*; Brisson 1987, 94–95; Brisson–Segonds 2011, XLVI–XLVII.

169 Sur les oracles de la Pythie comme énigmes à résoudre, cf. Hdt. I 55; I 91; VII 140; A. Ag. 1112, 1183; Ar. *Eq.* 196; E. *Med.* 665–681; *Ion* 533; *Supp.* 138; Pl. *Tim.* 72b; *Ap.* 21b, 27a, 27d; *Chrm.* 164a–165a; *Smp.* 192d; Ovid. *Met.* I 348–383. Sur le rapport entre énigme et oracle, cf. Pucci 1996; Struck 2005, 160–164; Johnston 2008, 51–56. Cf. aussi *supra* n. 81.

170 Cf. l'appendice.

Pythagoriciens aient délibérément voulu imiter l'obscurité du style oraculaire. On pourrait trouver un parallèle chez Héraclite, qui, dans un fameux fragment, se réfère à la parole oblique d'Apollon,¹⁷¹ peut-être pour justifier son propre style obscur.¹⁷² Les attaches du pythagorisme avec divers cultes, soulignées notamment par Burkert, suffiraient, par ailleurs, à expliquer le caractère énigmatique que l'on attribuait aux symboles pythagoriciens comme à ceux des Mystères. S'il n'est pas impossible que les symboles pythagoriciens aient emprunté leur caractère énigmatique aux symboles des Mystères, l'inverse est encore plus plausible, étant donné que le sens caché de ces derniers est moins bien attesté que celui des symboles pythagoriciens, ce qui mettrait d'office à mal la conjecture de Zhmud citée ci-dessus. Il n'est donc pas inconcevable que l'allégorèse pythagoricienne ait fourni le cadre de référence pour l'interprétation allégorique appliquée aux Mystères. Enfin, on ajoutera qu'Aristote nous informe que les Pythagoriciens identifiaient divers nombres avec des concepts abstraits tels la justice (δικαιοσύνη), le mariage (γάμος) ou le moment propice (καιρός).¹⁷³ Si les Pythagoriciens attribuaient une valeur cachée, «symbolique», à tel ou tel nombre, il serait malaisé de nier qu'ils auraient pu faire de même avec leurs préceptes.

Il est ainsi fort probable que certains symboles pythagoriciens aient, dès l'origine, véhiculé un sens sous-entendu, relevant, plus précisément d'une interprétation allégorique de l'épopée ou de la littérature orphique. Leur caractère énigmatique et obscur les rapprocherait tant des symboles divinatoires¹⁷⁴ que des symboles des cultes à Mystères. Le σύμβολον comme rencontre ou présage prophétique est considéré comme provenant des dieux (θεόθεν), ainsi que l'indiquent clairement quelques vers de Pindare.¹⁷⁵ Il s'ensuit que seul celui qui

171 Heraclit. VS 22 B 93 (I, 172) = Plu. *De Pyth. Or.* 21, 404 e: ὁ ἀναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

172 Schofield 1983, 210. Sur le style obscur d'Héraclite et ses liens avec l'allégorie et le symbolisme, cf. Pépin 1958, 96.

173 Arist. *Metaph.* A 4, 985 b 29–31: ὁ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ τε καὶ νοῦς ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως; A 8, 990 a 23–25: ὅταν γὰρ ἐν τῷ μὲν τῷ μέρει δόξα καὶ καιρὸς αὐτοῖς ἦ, μικρὸν δὲ ἄνωθεν ἢ κάτωθεν ἀδικία καὶ κρίσις ἢ μῖξις, ἀπόδειξιν δὲ λέγωσιν ὅτι τούτων μὲν ἕκαστον ἀριθμὸς ἐστί; M 4, 1078 b 22–23: οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περὶ τινῶν ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνήπτον, οἷον τί ἐστί καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος. Cf. aussi Arist. *Fr.* 13 Ross = *Fr.* 203 Rose = Alex. *Aphr. in Metaph.* 38, 8 sq. Hayduck.

174 Sur les symboles divinatoires, cf. Struck 2004, 90 sq.

175 Pi. *O.* 12, 7–9:

σύμβολον δ' οὐ πῶ τις ἐπιχθονίων

connaît le langage des dieux peut le déchiffrer. Ainsi les symboles divinatoires fonctionnent-ils comme des énigmes qui nécessitent d'être interprétées.¹⁷⁶ Cependant, dans ce cas, il s'agit de présages ou de rencontres ayant une valeur prophétique et non pas d'énoncés énigmatiques. Quant aux symboles des cultes à Mystères, leur rapprochement avec les symboles pythagoriciens est plus étroit, mais, ainsi qu'il a été noté ci-dessus, leur signification allégorique est moins bien attestée que celle des symboles pythagoriciens. Cela étant, il me semble que c'est à juste titre que, dans son étude sur l'histoire du symbolisme littéraire dans l'Antiquité, Peter Struck accentue l'importance du pythagorisme, en avançant l'idée que le symbole fut associé au champ sémantique de l'énigme du fait que certains signes de reconnaissance pythagoriciens furent des énigmes formulant des enseignements du Maître selon un mode oraculaire.¹⁷⁷

1.4 Conclusion

Dans le prolongement des idées qui précèdent, on peut considérer la maxime selon laquelle l'oracle de Delphes est « la *tétractys*, c'est-à-dire l'harmonie, dans laquelle sont les Sirènes » comme une formule datant du pythagorisme ancien et déjà qualifiée chez Aristote de ἀκούσμα et de σύμβολον. Elle aurait été transmise surtout oralement, remplissant la fonction de signe de reconnaissance parmi les Pythagoriciens et véhiculant, en même temps, un sens sous-entendu et secret, opaque pour le plus grand nombre, à l'instar des oracles d'Apollon. Ce sens aussi obscur que polyvalent sera au centre de mon attention par la suite.

Dans le chapitre qui suit, je proposerai une nouvelle interprétation pour ce précepte, qui est, sans doute, le plus énigmatique de l'ensemble des σύμβολα (se distinguant non seulement de son obscurité mais aussi de sa structure particulière), et celui qui devait avoir la postérité la plus fabuleuse au travers de la fameuse doctrine dite de l'« harmonie des Sphères ».¹⁷⁸ À cet effet, mon intérêt se centrera sur la mystérieuse « harmonie des Sirènes », autour de laquelle pivote

πιστὸν ἀμφὶ πράξιος ἐσσομένας εὗρεν θεόθεν,

τῶν δὲ μελλόντων τετύφλωνται φραδαί. Cf. Struck 2004, 93

176 Par contre, dans le cas du tirage au sort, le σύμβολον possède une signification claire, dépourvue de nuance : par exemple, cailloux blanc pour « oui », cailloux noir pour « non ». Selon Sarah Iles Johnston 2008, 52 sq., la formulation des oracles et le tirage au sort correspondent à deux types distincts de divination : « divination discursive » et « divination binaire ». La première est associée à l'expression énigmatique, tandis que la seconde sert à délimiter l'ambiguïté du langage divin.

177 Struck 2004, 102 sq.

178 Sur la légitimité de cette expression, on renverra à l'introduction.

l'interprétation de l'ἄκουσμα, et qui évoque d'emblée le chant des Sirènes dans l'*Odyssee*.

2 L'harmonie des Sirènes: d'Homère au pythagorisme ancien

Trois mille ans ont passé sur la cendre d'Homère;
Et depuis trois mille ans Homère respecté
Est jeune encore de gloire et d'immortalité.
(Marie-Joseph Blaise de Chénier, *Épître à Voltaire*)

2.1 Introduction

Ainsi qu'il a été noté plus haut, l'ἄκουσμα « Qu'est-ce que l'oracle de Delphes? La *tétractys*; c'est-à-dire l'harmonie, dans laquelle sont les Sirènes »¹ est constitué à partir de trois termes, à savoir l'oracle de Delphes, la *tétractys* et l'harmonie des Sirènes, combinés de manière à composer deux définitions successives (l'oracle de Delphes est la *tétractys*, la *tétractys* est l'harmonie des Sirènes), et une troisième qui en découle (l'oracle de Delphes est l'harmonie des Sirènes).² Dans ces définitions, l'harmonie des Sirènes est le seul terme à demeurer dans tout le cas le *definiens*. Il conviendrait ainsi de s'atteler à l'analyse de l'ἄκουσμα en commençant par celle-ci.

L'harmonie des Sirènes évoquera d'emblée le chant des Sirènes dans l'*Odyssee*,³ dont on connaît l'importance dans la culture antique en général et dans les milieux des premiers Pythagoriciens plus particulièrement.⁴ Dans ce chapitre, je me centrerai d'abord sur le rapport entre les Sirènes homériques et les Sirènes pythagoriciennes, en examinant, plus précisément, la manière dont aurait pu s'effectuer le passage des unes aux autres. Ma conclusion sera que les Sirènes pythagoriciennes sont le fruit d'une exégèse allégorique⁵ des vers d'Homère. Je me tournerai ensuite vers la *tétractys*, afin de clarifier son identification avec l'harmonie des Sirènes. Ma réflexion débouchera sur la conclusion que l'identification de l'oracle de Delphes avec la *tétractys* s'établit par l'intermédiaire de la définition de cette dernière comme étant l'harmonie des Sirènes;

1 Iamb. *VP* 82 = *VS* 58 C 4 (I, 464); cf. *supra* l'introduction n. 19 et chap. 1 n. 14.

2 Cf. *supra* l'introduction.

3 Hom. *Od.* XII 39–54, 158–200.

4 À propos de cette thématique, cf. Detienne 1962; Lamberton 1986, 41–43.

5 Le terme « allégorie » est ici utilisé anachroniquement. Ainsi que Pépin 1958, 86 sq. le note, il s'agit d'un néologisme du premier siècle de notre ère; cf. Plu. *Aud.* IV 19. Au temps de Platon et d'Aristote, l'allégorie était appelée ὑπόνοια. Le terme le plus ancien est αἰνιγμα. Cf. aussi *infra* chap. 3.2.3.

l'identification de celle-ci avec Delphes s'établit, quant à elle, par l'intermédiaire de la figure d'Apollon. L'harmonie des Sirènes s'avère ainsi comme étant le moyeu d'interprétation permettant à déchiffrer le sens de la formule pythagoricienne, Apollon constituant, quant à lui, la clef de voute cachée de l'énigme.

2.2 Les Sirènes homériques

2.2.1 Les différentes approches de la légende des Sirènes

Homère n'offre aucune précision sur la signification, l'origine et la forme des Sirènes, qui demeurent l'objet d'un débat ouvert. Le terrain dans lequel s'enracine la doctrine pythagoricienne reste donc partiellement inconnu. À ce sujet, des opinions variées ont été avancées. Il ne serait pas superflu de passer en revue les plus intéressantes d'entr'elles, afin d'esquisser la « préhistoire » des Sirènes pythagoriciennes.

On s'arrêtera d'abord sur l'interprétation de Georg Wiecker, qui propose que les Sirènes représentent des âmes de morts ayant la forme de démons ailés avides de sang et de sperme.⁶ Cependant, l'identification des Sirènes avec des âmes-oiseaux pose le problème délicat de la présence de l'idée de l'âme-oiseau⁷ et du rapport éventuel de celle-ci avec les Sirènes. De surcroît, bien que présentant le mérite de mettre en relief certains aspects du caractère des Sirènes, l'hypothèse de Weicker en exclut pour autant d'autres, également importants, tel, par exemple, leur aspect musical.⁸ Ainsi, la plupart de chercheurs se sont prudemment gardés de l'adopter.

⁶ Wiecker 1902. Cf. aussi Harrison 1955, 197 n. 3; Delcourt 1944, 110 sq. Wiecker 1902, 85–88, rattache l'origine de la forme artistique au *Bâ* égyptien. Là-dessus, on pourrait évoquer l'avis qui y voit plutôt une origine proche-orientale; cf. Kunze 1932; Muscarella 1962. Mais, dans ce cas, le problème se complique par la présence, durant la période orientalisante, de nombreux exemples d'hommes-oiseaux. De plus, il faudrait tenir compte du fait que le concept égyptien de *Bâ* ne correspond pas exactement au concept grec d'âme et à son évolution. Sur le *Bâ*, cf. Žabkar 1968; sur l'âme dans la Crète archaïque, cf. Bremmer 1983. Vermeule 1979, se fait en quelque sorte l'héritière de Wiecker, en considérant les Sirènes comme des descendantes mythologiques du *Bâ* associées notamment aux Harpyes.

⁷ Sur cette idée, cf. Turcan 1959; Dimitrokallis 1992. La seule représentation qui pourrait avec vraisemblance illustrer cette croyance est un cratère attique à figures rouges (Londres, Brit. Mus. inv. n° E. 477, c. 450): Procris semble exhaler en mourant un oiseau à tête humaine. Cf. Leclercq-Marx 1997, 17 n. 82. Le symbole de l'âme était plutôt le papillon, comme le souligne l'étymologie: ψυχή désigne à la fois l'âme et le papillon; cf. Bremmer 1983, 82.

⁸ Buschor 1944; Gresseth 1970, 203.

Ernst Buschor répond à Wiecker, en séparant le concept grec de Sirène de la forme artistique orientale et en proposant une forme humaine pour les Sirènes homériques, qu'il considère comme des «Muses de l'au-delà». ⁹ Son interprétation met ainsi l'accent sur les aspects méconnus par Wiecker. L'hypothèse de Buschor a notamment été critiquée par John Pollard, ¹⁰ qui croit que les différences entre les Sirènes et les Muses sont plus significatives que leurs ressemblances. ¹¹ Cependant, en dépit du titre quelque peu audacieux de Buschor, ¹² le rapprochement des Sirènes avec les Muses est une idée valable, soutenue par les vers d'Homère ¹³ et soulignée, à juste titre, par plusieurs chercheurs. ¹⁴ Comme nous le verrons par la suite, l'association des Sirènes avec les Muses fut déjà remarquée par les Anciens. ¹⁵ Par contre, l'hypothèse sur l'aspect humain des Sirènes homériques se heurte au fait qu'elles ne sont jamais représentées sous forme humaine avant la fin du deuxième siècle avant J.-C. ¹⁶ Or, ainsi que Gerald Gresseth le remarque, il serait logique de supposer que, au moins dans le cas des représentations artistiques de l'épisode de l'*Odyssée*, l'artiste suit la forme communément prêtée aux Sirenes homériques. ¹⁷

⁹ Buschor 1944.

¹⁰ Pollard 1952.

¹¹ *Ibid.* 60.

¹² Gresseth 1970, 204 n. 2.

¹³ Hom. *Od.* XII 184–191.

¹⁴ Pollard 1965, 137 sq. ; Pucci 1979, 126 sq. ; Iriarte 1993, 154 sq. ; Bader 1994, 28. Cf. *infra* n. 75.

¹⁵ Pl. *Phdr.* 259 a–d ; *infra* chap. III.3.2. Cf. aussi Plu. *Quaest.* IX 14, 745D–F ; *infra* n. 130.

¹⁶ Cf. aussi Gresseth 1970, 211 et 214–215. Au sujet de la représentation de la rencontre d'Ulysse avec les Sirènes, cf. surtout Touchefeu-Meynier 1968, 145–190 ; Candida 1970–71. Pour un aperçu, cf. Leclercq-Marx 1997, 10–14. Ainsi que Jacqueline Leclercq-Marx l'observe, sur soixante-treize représentations énumérées par Odette Touchefeu-Meynier, quatre seulement attestent une iconographie différente : les Sirènes sont représentées comme des femmes poissons sur un bol mégarien de la fin du III^e siècle avant J.-C. (Athènes, Agora inv. n° P 18.640) et sur deux lampes romaines des I^{er}-II^e siècles issues du même moule (Canterbury, Royal Museum et Cracovie, Musée national, coll. Czartoryski inv. n° X1-II). Elles ont l'aspect humain sur un bol thébain du dernier tiers du II^e siècle avant J.-C. (Paris, Louvre inv. n° C.A.263) et sur les urnes cinéraires de Volterra. Leclercq-Marx 1997, 12–13, attire, par ailleurs, l'attention sur l'humanisation progressive des traits des Sirènes, inaugurée au VI^e siècle, lorsqu'elles commencent à avoir des bras, nouveauté iconographique motivée par le désir de les doter d'instruments de musique. À partir du cratère de Paestum de c. 330 (Berlin, Antikensammlung inv. n° 4532), elles ont la torse humaine ; cf. Touchefeu-Meynier 1968, 151, no 251, pl. XXIV ; Leclercq-Marx 1997, 12–13, ill. III. 6. Sur la représentation des Sirènes en Italie du Sud à l'époque archaïque et classique, cf. Hofstetter 1990, 249–280. Sur les Sirenes à l'époque mycénienne, cf. Piquero 2014. Je remercie Alberto Bernabé d'avoir attiré mon attention sur les Sirènes mycéniennes et Juan Piquero de m'avoir permis de consulter son manuscrit.

¹⁷ Gresseth 1970, 214.

Károly Marót critique à la fois Weicker et Buschor.¹⁸ Il considère que l'étude des Sirènes doit commencer par Homère¹⁹ et que la tradition littéraire et la tradition iconographique n'ont pas été harmonisées. Quant à l'origine des Sirènes, il avance une hypothèse qu'on pourrait à juste titre qualifier de fantaisiste et invraisemblable.²⁰ L'idée qu'il faudrait distinguer entre la tradition littéraire et la tradition iconographique est retrouvée chez Paolo Rossi,²¹ qui opère une distinction nette entre les Sirènes homériques, séductrices et malfaisantes, et les Sirènes en tant qu'esprits bienfaisants protégeant les tombeaux. Cependant, cette dichotomie n'explique pas pourquoi des êtres aussi différents partageraient le même nom. En effet, ainsi que Gerald Gresseth le montre, la séparation semble arbitraire, ayant comme seule fin de lever la difficulté qui consiste à offrir un compte rendu cohérent du caractère des Sirènes.²² Ana Iriarte met également en question l'hypothèse de Rossi.²³

Gerald Gresseth arrive, quant à lui, à une série de conclusions probantes. Il soutient d'abord que l'épisode des Sirènes doit être considéré comme faisant partie des narrations traditionnelles qui composent l'arrière-plan de l'*Odyssee*. Il me semble, en effet, qu'il est possible d'interpréter les traits des Sirènes dans la tradition grecque sans adopter une approche comparatiste ou diffusionniste. Après tout, les caractéristiques d'êtres mythiques telles les Sirènes sont étroitement liées aux normes et aux structures d'une société précise, de sorte que les emprunts éventuels ne sont concevables que dans la mesure où ils sont compatibles avec des structures préétablies. Gresseth montre que les Sirènes homériques sont, selon toute vraisemblance, ailées; il lève ainsi ce qu'il appelle une «dichotomie intolérable»²⁴ entre les Sirènes d'Homère et la tradition artistique. Enfin, il souligne que le trait principal des Sirènes homériques, qui sont féminines et au nombre de deux (ainsi que l'usage du duel²⁵ en fait preuve),²⁶ est leur association avec la musique et le chant magique.²⁷

18 Marót 1960, 33, 134–135.

19 *Ibid.* 134. Cf. aussi Pollard 1952, 61.

20 Le mot *σερήν* serait issu du phénicien, tandis que l'épisode homérique remonterait à des narrations de marins Phéniciens qui décriveraient des Sirènes humaines habitant sur une île, avant que l'art archaïque emprunte la forme de femme-oiseau à l'Orient. Cette hypothèse fantaisiste, qui n'a aucun fondement, est notamment critiquée par Gresseth 1970, 204, qui la qualifie de *improbabilium per improbabiora*.

21 Rossi 1970.

22 Gresseth 1970, 211.

23 Iriarte 1993, 147 sq. Cf. aussi Van Liefferinge 2012, 483.

24 Gresseth 217–218.

25 Hom. *Od.* XII 52 et 167: *Σειρήνους*.

L'hypothèse de Gresseth, qui insiste sur l'aspect musical comme trait essentiel des Sirènes, me semble mieux fondée que d'autres approches plus récentes, qui considèrent, par exemple, comme trait essentiel des Sirènes leur aspect funèbre²⁸ ou leur caractère d'êtres intermédiaires²⁹ ou ambigus, situés au carrefour de la vie et de la mort.³⁰ C'est avant tout cet aspect musical qui suscitera l'intérêt des Pythagoriciens et de Platon par la suite.³¹ En deuxième lieu, le lien des Sirènes avec le savoir (εἰδέναι), accentué, comme nous le verrons, dans les vers homériques,³² aurait aussi contribué, me semble-t-il, à l'orientation des exégèses avancées par les philosophes.

Mais, avant d'en venir à l'épisode homérique, il conviendrait de se référer aux interprétations proposées en fonction de l'étymologie retenue pour le mot σειρήν. Roger Caillois³³ rapproche σειρήν de σείριος, « ardent, brûlant », mot qui désigne l'étoile du Chien, dont le lever marque l'époque de la plus grande chaleur, ou encore le Soleil (comme épithète d'ἄσστηρ), afin de soutenir l'interprétation qui considère les Sirènes comme une sorte de démons de midi apparaissant dans « un calme sans haleine ».³⁴ Cependant, la croyance aux démons de midi n'est attestée ni dans la littérature ni dans l'art grecs.³⁵ Selon une autre

26 Gresseth 1970, 217, pense qu'à l'origine les Sirènes auraient été au nombre de deux et qu'elles auraient été situées à l'entrée des Planctes. Burkert 1972, 364 n. 74, note qu'il y a peut-être une raison pour laquelle les Sirènes sont deux. Bader 1994, 18, propose que le fait que les Sirènes sont deux pourrait être en rapport avec les deux σειρήνες, abeille (cf. *infra* nn. 37, 38) et oiseau (« guêpier »). Cette hypothèse semble toutefois invraisemblable. Carine Van Liefferinge exprime des doutes quant à savoir si les Sirènes homériques sont deux ou plusieurs; cf. Van Liefferinge 2012, 480 n. 3. Si l'on en croit le Scholiaste d'Apollonius de Rhodes, elles sont au nombre de trois chez Hésiode; cf. Schol. A.R. V 892, p. 298, 7-10 Wendel: καλὴν Ἀνθεμόεσσαν: ἠκολούθησεν Ἡσιόδῳ οὕτως ὀνομάζοντι τὴν νῆσον τῶν Σειρήνων ἠῆσον ἐς Ἀνθεμόεσσαν, ἵνα σφίσι δῶκε Κρονίων. ὀνόματα δὲ αὐτῶν Θελεξιόπη ἢ Θελεξινόη, Μόλπη, Ἀγλαόφωνος. Cf. aussi *infra* n. 53. Ces noms font allusion à leur caractère musical.

27 Gresseth 1970, 205 sq.

28 Leclercq-Marx 1997, 14.

29 Iriarte 1993, 148.

30 Van Liefferinge 2012.

31 Van Liefferinge 2012, 479, pense que c'est l'ambiguïté des Sirènes odysseïennes qui leur accorde une place dans le discours des philosophes.

32 Hom. *Od.* XII 188: εἰδώς; 189 et 191: ἴδμεν. Cf. aussi Iriarte 1993, 154-155.

33 Caillois 1991, 44 sq. et 51. Le premier à identifier les Sirènes avec des démons de midi fut Crusius 1891. Cf. aussi Latte 1951; Brommer 1954.

34 Hom. *Od.* XII 168-169. Sur Sirius, cf. Chantraine 1968-1980, s.v. Σείριος. Sur Σείριος ἄσστηρ, cf. Hes. *Op.* 417.

35 Marót 1960, 140. Latte 1951, 69, interprète une Sirène représentée sur un kylix attique de c. 540-520 (Naples, Museo Archeologico Nazionale inv. n° 81138) comme étant une « démons »

interprétation, proposée par Gabriel Germain,³⁶ le nom *σειρήν* évoquerait celui d'une abeille sauvage mentionnée aussi par Aristote.³⁷ Cette identification rendrait compte du savoir exceptionnel attribué aux Sirènes, en permettant un rapprochement avec les Nymphes-Abeilles qui, dans *l'Hymne homérique à Hermès*, enseignent l'art de la divination (*μαντεῖης διδάσκαλοι*),³⁸ ainsi qu'avec la Pythie elle-même, souvent surnommée «abeille».³⁹ En suivant Otto Gruppe⁴⁰ et Hermann Güntert,⁴¹ Richard Boxton Onians comprend le nom des Sirènes comme signifiant «lieuses, enchaîneuses» en raison du rapport entre *σειρήν* et *σειρά*, «corde, chaîne».⁴² Les Sirènes témoigneraient ainsi, chez Homère, des attaches entre la magie et l'acte de lier, leur chant étant une incantation conçue comme une action d'enserrer dans des liens. En s'inscrivant dans ce sillage, Françoise Bader fonde, de manière analogue, son étymologie sur l'existence d'un zoonyme *σειρήν* en rapport avec *σειρά* aussi bien que sur l'idée de 'liage' poétique.⁴³ On observera que l'interprétation par l'étymologie est une pratique qui remonte à Homère lui-même.⁴⁴ De plus, les explications proposées ci-dessus sont intéressantes en ce qu'elles éclairent différents aspects du caractère des Sirènes. Cependant, l'étymologie du mot *σειρήν* étant obscure,⁴⁵ le choix parmi les différentes possibilités est inévitablement sujet à un jugement arbitraire. De ce point de vue, il est délicat de fonder une interprétation uniquement sur l'étymologie du mot *σειρήν*.

méridienne»; cf. aussi Leclercq-Marx 1997, 25 ill. 23. Cependant, cette identification est incertaine.

36 Germain 1954a, 387 sq.

37 Des neuf variétés d'abeilles énumérées par Aristote, les six premières vivent en essaim, tandis que les trois dernières sont solitaires. Deux d'entre ces dernières sont qualifiées de *σειρήνες*. Cf. Arist. *HA* I 40, 623a 10–12: *μοναδικὰ δὲ τρία, σειρήν ὁ μικρός, φαίος, ἄλλος σειρήν ὁ μείζων, ὁ μέγας καὶ ποικίλος, τρίτος δ' ὁ καλούμενος βομβύλιος, μέγιστος τούτων*. Cf. aussi Bader 1994, 18 et 21. On observera que le mot *σειρήν* est ici masculin. Sur l'abeille dans le mythe et la religion grecque, cf. Cook 1895; Marconi 1940; Bodson 1975, 20–43; Mantzoulinou-Inwood 1979.

38 *H. Hom. Merc.* 552–566. Sur les Nymphes-Abeilles, cf. Scheinberg 1979. Dans le sillage du rapprochement entre Sirènes, Nymphes-Abeilles et Muses, s'inscrit l'interprétation des Sirènes pythagoriciennes proposée par Boyancé 1938, 314.

39 *Pi. P.* 4, 60: *χρησιμὸς ὄρθωσεν μελίσσας Δελφίδος αὐτομάτῳ κελάδῳ*.

40 Gruppe 1906, I 344.

41 Güntert 1919, 175.

42 Onians 1999, 435–436. Sur le rapport avec *σειρά*, cf. aussi Pl. *Th.* 153c–d; *infra* chap. 3 n. 79.

43 Bader 1994, 18.

44 *Hom. Od.* XII 85–86 (*Σκύλλη–σκόλαξ*); XIX 407–409 (*Ὀδυσσεὺς–ὀδύσσομαι*). Cf. Lamberton 1986, 38; Pfeiffer 1968, 4–5.

45 Chantraine 1968–1980, s.v. *Σειρήν*.

Si l'ensemble des approches passées en revue ci-dessus oriente fortement notre lecture de l'épisode homérique, on soulignera que l'étude des Sirènes prend son véritable départ dans les vers d'Homère eux-mêmes. Ceux-ci fournissent, en effet, le premier témoignage structuré sur ces figures mythiques. On ne peut donc faire l'économie de leur analyse dans une étude qui porte sur les sources de la doctrine pythagoricienne de l'harmonie des Sirènes.

2.2.2 Entre chant magique et savoir prodigieux

L'épisode des Sirènes se déroule en deux temps : dans un premier temps, Circé prédit la rencontre avec les Sirènes ; ⁴⁶ dans un second temps, Ulysse et son équipage sont confrontés avec elles.⁴⁷ Ulysse ayant à peine rapporté à ses compagnons les informations et les conseils de Circé,⁴⁸ l'île des Sirènes apparaît à l'horizon.⁴⁹ Les enchanteresses font alors entendre leur chant jusqu'au moment où, le navire d'Ulysse n'étant plus à portée de voix, elles ne sont plus audibles.⁵⁰ Dans ce qui suit, je me centrerai sur la façon dont Circé présente les Sirènes ainsi que sur celle dont ces dernières se présentent elles-mêmes, afin de déceler les traits principaux de leur caractère, sur lesquels se fondera l'exégèse pythagoricienne.

La première référence aux Sirènes vient donc de la bouche de Circé.⁵¹ En énumérant les épreuves et les êtres redoutables auxquels Ulysse et ses compagnons seront confrontés au long de leur navigation vers l'île du Soleil, la magicienne mentionne, en premier lieu, les Sirènes, qu'elle décrit comme suit :

Il vous faudra d'abord passer près des Sirènes. Elles charment (θέλγουσιν) tous les mortels qui les approchent. Mais bien fou qui relâche pour entendre leurs cris (φθόγγον)! Jamais en son logis, sa femme et ses enfants ne fêtent son retour : car, de leur chant mélodieux, les

⁴⁶ Hom. *Od.* XII 39–54.

⁴⁷ *Ibid.* 158–200.

⁴⁸ *Ibid.* 158–164.

⁴⁹ *Ibid.* 165–183.

⁵⁰ *Ibid.* 184–200.

⁵¹ Sur Circé, cf. *ibid.* X 210 sq. Comme les Sirènes, Circé attire les compagnons d'Ulysse par sa voix harmonieuse ; cf. *ibid.* 221 : Κίρκης δ' ἔνδον ἄκουον ἀειδούσης ὅτι καλῆ; *ibid.* 227 : καλὸν ἀοιδίαει, δάπεδον δ' ἅπαν ἀμφιμέμυκεν. Elle a également le pouvoir d'enchantement (θέλγειν) ; cf. X 213, 291, 318, 326. Cf. aussi Pucci 1979, 128 sq. Ainsi que Iriarte 1993, 151, le note, Circé « est qualifiée pour révéler les pouvoirs de la voix des Sirènes », car elle détient les mêmes pouvoirs (prescience, enchantement par la musique). À propos de cette thématique, Ael. *NA* IV 5, rapporte que l'oiseau κίρκη est l'ennemi de l'oiseau σειρήν, ce qui autorise Bader 1994, 18 d'y voir « une transposition mythique de l'observation naturaliste ».

Sirènes le charment (θέλγουσιν αἰδιῆ), et le pré (ἐν λειμῶνι), leur séjour, est bordé d'un rivage tout blanchi d'ossements et de débris humains, dont les chairs se corrompent.⁵²

On apprend ainsi que les Sirènes demeurent dans un pré macabre, qui, par la suite, sera qualifié de « fleuri », ⁵³ espace ambigu, ⁵⁴ dont on a souligné à la fois les attaches avec l'au-delà et l'aspect plaisant et captivant.⁵⁵ On attirera notamment l'attention sur la perspective eschatologique⁵⁶ telle qu'elle est exprimée à travers le rapport avec le pré de l'asphodèle (ἀσφοδελὸς λειμῶν)⁵⁷ et les champs Elyséens,⁵⁸ avec le jardin des Hespérides⁵⁹ ou encore avec les îles des Bienheureux,⁶⁰ espaces de l'au-delà auxquels l'exégèse pythagoricienne allait

52 Hom. *Od.* XII 39–46:

Σειρήνας μὲν πρῶτον ἀφίξειαι, αἶ ῥά τε πάντα
 ἀνθρώπους θέλγουσιν, ὅτις σφέας εἰσαφίκηται.
 ὅς τις ἀιδρεῖη πελάσῃ καὶ φθόγγον ἀκούσῃ
 Σειρήνων, τῷ δ' οὐ τι γυνή καὶ νήπια τέκνα
 οἴκαδὲ νοστήσαντι παρίσταται οὐδὲ γάνυνται,
 ἀλλὰ τε Σειρήνες λιγυρῆ θέλγουσιν αἰδιῆ
 ἤμεναι ἐν λειμῶνι, πολὺς δ' ἄμφ' ὅστεόφιν θίς
 ἀνδρῶν πυθομένων, περὶ δὲ ῥινοὶ μινύθουσι.
 Trad. V. Bérard, modifiée par A. Iriarte.

53 *Ibid.* 159: λειμῶν' ἀνθεμόεντα. Cf. Hes. *Fr.* 27 Merkelbach–West = *Schol. A.R.* IV 892, p. 298, 7–10 Wendel; cf. *supra* n. 26. Selon le scholiaste d'Apollonius de Rhodes, Hésiode se réfère à l'île des Sirènes. Pour une mise en doute de cette identification, cf. Schwartz 1960, 155.

54 Motte 1973, 243.

55 Gresseth 1970, 208–209; Iriarte 1993, 149; Leclercq-Marx 1997, 4 sq.; Van Lieffering 2012, 481–482.

56 Cf. aussi Gresseth 1970, 209 et n. 12

57 Hom. *Od.* XI 539–540; XXIV 11–14. Sur l'interprétation pythagoricienne de ces vers, cf. Porph. *Antr.* 28; Delatte 1974, 131; Buffière 1956, 445–447. Les vers XXIV 11–14 sont considérés comme une interpolation pythagoricienne par Carcopino 1956, 202 n. 94; 208 n. 128. La seconde Nέκυια est, en effet, suspecte depuis Aristarque, mais citée tant par Platon que par Plutarque. Delatte 1974, 134–135, associe à des cercles pythagoriciens la publication des poèmes homériques à l'époque de Pisistrate. Burkert 1972, 279, et Lamberton 1986, 43, expriment des doutes.

58 Hom. *Od.* IV 563–568. Sur l'interprétation pythagoricienne de ces vers, cf. Porph. *Fr.* 383 Smith = Stob. I 49, 61 (I 448, 4–16): Πάλιν αἰνιττόμενος ὅτι ταῖς τῶν εὐσεβῶς βεβιωκότων ψυχῶν μετὰ τὴν τελευτὴν οἰκεῖος ἐστὶ τόπος ὁ περὶ τὴν σελήνην, ὑπεδήλωσεν εἰπῶν κτλ. Cf. aussi Detienne 1962, 71.

59 Hes. *Th.* 270 sq. notamment 279: ἐν μαλακῶ λειμῶνι καὶ ἄνθει εἰαρινοῖσιν.

60 Sur les îles des Bienheureux, cf. Hes. *Op.* 167–173; Pi. *O.* 2, 68 sq. Cf. *supra* chap. 1 n. 15; *infra* chap. 6 n. 15. Sur le caractère pythagoricien de l'eschatologie de ces vers de Pindare, cf. Detienne 1962, 88 sq.; Thesleff 1963, 562. La « route de Zeus » serait alors la Voie lactée; cf. déjà Berk 1886, 708 et Capelle 1917, 38. Au chant XXIV de l'*Odyssée* (11 sq.), le ἀσφοδελὸς λειμῶν est mis en rapport avec « le cours de l'Océan » (Ὠκεανοῖο ῥοάς), qui évoque les îles des Bienheureux.

attacher une importance particulière. On verra plus loin que les détails macabres, qui suggèrent la perte de ceux qui ont succombé au désir d'entendre les Sirènes de plus près,⁶¹ semblent aussi avoir joué un rôle dans les exégèses postérieures.⁶² Mais l'élément le plus déterminant est sans doute l'insistance sur la voix (φθόγγον, ὄπα) des Sirènes et sur le charme (θέλγουσιν) qu'elles exercent à travers leur chant mélodieux (λιγυρῆ ἀοιδῆ),⁶³ ce qui reflète leur lien avec la musique et avec le chant magique ayant un pouvoir d'incantation.

Sur ce plan, il est significatif que tous les conseils de Circé visent précisément à éliminer l'impact de la voix des Sirènes. La magicienne conseille Ulysse de boucher de cire les oreilles de ses compagnons afin de les rendre sourds aux voix des Sirènes. Quant à lui-même, s'il souhaite « goûter le plaisir (τερπόμενος) d'entendre la voix des deux Sirènes (ὄπα Σειρήνοιον) »⁶⁴, elle lui recommande de se faire attacher au mat du navire, ce qui, au moment crucial, le préservera de se jeter dans l'eau pour nager vers elles.

Lorsque, plus loin, Ulysse rapporte à ses compagnons les instructions de la magicienne, il se réfère également à la voix des Sirènes, en les qualifiant de θεσπέσια, adjectif qui renvoie étymologiquement aux énoncés d'origine divine.⁶⁵ Le héros ayant aussitôt achevé son propos, l'île des Sirènes apparaît à l'horizon, la brise tombe,⁶⁶ et les instructions de Circé sont suivies au pied de la lettre. Soudain, les Sirènes entonnent leur chant :

61 À propos du destin de ceux qui tombaient sous le charme des Sirènes, deux scholies alexandrines suggèrent qu'épris du chant, ils oubliaient de manger et ainsi ils mouraient ; cf. *ad Od.* XII 43. On observera que cette version évoque le destin des hommes dont naquirent les cigales d'après le mythe du *Phèdre*, 259 a–d ; cf. aussi Buffière 1956, 478–479 ; *infra* chap. 3 n. 81. Selon une autre version, les Sirènes dévoraient leurs victimes ; cf. *Myth. Vat.* II 101 ; Gresseth 1970, 207.

62 Cf. *infra* chap. 3 nn. 79, 81.

63 Hes. *Op.* 659, emploie λιγυρῆ ἀοιδῆ pour désigner l'ode inspirée par les Muses. Stanford 1969, 6–7, observe que l'adjectif λιγυρός peut aussi être utilisé pour désigner le son de la pierre d'aiguille, qui était considéré comme particulièrement harmonieux ; cf. Pi. *O.* 6, 82 : δόξαν ἔχω τιν' ἐπὶ γλώσσῃ λιγυρᾶς ἀκόνας. L'adjectif qui, chez Homère et Hésiode, décrit le chant des Sirènes et des Muses s'applique ainsi à un son métallique tel celui que la légende associe avec la découverte des accords musicaux par Pythagore ; cf. Iamb. *VP* 115–116 ; simple mention chez D.L. VIII 12. Le même adjectif est souvent utilisé pour désigner le chant des cigales (cf. Stanford 1969, 6), que Platon associe avec les Sirènes et avec les Muses dans le mythe de *Phèdre*.

64 Hom. *Od.* XII 52 : ὄπρα κε τερπόμενος ὄπ' ἀκούσης Σειρήνοιον.

65 *Ibid.* 158 : Σειρήνων θεσπεσιῶων. Le même adjectif est utilisé pour décrire les cris de la foule des morts dans la *Nékuia* ; cf. XI 43 : θεσπεσίη ἰαχῆ. Cf. Benveniste 1969, 134–135 ; Chantraine 1968–1980, s.v. θεσπέσιος.

66 Hom. *Od.* XII 167–169. Selon Gresseth 1970, 209–210, le calme sans haleine annoncerait une épiphanie d'êtres surnaturels.

Viens ici ! Viens à nous ! Ulysse tant vanté ! L'honneur des Achéens ! Arrête ta nef : viens écouter nos voix (ὄπα) ! Jamais un noir bateau n'a doublé notre cap, sans ouïr les doux airs (μελίγηρυν ὄπα) qui sortent de nos lèvres ; puis on s'en va content et plus riche en savoir (εἰδώς), car nous savons (ἴδμεν) les maux, tous les maux que les dieux, dans les champs de Troade, ont infligés aux gens et d'Argos et de Troie, et nous savons (ἴδμεν) aussi tout ce qui se passe sur la terre nourricière.⁶⁷

Plusieurs interprétations ont été proposées au sujet de la source du charme des Sirènes dans ces vers. Au-delà du pouvoir magique de leur chant, qui traverse l'épisode,⁶⁸ on a proposé que les Sirènes attirent Ulysse par la promesse du savoir,⁶⁹ par la promesse de lui conférer une mémoire franchissant les limites du temps⁷⁰ ou encore en suscitant en lui le désir de franchir les limites des possibilités humaines.⁷¹ On a également mis en relief l'aspect néfaste du chant des Sirènes, compris comme induisant une sorte d'oubli nostalgique et destructeur,⁷² ou, alternativement, en relativisant ce dernier aspect, sa qualité de chant-miroir reflétant les caractéristiques d'Ulysse.⁷³

Chacune de ces interprétations éclaire un aspect du chant des Sirènes. Ici, je me centrerai sur deux éléments qui me semblent prévaloir et qui, à mon avis, ne sont pas sans rapport avec l'exégèse pythagoricienne des Sirènes. Le premier, déjà souligné, est, bien entendu, la place centrale de la musique et du pouvoir qui lui est attribué. À ce propos, il est significatif que le mot ὄπα, « voix », revient

⁶⁷ Hom. *Od.* XII 184–191:

δεῦρ' ἄγ' ἰών, πολύαιν' Ὀδυσσεῦ, μέγα κῦδος Ἀχαιῶν
 νῆα κατάστησον, ἵνα νωιτέρην ὄπ' ἀκούσῃς.
 οὐ γὰρ πῶ τις τῆδε παρήλασε νηὶ μελαίνῃ,
 πρὶν γ' ἡμέων μελίγηρυν ἀπὸ στομάτων ὄπ' ἀκοῦσαι,
 ἀλλ' ὃ γε τερψάμενος νεῖται καὶ πλείονα εἰδώς.
 ἴδμεν γάρ τοι πάνθ' ὅσ' ἐνὶ Τροίῃ εὐρείῃ
 Ἄργεῖοι Τρώες τε θεῶν ἰότητι μόγησαν,
 ἴδμεν δ' ὅσσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ
 Trad. V. Bérard, modifiée par A. Iriarte.

Sur ces vers, on consultera l'analyse de Pucci 1979.

⁶⁸ Cf. notamment Gresseth 1970, 205 sq.

⁶⁹ Stanford 1961–2, I ad XII 184–191. Cette interprétation remonte à Cic. *Fin.* V 18. Stanford croit que le chant des Sirènes correspond aux deux sentiments prééminents chez les Grecs, à savoir l'amour de la musique et de la poésie et l'amour du savoir. Il pousse très en avant son analyse allant jusqu'à comparer la tentation des Sirènes à celle de la *Genèse* 3, 5. Sur cette comparaison, cf. aussi Germain 1954, 384; Buffière 1956, 385.

⁷⁰ Austin 1975, 138.

⁷¹ Nugent 2008, 53.

⁷² Pucci 1998, 5–6.

⁷³ Iriarte 1993.

à trois reprises : deux fois dans le chant des Sirènes et une troisième fois placée dans la bouche d'Ulysse (ὄπα κάλλιμον).⁷⁴ Le second élément est l'attribution aux Sirènes d'un savoir qui implique la vision : le verbe οἶδα, d'où la forme ἴδμεν, employée à deux reprises par les Sirènes, désigne un type de savoir associé à la vision.⁷⁵ Là-dessus, il n'est pas superflu de noter que le mot qui désigne leur voix, ὄψ, signifie aussi «œil, vue»,⁷⁶ l'importance attribuée à la voix harmonieuse des Sirènes étant ainsi doublée par l'importance accordée à leur vision extraordinaire.⁷⁷

Les Sirènes d'Homère sont donc caractérisées par deux attributs majeurs : premièrement, leur voix harmonieuse, et, deuxièmement, leur savoir découlant de leur vision extraordinaire. Il est évident que le premier de ces attributs est le fil rouge d'Homère à Platon : l'association des Sirènes avec l'harmonie dans l'ἄκουσμα pythagoricien et, à la suite de celui-ci, dans le mythe d'Er, s'inscrit dans ce sillage. Dans ce qui suit, je proposerai que le second attribut, c'est-à-dire le savoir qui implique la vision, fut aussi d'importance pour l'exégèse pythagoricienne dont l'ἄκουσμα conserve la trace. À cet effet, je traiterai d'abord de la pratique de l'allégorie dans le pythagorisme ancien, afin de me centrer ensuite sur l'interprétation pythagoricienne des Sirènes.

74 Hom. *Od.* XII 192: Ὡς φάσαν ἰεῖσαι ὄπα κάλλιμον. Selon Kahn-Lyotard, ὄψ s'appliquerait à la voix humaine «avec une forte connotation d'harmonie et une fréquente récurrence lorsqu'il s'agit de désigner une voix de femme»; cf. Kahn-Lyotard 1980, 127-132.

75 Le verbe οἶδα provient de *εἶδω (radical pur *FIΔ*, Lat. *vid-eo*), qui signifie «voir», et dont l'aoriste second εἶδον «j'ai vu», maintient le sens de «voir». La forme οἶδα est un parfait archaïque à alternance vocalique et à sens présent. Il signifie «j'ai vu» et, par ce biais, «je sais», c'est-à-dire «je sais car j'ai vu». L'emploi de ce même verbe à propos des Muses, témoigne en faveur de la qualification des Sirènes de Muses de l'au-delà; cf. Hom. *Il.* II 484-486:

ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι
 ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε πάρεστε τε ἴστε τε πάντα,
 ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν.

Sur l'usage du verbe οἶδα à propos des Muses, cf. aussi Hes. *Th.* 27-28:

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα·
 ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρῦσασθαι.

76 Cf. Chantraine 1968-1980, s.v. ὄψ, ὄπωπα.

77 Ainsi, on trouve déjà chez Homère une interférence entre l'audition et la vision comparable à celle qu'impliquera plus tard la doctrine dite de l'«harmonie des Sphères», selon laquelle le mouvement visible des planètes est accompagné d'un son harmonieux.

2.3 Les Sirènes pythagoriciennes

2.3.1 L'exégèse allégorique de la poésie dans le pythagorisme ancien

L'importance du pythagorisme pour la naissance et le développement de l'interprétation allégorique d'Homère et d'Hésiode, et de la poésie plus généralement, fait l'objet d'un débat. Dans ce qui suit, je soutiendrai l'hypothèse que les Pythagoriciens ont pratiqué, dès le VI^e siècle, la lecture allégorique afin de rendre explicites les doctrines qui, à leur avis, étaient sous-entendues dans les vers des poètes, notamment d'Homère et d'Hésiode.

Selon une scholie à l'*Illiade* XX 67 contenue dans le *Venetus* B et attribuée aux *Questions homériques* de Porphyre,⁷⁸ l'allégorie homérique remonterait au grammairien Théagène de Rhégium.⁷⁹ Théagène est également mentionné par une scholie de *Venetus* A,⁸⁰ par la *Souda*,⁸¹ par le grammairien Denys de Thrace (170–90 avant J.-C.)⁸² et par Tatien, qui, dans son *Discours aux Grecs*, nous informe que Théagène fut contemporain de Cambyse (529–522 avant J.-C.).⁸³ La

78 Schrader 1880–82, 393 sq.

79 Theagen. VS 8, 2 (I, 51–52) = Schol. Hom. B II. XX 67 = Porph. *ad Il.* I 240, 14, 2. Schrader: τοῦ ἀσυμφόρου μὲν ὁ περὶ θεῶν ἔχεται καθόλου λόγος, ὁμοίως δὲ καὶ τοῦ ἀπρεποῦς· οὐ γὰρ πρέποντας τοὺς ὑπὲρ τῶν θεῶν μύθους φησίν. πρὸς δὲ τὴν τοιαύτην κατηγορίαν οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λέξεως ἐπιλύουσιν, ἀλληγορίᾳ πάντα εἰρήσθαι νομίζοντες ὑπὲρ τῆς τῶν στοιχείων φύσεως, οἷον <έν> ἐναντιώσσει τῶν θεῶν. καὶ γὰρ φασὶ τὸ ξηρὸν τῷ ὑγρῷ καὶ τὸ θερμὸν τῷ ψυχρῷ μάχεσθαι καὶ τὸ κοῦφον τῷ βαρεῖ. ἔτι δὲ τὸ μὲν ὕδωρ σβεστικὸν εἶναι τοῦ πυρός, τὸ δὲ πῦρ ξηραντικὸν τοῦ ὕδατος, ὁμοίως δὲ καὶ πᾶσι τοῖς στοιχείοις, ἐξ ὧν τὸ πᾶν συνέστηκεν, ὑπάρχειν ἐναντίωσιν, καὶ κατὰ μέρος μὲν ἐπιδέχεσθαι φθορὰν ἅπασι, τὰ πάντα δὲ μένειν αἰωνίως, μάχας δὲ διατίθεσθαι αὐτόν, διονομάζοντα τὸ μὲν πῦρ Ἀπόλλωνα καὶ Ἥλιον καὶ Ἥφαιστον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα καὶ Σκάμανδρον, τὴν δ' αὐτὴν σελήνην Ἄρτεμιν, τὸν ἀέρα δὲ Ἥραν καὶ τὰ λοιπὰ. ὁμοίως ἔσθ' ὅτε καὶ ταῖς διαθέσεσιν ὀνόματα θεῶν τιθέναι, τῇ μὲν φρονήσει τὴν Ἀθηνᾶν, τῇ δὲ ἀφροσύνῃ τὸν Ἄρεα, τῇ δὲ ἐπιθυμίᾳ τὴν Ἀφροδίτην, τῷ λόγῳ δὲ τὸν Ἑρμῆν, καὶ προσοικειοῦσι τοῦτοισι. οὗτος μὲν οὖν <ὁ> τρόπος ἀπολογίας ἀρχαῖος ὧν πάντων καὶ ἀπὸ Θεαγένους τοῦ Ῥηγίνου, ὃς πρῶτος ἔγραψε περὶ Ὀμήρου, τοιοῦτος ἐστὶν ἀπὸ λέξεως.

80 Theagen. VS 8, 3 (I, 52) = *Venetus* A à II. I 381: Σέλευκος φησιν ἐν τῇ Κυπρία καὶ Κρητικῇ <εἶναι>· ἔπει ῥά νύ οἱ φίλος ἦεν· καὶ Θεαγένους οὕτως προφέρεται.

81 Theagen. VS 8, 4 (I, 52) = Sud. s.v. Θεαγένους χρήματα τὰ τ' Αἰσχίνου· [...] εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλοι δύο Θεαγένεις, εἷς μὲν ὁ περὶ Ὀμήρου γράψας, ἕτερος δὲ ἐπὶ μαλακίας σκωπτόμενος etc.

82 Theagen. VS 8, 1a (I, 51) = D.T. 164, 23 Hilgard: διττὴ δὲ ἔστιν ἡ γραμματικὴ· ἡ μὲν γὰρ περὶ τοῦς χαρακτήρας καὶ τὰς τῶν στοιχείων ἐκφωνήσεις καταγίνεται, [...]· ἡ δὲ περὶ τῶν ἑλληνισμῶν, ἧτις καὶ νεωτέρα ἐστίν, ἀρξαμένη μὲν ἀπὸ Θεαγένους, τελεσθεῖσα <δὲ> παρὰ τῶν Περιπατητικῶν Πραξιφάνους τε καὶ Ἀριστοτέλους.

83 Theagen. VS 8, 1 (I, 51) = Tat. *ad Graec.* 31: περὶ γὰρ τῆς Ὀμήρου ποιήσεως γένους τε αὐτοῦ καὶ χρόνου καθ' ὃν ἤκμασεν προηγενησαν πρεσβύτατοι μὲν Θεαγένης τε ὁ Ῥηγίνος κατὰ

scholie du *Venetus B* associe le nom de Théagène de Rhégium avec deux types distincts d'allégorie : d'une part, avec l'allégorie physique, qui, dans la *Théomachie* de l'*Iliade*, voit la représentation de la lutte des éléments ; d'autre part, avec l'allégorie morale, qui identifie les dieux avec les dispositions de l'âme.⁸⁴ Diverses hypothèses ont été avancées sur Théagène et sur l'origine des interprétations qui lui sont associées. Certaines d'entre ces hypothèses supposent un lien avec le pythagorisme.

John Tate remarque qu'il est peu probable que l'interprétation allégorique ait « soudainement surgi de la tête du grammairien Théagène ».⁸⁵ Pour démontrer l'ancienneté de cette démarche, Tate s'appuie sur un extrait d'Origène,⁸⁶ qui laisse entendre que Phérécyde de Syros aurait interprété allégoriquement (αἰνίττεσθαι) certains vers de l'*Iliade*. L'authenticité de ce témoignage est mise en question par Hermann Schibli, qui exprime des doutes quant à trancher si la lecture d'Homère mise en œuvre par Phérécyde pourrait être qualifiée d'allégorique au sens propre du terme.⁸⁷ Selon lui, le passage d'Origène serait susceptible de refléter l'interprétation de Phérécyde par Celse. De manière analogue, Kathryn Morgan pense, quant à elle, que ce fragment contient probablement des spéculations postérieures et qu'il ne constitue pas une preuve suffisante pour attribuer à Phérécyde une approche allégorique.⁸⁸ En effet, Phérécyde de Syros, considéré comme le premier théologien⁸⁹ grec à avoir écrit en prose⁹⁰ et comme

Καμβύσην [529–522] γεγονώς καὶ Στησίμβροτος ὁ Θάσιος καὶ Ἀντίμαχος ὁ Κολοφώνιος Ἡρόδοτος τε ὁ Ἀλικαρνασσεύς καὶ Διονύσιος ὁ Ὀλύμπιος κτλ.

84 Buffière 1956, 101–105 ; Pépin 1958, 97–99.

85 Tate 1927.

86 Pherecyd. Syr. VS 7 B 5 (I, 49–50) = Orig. Cels. VI 42 : καὶ διηγούμενος γε τὰ Ὀμηρικὰ ἔπη φησὶ [Celsus] λόγους εἶναι τοῦ θεοῦ πρὸς τὴν ὕλην τοὺς λόγους τοῦ Διὸς πρὸς τὴν Ἥραν, τοὺς δὲ πρὸς τὴν ὕλην λόγους αἰνίττεσθαι, ὡς ἄρα ἐξ ἀρχῆς αὐτὴν πλημμελῶς ἔχουσαν διαλαβῶν ἀναλογίας τισὶ συνέδησε καὶ ἐκόσμησεν ὁ θεός, καὶ ὅτι τοὺς περὶ αὐτὴν δαίμονας, ὅσοι ὕβρισται, τοῦτους ἀπορριπτεὶ κολάζων αὐτοὺς τῆ δεῦρο ὁδῶ. ταῦτα δὲ τὰ Ὀμήρου ἔπη οὕτω νοηθέντα τὸν Φερεκύδην φησὶν εἰρηκέναι τὸ 'κείνης δὲ τῆς μοίρας ενερθεν ἐστὶν ἡ ταρταρή μοῖρα' φυλάσσοισιν δ' αὐτὴν θυγατέρες Βορέου Ἄρπυιὰ τε καὶ Θύελλα· ἔνθα Ζεὺς ἐκβάλλει θεῶν ὅταν τις ἐξυβρίσῃ'. τῶν τοιούτων δὲ φησὶν ἔχεσθαι νοημάτων καὶ τῶν [περὶ] τῆς Ἀθηναῖς πέπλον ἐν τῇ πομπῇ τῶν Παναθηναίων ὑπὸ πάντων θεωρούμενον. δηλοῦται γάρ, φησὶν, ἀπ' αὐτοῦ, ὅτι ἀμῆτωρ τις καὶ ἄχραντος δαίμων ἐπικρατεῖ θρασυνομένων τῶν γηγενῶν. Diels, suivi par Tate, propose de corriger οὕτω νοηθέντα ἐν ὑπονοήσαντα.

87 Schibli 1990, 99–100.

88 Morgan 2000, 64.

89 Pherecyd. Syr. VS 7 A 1 (I, 43) = D.L. I 116 = Theopomp. Hist. FG7H 115 F 71 : τοῦτόν φησι Θεόπομπος πρῶτον περὶ φύσεως καὶ θεῶν [Ἑλλησι] γράψαι.

90 Pherecyd. Syr. VS 7 A 2 (I, 44) = Sud. s.v. Φερεκύδης : [...] πρῶτον δὲ συγγραφὴν ἐξενεγκεῖν πεζῶ λόγῳ τινὲς ἱστοροῦσιν [...].

un penseur « mixte »⁹¹ ayant développé sa réflexion philosophique à travers des représentations mythiques, demeure une figure largement obscure. On peut toutefois observer que, même si l'authenticité du témoignage d'Origène est discutable, la formulation énigmatique des fragments qui nous sont parvenus, soulignée aussi par Porphyre,⁹² semblerait témoigner en faveur de l'hypothèse selon laquelle le théologien de Syros aurait prêté un sens allégorique aux vers d'Homère. Quoi qu'il en soit, si, en suivant Hermann Diels et Walther Kranz, on considère le témoignage d'Origène comme authentique, il s'agirait du plus ancien exemple de lecture allégorique.⁹³ En faisant un pas de plus, si Phérécyde, qui figure parmi les nombreux maîtres de Pythagore,⁹⁴ avait pratiqué l'allégorie, le chemin serait ouvert pour supposer que les Pythagoriciens auraient bien pu faire de même dès le VI^e siècle.

Armand Delatte⁹⁵ est, en effet, le premier à associer directement l'exégèse attribuée à Théagène de Rhégium avec le pythagorisme. Il suppose, plus précisément, une influence pythagoricienne sur Théagène, en fondant cette hypothèse sur son origine de Rhégium, où il y avait une présence pythagoricienne,⁹⁶ sur l'intention moralisatrice de l'interprétation et sur la présence, dans la même scholie, de spéculations étymologiques, si chères aux Pythagoriciens. L'hypothèse de Fritz Wehrli⁹⁷ est toute différente car elle fait remonter la scholie à une source stoïcienne, en mettant en cause l'hypothèse qui voit en Théagène le fondateur de la méthode allégorique : selon Wehrli, Théagène aurait simplement été le premier grammairien à s'occuper d'Homère, mais comme, au temps du scholiaste, l'exégèse allégorique était au programme des grammairiens, ce dernier, par une sorte de projection, aurait vu en Théagène le fondateur de l'allé-

91 Pherecyd. Syr. VS 7 A 7 (I, 46) = Arist. *Metaph.* N 4, 1091b 8–10: ἐπεὶ οἱ γε μεμιγμένοι αὐτῶν [καὶ] τῶ μὴ μυθικῶς πάντα λέγειν, οἷον Φερεκύδης καὶ ἕτεροὶ τινες τὸ γεννήσαν πρώτον ἄριστον τιθέασι καὶ οἱ Μάγοι.

92 Pherecyd. Syr. VS 7 B 6 (I, 50) = Porph. *Antr.* 31: τοῦ Συρίου Φερεκύδου μυχοῦς καὶ βόθρους καὶ ἄντρα καὶ θύρας καὶ πύλας λέγοντος καὶ διὰ τούτων αἰνιττομένου τὰς τῶν ψυχῶν γενέσεις καὶ ἀπογενέσεις...

93 Cf. aussi Struck 2004, 27.

94 Pherecyd. Syr. VS 7 A 1 (I, 44) = Aristox. *Fr.* 14 Wehrli = D.L. I 118; A 4 (I, 44–45) = D.S. X 3, 4; Cic. *Tusc.* I 16, 38; Porph. *VP* 55; Iamb. *VP* 11. Pour l'ensemble des textes présentant Pythagore comme disciple de Phérécyde, cf. les fragments 7, 11, 20, 21, 27, 28, 29abc, 30ab, 31, 42, 43, 44a, 45b, 46abc, 47, 48, 49, 50ab, 51ab, 52, 53b, 54a, 57, 84, 85b, 90 Schibli.

95 Delatte 1974, 115. On rappellera que l'usage du terme « allégorie » est anachronique ; cf. *supra* n. 5.

96 Iamb. *VP* 267; *Ibid.* 130; Porph. *VP* 21 = Aristox. *Fr.* 17 Wehrli.

97 Wehrli 1928, 89–91.

gorie.⁹⁸ Cependant, l'hypothèse de la source stoïcienne est discutable, tandis que l'idée selon laquelle le scholiaste stoïcien aurait considéré la qualité de grammairien comme identique à celle de l'allégoriste semble problématique. La critique est tirée à l'excès par Guillaume Rocca-Serra,⁹⁹ qui considère que, à propos de l'exégèse de Théagène, soit on doit se contenter de ne rien savoir soit on doit penser qu'elle est une pure invention. Une thèse plus modérée est soutenue par Jean Pépin : tout en admettant que la scholie n'établit pas de façon indiscutable que Théagène soit le fondateur de la double exégèse allégorique, Pépin remarque que l'hypothèse de Wehrli n'est pas incontestable, et avance des arguments probants en faveur de l'hypothèse que Théagène soit au moins l'inventeur de l'allégorie physique.¹⁰⁰ Pourtant, Pépin ne fait aucune référence à une influence pythagoricienne éventuelle sur Théagène. Poussant plus loin le raisonnement, Félix Buffière tente de dissocier Théagène du pythagorisme, mettant en cause l'hypothèse de Delatte.¹⁰¹ Selon Buffière, l'importance du pythagorisme pour la naissance et l'évolution de la méthode allégorique serait limitée, les premières traces de l'exégèse pythagoricienne remontant, d'après lui, au temps de Plutarque.¹⁰² Cette thèse est critiquée par Jérôme Carcopino,¹⁰³ Robert Flacelière,¹⁰⁴ Pierre Boyancé,¹⁰⁵ et Marcel Detienne,¹⁰⁶ qui font remonter les origines de l'allégorie au pythagorisme ancien.

À propos de cette thématique, les arguments de Marcel Detienne sont convaincants.¹⁰⁷ Detienne soutient qu'il est improbable qu'un grammairien soit l'inventeur de la méthode allégorique. De plus, il y a peu de chance qu'une seule personne soit à l'origine de la double interprétation allégorique, physique et morale, contenue dans la scholie. Il serait donc plus vraisemblable de supposer que Théagène connaissait et rapportait des explications proposées par certains de ses contemporains. Or, il est fort probable que ceux-ci soient les Pythagoriciens, qui avaient un vif intérêt pour Homère¹⁰⁸, et dont il y avait à Rhégium une

98 Cf. aussi Pépin 1958, 99.

99 Rocca-Serra 1990, 79.

100 Pépin 1958, 98–99.

101 Buffière 1956, 105.

102 *Ibid.* ; Buffière 1962, xxix.

103 Carcopino 1956, 199.

104 Flacelière 1957, 261.

105 Boyancé 1962, 7. Cf. aussi Idem 1937, 123–124, qui défend l'idée que la critique des interprétations allégoriques (ὑπόνοιαι) dans la *République* de Platon viserait l'exégèse pythagoricienne.

106 Detienne 1962.

107 *Ibid.* 65–67. Les conclusions de Detienne sont critiquées par Thesleff 1963, 561 sq.

108 Detienne 1962, 18 sq. ; Buffière 1956, 469 sq.

communauté que Théagène aurait pu connaître. L'argumentation de Detienne est renforcée par Robert Lamberton.¹⁰⁹ Tout en reconnaissant la pénurie de sources, Lamberton juge qu'une réticence comme celle dont Buffière fait preuve n'est pas nécessaire. En tenant compte de la difficulté que représentent les sources platoniciennes projetant leur ombre sur le pythagorisme, il souligne l'importance dont jouissait Homère chez les Pythagoriciens—ce dont témoignent également certains ἀκούσματα—, et soutient la thèse que l'interprétation néo-platonicienne d'Homère s'inscrit dans le sillage d'une approche remontant au pythagorisme ancien. Les conclusions de Detienne et de Lamberton sont suivies par Peter Struck, qui, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, associe l'exégèse allégorique pythagoricienne à la naissance du symbolisme littéraire.¹¹⁰ Christoph Riedweg attire, quant à lui, l'attention sur l'importance de la littérature orphique, en proposant qu'une interprétation allégorique des poèmes orphiques comparable à celle attestée par le papyrus de Derveni puisse être associée à certains ἀκούσματα pythagoriciens.¹¹¹ Dans le chapitre précédent, on a également souligné les raisons multiples qui, dès le VI^e siècle, auraient incité les Pythagoriciens à élaborer un langage allégorique prenant comme modèle la formulation oraculaire. L'application d'un pareil mode de lecture à Homère ne serait donc guère inconcevable.

En effet, il est fort probable que, dès la fin du VI^e siècle, les Pythagoriciens se soient adonnés à l'interprétation allégorique d'Homère et de la poésie plus généralement. Je considère que leur lecture visait à expliciter les doctrines pythagoriciennes qui, à leur avis, étaient contenues dans les vers d'Homère¹¹² et non pas à défendre le poète de ses détracteurs. En effet, l'hypothèse qui associe la naissance de l'exégèse allégorique avec les attaques contre Homère et Hésiode¹¹³

109 Lamberton 1986, 31–43.

110 Struck 2004, 102 sq. ; cf. *supra* chap. 1 n. 177.

111 Riedweg 2008, 73–76 ; cf. *supra* chap. 1 nn. 59, 165.

112 Cf. aussi Lamberton 1986, 37–38.

113 Xenoph. VS 21 B 11 (I, 132) = S.E. M. IX 193 :

πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρος θ' Ἡσίοδος τε,
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἔστιν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Ibid. B 12 (I, 132) = S.E. M. I 289 :

Ὅμηρος δὲ καὶ Ἡσίοδος κατὰ τὸν Κολοφώνιον Ξενοφάνη
ὡς πλείστα ἐφθέγγαντο θεῶν ἀθεμίτια ἔργα,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Κρόνος μὲν γὰρ ἐφ' οὗ τὸν εὐδαίμονα βίον γεγονέναι λέγουσι τὸν πατέρα ἠνδροτόμησε καὶ τὰ τέκνα κατέπιεν Ζεὺς τε ὁ τούτου παῖς ἀφελόμενος αὐτὸν τῆς ἡγεμονίας 'γαίης νέρθε καθεῖσε' (Ξ 204) κτλ. Cf. aussi Heraclit. VS 22 B 40 (I, 160) = D.L. IX 1: πολυμαθὴν νόον ἔχειν οὐ διδάσκει.

se heurte à plusieurs difficultés. Tout d'abord, elle présuppose que la critique des poètes soit chronologiquement antérieure à l'interprétation allégorique. Or, les données chronologiques sont en général floues¹¹⁴ et, dans certains cas, peu compatibles avec l'idée selon laquelle l'allégorie aurait surgit pour des fins apologétiques suite à la critique : par exemple, Xénophane est contemporain de Théagène et postérieur à Phérécyde. En outre, Héraclite, qui attaque Homère et Hésiode, condamne en même temps ceux qui ont recours à l'autorité des poètes à propos des thèmes qui ne dépendent pas de la compétence de ces derniers,¹¹⁵ ce qui pourrait relever d'une critique de l'exégèse allégorique,¹¹⁶ qui serait donc antérieure à Héraclite et à sa critique d'Homère. À propos de l'idée selon laquelle la lecture allégorique serait née du souci de défendre les poètes contre ceux qui, comme Xénophane, les accusaient de donner des dieux une représentation immorale, on pourrait faire observer que cette dernière n'est pas oblitérée par l'attribution d'un sens allégorique. De plus, cette idée implique que seuls les vers ayant un contenu jugé comme « immoral » faisaient l'objet une exégèse, ce qui est incertain, voire contestable. On y ajoutera que la citation d'Hiéronymos de Rhodes (290–230 avant J.-C.) chez Diogène Laërce,¹¹⁷ souvent utilisée pour appuyer l'hypothèse selon laquelle Homère aurait été l'objet de critiques de la part des Pythagoriciens,¹¹⁸ témoignerait plutôt de l'influence de la *République* de Platon. Enfin, à propos de l'hypothèse qui, en s'appuyant sur les critiques déclenchées contre les poètes, associe la naissance de l'allégorie à l'avènement de la réflexion philosophique,¹¹⁹ on remarquera que la validité du schéma qui, remontant à une certaine lecture de l'histoire de la philosophie de la fin du XIX^e siècle, représente l'évolution de la pensée grecque comme passage du μῦθος au

Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτις τε Ξενοφάνεα τε καὶ Ἐκαταῖον; *ibid.* B 42 (I, 160) = D.L. IX 1: τὸν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγῶνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχιλοχὸν ὁμοίως; *ibid.* 22 B 57 (I, 163) = D.L. IX 10: διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν. ἔστι γὰρ ἔν.

114 Répin 1958, 94–95.

115 Heracl. VS 22 A 23 = Plb. IV 40: οὐκ ἂν πρέπον εἶη ποιηταῖς καὶ μυθογράφοις χρῆσθαι μάρτυσι περὶ τῶν ἀγνοουμένων, ὅπερ οἱ πρὸ ἡμῶν περὶ τῶν πλείστων, ἀπίστους ἀμφισβητούμενων παρεχόμενοι βεβαιωτὰς κατὰ τὸν Ἡράκλειτον.

116 Répin 1958, 94, 99.

117 Hieronym. Rhod. Fr. 42 Wehrli = D.L. VIII 21: Φησὶ δ' Ἱερώνυμος κατελθόντα αὐτὸν ἐς ἄδου τὴν μὲν Ἡσίοδου ψυχὴν ἰδεῖν πρὸς κίονι χαλκῷ δεδεμένην καὶ τρίζουσαν, τὴν δὲ Ὀμήρου κρεμαμένην ἀπὸ δένδρου καὶ ὄφεις περὶ αὐτὴν ἀνθ' ἧν εἶπον περὶ θεῶν.

118 Delatte 1974, 109 sq.; Buffière 1956, 13–14; Detienne 1962, 25–26 et 63–64.

119 Buffière 1956, 14; Detienne 1962, 62 sq.; Morgan 2000, 62 sq.

λόγος a été fort nuancée au cours des dernières années.¹²⁰ Les raisons multiples de cette mise en cause impliquent, parmi d'autres, le manque d'appui dans les sources antiques¹²¹ et le caractère simpliste du schéma, qui occulte la rationalité du mythe et sa pratique par les philosophes.

Dans le prolongement de ces réflexions, on peut conclure que, selon toute vraisemblance, dès le VI^e siècle, les Pythagoriciens pratiquaient l'interprétation allégorique, afin de rendre explicites les doctrines qu'ils considéraient contenues dans les vers des poètes. L'antiquité et l'autorité de ces derniers auraient ainsi servi de fondements inébranlables aux doctrines pythagoriciennes, dont la meilleure confirmation consisterait dans leur mise en accord avec la parole des grands théologiens du passé.

Dans les pages qui suivent, je me centrerai sur l'interprétation pythagoricienne des Sirènes homériques. D'abord, j'examinerai les textes qui y font référence, en établissant une distinction entre les deux exégèses dont les Sirènes furent, paraît-il, l'objet au sein de la confrérie pythagoricienne. Ensuite, j'avancerai une hypothèse sur la manière dont les Pythagoriciens auraient pu trouver chez Homère l'idée selon laquelle les corps célestes sont à la source d'une harmonie attribuée aux Sirènes. En ce faisant, ils auraient découvert chez le poète la confirmation voilée de leur propre théorie—basée sur les données de l'observation « scientifique »—que tout corps physique produit lors de son déplacement un son, et qu'en conséquence un son doit aussi naître des astres du fait de leur révolution.¹²² Étant sujet aux lois des mathématiques qui régissent le *cosmos*, ce mouvement ne pourrait être associé qu'à un son structuré et harmonieux, à savoir la célèbre « harmonie des Sphères ».¹²³

120 On consultera les travaux de Lambros Couloubaritsis cités dans la bibliographie du présent volume, notamment Couloubaritsis 2003, 57 sq. ; Klimis 2008. Cf. aussi Rocca-Serra 1990 ; Edmonds 2004, 161 sq. ; Decharneux 2013, 72–80.

121 Par exemple, si l'on souhaitait expliquer la critique héraclitienne d'Homère en fonction du schéma du passage du μῦθος au λόγος, qui pose une ligne de démarcation entre le mythe et la réflexion philosophique, on se heurterait au fait qu'Héraclite cite dans une même phrase et sans distinction aucune un poète, Hésiode, et deux philosophes, Xénophane et Pythagore. Cf. Heraclit. VS 22 B 40 (I, 160) = D.L. IX 1 ; *supra* n. 113.

122 Arist. *Cael.* B 9, 290 b 15–21 ; cf. *supra* et la n. 26 de l'introduction.

123 Sur la légitimité de l'expression « harmonie des Sphères », cf. l'introduction.

2.3.2 L'interprétation pythagoricienne des Sirènes

Les sources antiques ont préservé deux interprétations pythagoriciennes de l'épisode des Sirènes. La première, citée par Porphyre¹²⁴ et confirmée par Clément d'Alexandrie,¹²⁵ identifie les chants meurtriers (ἀνδρόφονοι ὤδαί) des Sirènes avec les plaisirs sensuels et trompeurs.¹²⁶ À cette interprétation s'attache un précepte du «Pythagoricien» Démophile (III^e siècle après J.-C.), selon lequel «si l'on veut gagner la vertu comme une patrie, il faut fuir les plaisirs comme les Sirènes».¹²⁷ Quoique répandue dans la littérature,¹²⁸ cette interprétation n'est pas attestée ailleurs dans un contexte pythagoricien. En effet, elle est totalement absente des sources antérieures à Porphyre. Il est ainsi impossible de trancher quant à savoir si elle remonte au pythagorisme ancien ou si elle est le fruit d'exégèses plus tardives. Quoi qu'il en soit, il faut la distinguer nettement de l'interprétation dont dépend l'ἄκουσμα qui identifie l'harmonie des Sirènes avec la *tétractys* et avec l'oracle de Delphes. En effet, cet ἄκουσμα témoigne d'une interprétation positive des Sirènes, dont relèvent également certains passages de Platon et de Plutarque.

Plus précisément, selon l'exégèse que, dans un de ses *Propos de table*, Plutarque met dans la bouche de son porte-parole, Ammonios le Platonicien, les Sirènes «ne sont plus des êtres pernicioeux, mais des révélatrices de sagesse».¹²⁹ Voici l'interprétation de Plutarque :

Les Sirènes d'Homère nous causent dans le mythe une peur qui n'a pas de raison d'être ; au contraire, celui-là a dit en mots couverts à juste titre que la puissance de la musique n'est ni inhumaine ni funeste, mais que dans les âmes qui sont parties d'ici pour aller là-bas, à ce qu'il semble, et errent après la mort, elle fait naître l'amour des choses célestes et divines, et l'oubli des choses mortelles, elle les possède et les charme par le chant ; et, elles, sous l'effet de la joie, les suivent et accompagnent leurs révolutions. Et ici, comme un écho

124 Porph. *VP* 39: ἡδονὴν δὲ οὐ προσίετο τὴν δημώδη καὶ γοητευτικὴν, ἀλλὰ τὴν βέβαιον καὶ σεμνοτάτην καὶ καθαρεύουσαν διαβολῆς, διττὴν γὰρ εἶναι διαφορὰν ἡδονῶν· τὴν μὲν γὰρ γαστρὶ καὶ ἀφροδισίῳ διὰ πολυτελείας κεχαρισμένην ἀπείκαζε ταῖς ἀνδροφόνους τῶν σειρήνων ὤδαϊ· τὴν δ' ἐπὶ καλοῖς καὶ δίκαιοις τοῖς πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίοις, ὁμοίως καὶ παραχρήμα ἡδέϊαν καὶ εἰς τὸ ἐπιόν ἀμεταμέλητον, ἦν ἔφασκεν εὐοικένας μουσῶν τινὶ ἁρμονίᾳ.

125 Clem. Al. *Strom.* I 10, 48: Μούσας σειρήνων ἡδίους ἡγεῖσθαι Πυθαγόρας παραινεῖ, τὰς σοφίας ἀσκεῖν μὴ μετὰ ἡδονῆς διδάσκων, ἀπατηλὸν δὲ τὴν ἄλλην διελέγχων ψυχαγωγίαν.

126 Cf. Delatte 1974, 132–133; Buffière 1956, 384; Leclercq-Marx 1997, 31.

127 Demoph. *Sent.* 23, I 486 Mullach: Δεῖ ὡσπερ Σειρήνας τὰς ἡδονὰς παρελθεῖν τὸν κατασπύδοντα τὴν ἀρετὴν ἰδεῖν ὡς πατρίδα. Tr. fr. citée par Detienne 1962, 59. Cf. aussi Stob. *Ecl.* V 30. Cf. Cumont 1942, 326; Courcelle 1944, 76; Buffière 1956, 384; Leclercq-Marx 1997, 31.

128 Cf. Delatte 1974, 132; Leclercq-Marx 1997, 30 sq.

129 Delatte 1974, 133.

affaibli de cette musique, arrivant à nous, appelle nos âmes par des paroles et leur rappelle les réalités d'alors. Mais les oreilles de la plupart sont obstruées et bouchées par les obstacles des passions charnelles et pas par des morceaux de cire, tandis que l'âme par des bonnes dispositions naturelles, entend et se souvient, et la passion qu'elle éprouve n'est en rien inférieure aux amours les plus furieux, elle souhaite ardemment se délivrer du corps et regrette de ne pouvoir y parvenir ; cependant, je ne suis pas tout à fait d'accord avec cela : il me semble que, comme il appelle les axes du ciel « fuseaux » et « quenouilles », et « pesons » les astres, Platon, étrangement, appelle ici les Muses 'Sirènes' (Σειρήνας), parce qu'elles disent (εἰρούσας) et proclament les choses divines dans l'Hadès.¹³⁰

En s'appuyant sur la place centale accordée au pouvoir de la musique (ἡ τῆς μουσικῆς δύναμις), dont il évoque l'importance dans l'École pythagoricienne, Armand Delatte souligne que ce passage témoigne de l'influence de certaines doctrines pythagoriciennes, dont il fait remonter le contenu à « la conception pythagoricienne de l'harmonie des Sphères ».¹³¹ Cependant, Delatte ne tient pas compte des multiples résonances platoniciennes, puisées non seulement dans la *République* mais aussi dans le *Phédon* et le *Phèdre*, résonances sur lesquelles Félix Buffière attire à juste titre l'attention, en faisant passer au second plan le caractère pythagoricien de ce type d'exégèse.¹³² Buffière insiste ainsi sur « le couple Platon–Homère », qu'Ammonios aurait considéré comme « le meilleur

130 Plu. *Quaest.* IX 14, 745 D–F: αἱ γε μὲν δὴ Ὀμήρου Σειρήνες οὐ κατὰ λόγον ἡμᾶς τῷ μύθῳ φοβοῦσιν, ἀλλὰ κάκεινος ὀρθῶς ἠνίξατο τὴν τῆς μουσικῆς αὐτῶν δύναμιν οὐκ ἀπάνθρωπον οὐδ' ὀλέθριον οὔσαν ἀλλὰ ταῖς ἐντεῦθεν ἀπιούσαις ἐκεῖ ψυχαῖς, ὡς ἔοικε, καὶ πλανωμέναις μετὰ τὴν τελευταίην ἔρωτα πρὸς τὰ οὐράνια καὶ θεῖα λήθην δὲ τῶν θνητῶν ἐμποιοῦσαν κατέχειν καὶ κατὰ δειν θελομένης, αἱ δ' ὑπὸ χαρᾶς ἔπονται καὶ συμπεριπολοῦσιν. ἐνταῦθα δὲ πρὸς ἡμᾶς ἀμυδρά τις οἷον ἡχώ τῆς μουσικῆς ἐκείνης ἐξικνουμένη διὰ λόγων ἐκκαλεῖται καὶ ἀναμνήσκει τὰς ψυχὰς τῶν τότε· <τὰ δ' ὧτα τῶν> μὲν πλείστων περιελήλιπται καὶ καταπέπλασαι σαρκίνοις ἐμφράγμασι καὶ πάθεισιν, οὐ κηρίνοις· ἢ δὲ <δι'> εὐφυῖαν αἰσθάνεται καὶ μνημονεύει, καὶ τῶν ἐμμανεστάτων ἐρώτων οὐδὲν ἀποδεῖ τὸ πάθος αὐτῆς, γλιχομένης καὶ ποθοῦσης λῦσαι τε μὴ δυναμένης ἑαυτὴν ἀπὸ τοῦ σώματος. οὐ μὴν ἔγωγε παντάπασι συμφέρομαι τούτοις· ἀλλὰ μοι δοκεῖ Πλάτων ὡς ἀτράκτους καὶ ἡλακάτας τοὺς ἄξονας σφονδύλους δὲ τοὺς ἀστέρας, ἐξηλλαγμένως ἐνταῦθα καὶ τὰς Μούσας Σειρήνας ὀνομάζειν 'εἰρούσας' τὰ θεῖα καὶ λεγούσας ἐν Ἄιδου. Trad. citée par Van Liefferinge 2012, 495. Ainsi que Boyancé 1946, 14 le suggère, cette étymologie est un écho d'Hes. *Th.* 38: εἰρεῦσαι τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα; cf. aussi *infra* chap. 5 n. 26. Un peu plus haut, Plutarque identifie les trois Moires du mythe d'Er avec les trois Muses delphiques, Hypate, Mèse et Nète, auxquelles il associe respectivement les étoiles fixes, les planètes et la région sublunaire. Selon les Delphiens, dit Plutarque, ce ne seraient pas les Muses qui auraient tiré leur noms des trois cordes de la lyre, comme on pourrait le croire, mais les cordes de la lyre qui auraient pris les noms des Muses; cf. Plu. *Quaest.* IX 14, 745 A–C. Selon Boyancé 1938, 314 sq. et 1951, les Sirènes de l'ἄκουσμα pythagoricien seraient les trois Muses delphiques rapportées par Plutarque.

131 Delatte 1974, 133–134.

132 Buffière 1956, 476 sq.

attelage qui puisse nous conduire jusqu'à la source de la vérité». ¹³³ En suivant Buffière, Carine Van Liefferinge souligne que ce passage de Plutarque se rattache aux interprétations platoniciennes d'Homère, en faisant « se rejoindre le poète et le philosophe dans une approche positive des Sirènes ». ¹³⁴ Cependant, s'il est impossible de faire abstraction des éléments platoniciens, on ne peut non plus passer sous silence l'origine pythagoricienne de la doctrine de la musique céleste associée aux Sirènes. Plutarque est ainsi redevable non seulement à Platon mais aussi au pythagorisme, par l'intermédiaire de Platon.

En effet, l'interprétation positive des Sirènes est attestée à plusieurs reprises dans l'œuvre de Platon. Selon le *Cratyle*, elles sont retenues dans l'Hadès par le désir de vertu. ¹³⁵ Dans le *Phèdre*, les Sirènes sont comparées aux cigales, ces servantes dévouées des Muses. ¹³⁶ Dans le mythe d'Er, elles sont situées sur les cercles célestes d'où elles émettent leur célèbre harmonie. ¹³⁷ La signification des Sirènes chez Platon, qui doit sans aucun doute se distinguer de leur signification dans le pythagorisme pré-platonicien, sera examinée dans le chapitre suivant. Ici, on se contentera d'observer que, dans le mythe d'Er, les Sirènes n'habitent plus sur les rivages de la mer, comme c'est le cas chez Homère, mais sont placées au ciel. Comment s'explique ce changement de demeure d'Homère à Platon ?

2.3.3 De la mer au ciel

De longue date, Armand Delatte a montré que l'harmonie des Sirènes dans le mythe d'Er relève de celle de l'ἄκουσμα pythagoricien, dont Platon aurait pu s'inspirer. ¹³⁸ Il est ainsi fort probable que le passage des Sirènes de la mer au ciel, attesté dans la *République*, remonte au pythagorisme ancien. À ce propos, Pierre Boyancé ¹³⁹ observe que le σύμβολον qui identifie les îles des Bienheureux avec le Soleil et la Lune, ¹⁴⁰ montre que, dans l'exégèse pythagoricienne, l'Océan homérique était interprété comme étant l'espace céleste. S'il en va ainsi, on se doutera, continue Boyancé, que d'êtres marins, les Sirènes devinrent des êtres célestes. Cette maxime confirme qu'il est concevable que, dans le pythagorisme

¹³³ *Ibid.* 479.

¹³⁴ Van Liefferinge 2012, 495–496.

¹³⁵ Pl. *Cra.* 404b; cf. *infra* chap. 3.3.1.

¹³⁶ Pl. *Phdr.* 259a–d; cf. *infra* chap. 3.3.2.

¹³⁷ Pl. *R.* X. 617b.

¹³⁸ Delatte 1974, 259–264, 274–275.

¹³⁹ Boyancé 1946, 4. Cf. aussi Moutsopoulos 1959, 334 n. 4.

¹⁴⁰ *lamb. VP* 82 = *VS* 58 C 4 (I, 464); cf. *supra* chap. 1 n. 15.

ancien, les Sirènes soient placées dans le ciel, puisque l’Océan de l’épopée devient l’espace céleste. À mon avis, la justification de ce passage doit être recherchée dans les vers d’Homère. Autrement dit, il me semble que les vers homériques eux-mêmes, qui fondent la qualité musicale des Sirènes, doivent pouvoir justifier leur passage de la mer au ciel. En d’autres termes, je pense qu’il était nécessaire pour les Pythagoriciens de pouvoir fonder le caractère céleste que les Sirènes revêtent dans leur exégèse directement sur les vers d’Homère. Dans le cas contraire, ils auraient difficilement pu songer aux musiciennes homériques pour incarner leur doctrine de l’harmonie céleste.

Dans ce qui suit, j’avancerai une hypothèse visant à expliquer comment les vers d’Homère auraient pu suggérer le passage des Sirènes de la mer au ciel, en autorisant ainsi les Pythagoriciens à retrouver chez le grand ancêtre la confirmation de l’idée selon laquelle les corps célestes sont à la source d’une harmonie, et, dans la foulée, d’attribuer celle-ci aux Sirènes. Plus précisément, je soutiendrai la thèse selon laquelle le changement de demeure des musiciennes homériques pourrait être le fruit d’une exégèse allégorique pythagoricienne, dont je tenterai de reconstituer les traits principaux. Dans le cadre de cette exégèse, les Sirènes homériques auraient été interprétées en référence à la vision présocratique du monde centrée sur la nature (φύσις) et sur le *cosmos*. L’avantage principal de l’hypothèse qui sera présentée par la suite consiste, me semble-t-il, en ce qu’elle rétablit de façon vraisemblable une partie perdue de l’évolution du thème des Sirènes d’Homère à Platon. C’est un des maillons de cette chaîne que je tenterai de reconstituer ici.

Nous avons vu qu’Homère accorde aux Sirènes un savoir qui relève de la vision : le verbe οἶδα, d’où la forme ἴδμεν, désigne en effet un type de savoir qui est étroitement associé à la vision.¹⁴¹ Employant à deux reprises la forme ἴδμεν, les Sirènes se vantent de voir et, par ce biais, de savoir (ἴδμεν) « tous les maux que les dieux, dans les champs de Troade, ont infligés aux gens et d’Argos et de Troie », et, de plus, « tout ce qui se passe sur la terre nourricière ».¹⁴² Je souhaite proposer que les Pythagoriciens ont pu rapprocher les Sirènes des corps célestes en s’appuyant, d’une part, sur ces vers et, d’autre part, sur la croyance universelle, attestée surtout chez les poètes, qui attribue au Soleil et à la Lune une

141 Cf. *supra* nn. 75, 76.

142 Hom. *Od.* XII 189–191 :

ἴδμεν γάρ τοι πάνθ’ ὄσ’ ἐνὶ Τροίῃ εὐρείῃ
 Ἄργεῖοι Τρώες τε θεῶν ἰότητι μόγησαν,
 ἴδμεν δ’ ὅσσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβουτείρη.

Cf. aussi *supra* n. 67.

vision surnaturelle, en faisant souvent des deux luminaires des yeux observant tout ce que leurs rayons peuvent toucher.

Nombreuses sont les sources qui témoignent de cette croyance. Déjà dans l'*Iliade*, le Soleil (Ἥλιος) est invoqué comme témoin lors de la prestation de serments, car il voit et surveille (ἐφορᾷ) tout.¹⁴³ La même formule est employée dans la rhapsodie XI de l'*Odyssée* : le Soleil « voit tout, entend tout ».¹⁴⁴ C'est ainsi que, au chant VIII, il s'aperçoit (ἐνόησε) de l'adultère d'Aphrodite et Arès.¹⁴⁵ Si, dans l'*Hymne homérique à Déméter*, la Déesse endeuillée a recours à lui pour apprendre qui a enlevé Coré, c'est justement parce que, d'en haut, le Soleil voit clair (καταδέρκει) la terre, la mer et l'éther.¹⁴⁶ On notera ici l'usage du verbe καταδέρκομαι, composé de la préposition κατὰ et du verbe δέρκομαι, qui souligne l'intensité et la qualité du regard attribué au Soleil.¹⁴⁷ Le même verbe est aussi employé dans l'*Hymne homérique au Soleil*.¹⁴⁸ En l'occurrence, la vue attribuée au Soleil est expliquée par les rayons qui émanent de lui, de même que certaines théories expliquaient la vue humaine par des rayons sortant de l'œil.¹⁴⁹ En effet, le Soleil et sa faculté de voir servent de modèle à l'œil et à la vue humaine. C'est ainsi que Pindare appelle le rayon du Soleil « mère des yeux »,¹⁵⁰ et que Platon, dans la *République*, qualifie l'œil de ἡλιοειδέστατον ὄργανον, en insistant sur sa ressemblance avec le Soleil.¹⁵¹ L'idée est également attestée chez

143 Hom. *Il.* III 277: Ἥλιός θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις. Sur le Soleil comme témoin des serments du fait de son omnivoyance, cf. aussi *ibid* XIX 259 sq.; A.R. IV 1018 sq.; Ov. *Her.* XII 78 sq.; *ibid.* 191 sq.; Sen. *Oed.* 247 sq.; *Phaed.* 888 sq.; Apul. *Met.* I 5 sq.; Nonn. *D.* XVII 269 sq.

144 Hom. *Od.* XI 109: ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει.

145 Hom. *Od.* VIII 266 sq. Cf. aussi Ov. *Met.* IV 169 sq.; Sen. *Phaed.* 124 sq.; Nonn. *D.* XXIV 305 sq.; XXIX 403 sq.

146 *H. Hom. Cer.* 69–71:

ἀλλὰ σὺ γὰρ δὴ πᾶσαν ἐπὶ χθόνα καὶ κατὰ πόντον
αἰθέρος ἐκ δίης καταδέρκειαι ἀκτίνεσσι,
νημερτέως μοι ἔνισπε φίλον τέκος εἴ που ὄπωπας.

Cf. aussi Ov. *Fast.* IV 575 sq.

147 Dit notamment des serpents, de l'aigle, de la Gorgone ou des guerriers au combat, le verbe δέρκομαι est issu de la même racine que le mot δράκων, qui désigne le serpent du fait de son regard fixe et paralysant. Cf. Chantraine 1968–1980, s.v. δέρκομαι. Cf. aussi Snell 1997, 20–21.

148 *H. Hom. Hel.*, 9–11:

[...] σμερνὸν δ' ὃ γε δέρκεται ὄσσοις
χρυσέης ἐκ κόρυθος· λαμπραὶ δ' ἀκτίνες ἀπ' αὐτοῦ
αἰγλήεν στίλβουσι.

149 Onians 1999, 100–101.

150 Pi. *Fr.* 52 K 1–2 Maehler–Snell:

Ἄκτις αἰλίου, τί πολύσκοπε μήσσει,
ὦ μάτερ ὀμμάτων, ἄστρον ὑπέρτατον.

151 Cf. Pl. *R.* VI 508b.

les trois grands tragiques ainsi que chez Aristophane. Ainsi, selon Eschyle,¹⁵² le Soleil voit et sait tout (οἶδεν), même ce qui reste caché pour les autres: il est le «cercle omnivoyant».¹⁵³ Sophocle le qualifie d' «œil du jour d'or»¹⁵⁴ et d' «œil sacré»,¹⁵⁵ de même qu'Euripide¹⁵⁶. Dans les *Nuées*, Aristophane parle de l' «œil infatigable de l'éther».¹⁵⁷ L'idée est récurrente dans la littérature orphique. Selon l'*Hymne orphique*, le Soleil a un «œil éternel et omnivoyant»; il est «l'œil cosmique qui se meut cycliquement» et «l'œil de la justice».¹⁵⁸ Dans l'*Hymne à Apollon*, le dieu est dit «avoir un œil omnivoyant qui éclaire les hommes»,¹⁵⁹ qui est sans doute le Soleil. D'après l'hymne orphique cité par Porphyre dans un fragment de son traité perdu *Sur les statues*, le Soleil et la Lune sont les yeux de Zeus.¹⁶⁰ Du côté des philosophes, on s'est déjà référé à Platon. Pour Héraclite, le Soleil surveille (ἐπιστάτης καὶ σκοπός) le monde.¹⁶¹ Enfin, d'après le témoignage tardif de Jamblique, Archytas faisait aussi du Soleil un œil.¹⁶²

Il en va pareillement pour la Lune. Parménide évoque «la Lune à œil rond»¹⁶³ qui «regarde toujours vers les rayons du soleil».¹⁶⁴ Empédocle qualifie la Lune de γλαυκῶπις,¹⁶⁵ épithète homérique qui décrit les yeux étincelants

152 A. Ag. 632–633:

οὐκ οἶδεν οὐδεὶς ὥστ' ἀπαγγεῖλαι τορῶς
πλήν τοῦ τρέφοντος ἡλίου χθονὸς φύσιν.

153 Idem *Pr.* 91: καὶ τὸν πανόπτην κύκλον ἡλίου καλῶ.

154 S. *Ant.* 103–104: χρυσέας ἀμέρας βλεφαρον.

155 *Ibid.* 879–880: λαμπάδος ἱερὸν ὄμμα.

156 E. *IT.* 193–194: ἱερὸν ὄμμα αὐγᾶς ἄλιος.

157 Ar. *Nu.* 285–287: ὄμμα γὰρ αἰθέρος ἀκάματον σελαγεῖται

158 H. *Orph. Hel.* 1: πανδερκὲς ἔχων αἰώνιον ὄμμα; *ibid.* 14: κόσμου τὸ περίδρομον ὄμμα; *ibid.* 18: ὄμμα δικαιοσύνης.

159 H. *Orph. Ap.* 8: πανδερκὲς ἔχων φαεσίμβροτον ὄμμα.

160 OF 169, 16 = Porph. *Fr.* 354, 25 Smith: ὄμματα δ' ἡέλιός τε καὶ ἀντιόωσα σελήνη.

161 Heraclit. *VS* 22 B 100 (I, 173): ... περιόδους· ὧν ὁ ἡλιος ἐπιστάτης ὧν καὶ σκοπὸς ὀρίζειν καὶ βραβεύειν καὶ ἀναδεικνύειν καὶ ἀναφαίνειν μεταβολὰς καὶ ὥρας αἵ πάντα φέρουσι καθ' Ἡράκλειτον. Cf. aussi Pradeau 2004, 245–246.

162 Iamb. *Protr.* 16, 25–26 Pistelli: Ἄλιος γε μὰν ὀφθαλμὸς ἐντι.

163 Parm. *VS* 28 B 10, 15 (I, 241): ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης. Trad. L. Couloubaritis.

164 Idem 28 B 15 (I, 244): αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγᾶς ἡελίοιο. Trad. L. Couloubaritis.

165 Emp. *VS* 31 B 42 (I, 330):

ἀπεστέγασεν δέ οἱ αὐγᾶς,
ἔστ' ἂν ἴη καθύπερθεν, ἀπεσκνίφωσε δὲ γαίης
τόσσον ὅσον τ' εὖρος γλαυκῶπιδος ἔπλετο μήνης.

Cf. aussi Hegesian. *Fr.* 1 Powel (II^e siècle avant J.-C.):

πᾶσα μὲν ἦδε πέριξ πυρὶ λάμπεται, ἐν δ' ἄρα μέσση
γλαυκότερον κῶνοιο φαίνεται ἤτε κούρης

d'Athéna.¹⁶⁶ Eschyle l'appelle «œil de la nuit»¹⁶⁷ ou encore «œil étoilé de l'enfant de Léo», c'est-à-dire d'Artémis.¹⁶⁸ L'idée que la Lune voit d'en haut tout ce qui se passe sur la terre est récurrente chez les poètes grecs et latins, d'Apollonius de Rhodes jusqu'à Sénèque.¹⁶⁹ Enfin, dans les hymnes orphiques, la Lune est qualifiée d'«omnivoyante»¹⁷⁰ ou encore d'«œil de Zeus».¹⁷¹

Sous l'influence de cette croyance universelle remontant à Homère, les Pythagoriciens auraient pu, me semble-t-il, interpréter les vers concernant les deux Sirènes comme se référant énigmatiquement au Soleil et à la Lune. Le rapprochement entre *σειρήν* et *σειρίος*¹⁷² ainsi que le fait que l'épisode des Sirènes s'intègre dans un contexte relatif à la navigation vers l'île du Soleil auraient peut-être aussi joué un rôle autorisant l'identification des Sirènes au Soleil et à la Lune. Or, si Homère, en parlant des Sirènes, évoquait énigmatiquement le Soleil et la Lune, les Pythagoriciens, en imitant le langage du poète inspiré par les Muses, auraient pu parler de «Sirènes» en désignant ainsi de façon voilée non seulement le Soleil¹⁷³ et la Lune, mais aussi tous les autres corps célestes,

ὄμμα καὶ ὑγρά μέτωπα· τὰ δὲ ῥέθει ἄντα εἰοικεν.

Cf. aussi Pampr. *Fr.* 3, 74–75 Heitsch (V^e siècle après J.-C.) : ἠελίου δέ [αὐγὴ πρῶτον] ἔλ[α]μψε βοώπιδος οἷα σελήνης.

166 Chantraine 1966, 193.

167 A. *Th.* 389–390 :

λαμπρὰ δὲ πανσέληνος ἐν μέσῳ σάκει,
πρέσβιστον ἄστρον, νυκτὸς ὀφθαλμός, πρέπει.

168 Idem. *Fr.* 170 Radt :

ἄς οὔτε πέμφιξ ἡλίου προσδέρκεται
οὔτ' ἀστερωπὸν ὄμμα Λητώας κόρης.

169 A.R. IV 55 sq. ; Q.S. X 127 sq. ; 411 sq. ; Nonn. *D.* IV 213 sq. ; V 67 sq. ; XI 185 sq. ; XVII 234 sq. ; Ov. *Met.* II 208 sq. ; Sen. *Phaed.* 786 sq.

170 H. *Orph. Sel.* 7 : πανδερχής.

171 *OF* 169, 16 = Porph. *Fr.* 354, 25 Smith ; cf. *supra* n. 160.

172 Chantraine 1968–1980, s.v. *Σειρήν*, *Σείριος* ; cf. *supra* nn. 33, 34. Le mot *σειρία* décrit les astres dans un fragment du poète lyrique Ibycos, né à Rhégium au début du VI^e siècle et ayant vécu à Samos au temps de Polycrate ; cf. Ibyc. *Fr.* 33 Page : φλεγέθων, ἄπερ διὰ νυκτὸς μακρὰς σειρία παμφανόωντα.

Cf. aussi E. *IA* 6–8 :

τίς ποτ' ἄρ' ἀστήρ ὄδε πορθμεύει
σειρίος ἐγγὺς τῆς ἑπταπόρου
Πλειάδος ἄισσων ἔτι μεσσήρης.

173 À ce propos, on se souviendra de l'équation «*σειρήν*–soleil» dans le *Théétète*. En l'occurrence, Platon fait allusion à une exégèse allégorique qui combine l'interprétation de l'épisode des Sirènes dans l'*Odyssée* avec celle de l'épisode de la chaîne d'or dans l'*Iliade* ; cf. Hom. II. VIII 18 sq. notamment 26 : *σειρήν χρυσεῖν ἐξ οὐρανόθεν κρεμάσαντες* ; Pl. *Th.* 153 c–d : *τὴν χρυσοῖν*

ainsi que Théon de Smyrne (c. 70–135) et Eustathe (XII^e siècle) le témoignent dans une époque plus tardive.¹⁷⁴ Autrement dit, en utilisant un langage allégorique et secret inscrit dans le prolongement de leur interprétation des vers homériques, ils auraient pu appeler les corps célestes « Sirènes ». Ceci s'inscrirait dans le cadre de leur pratique consistant à employer des noms mythiques pour décrire des phénomènes sidéraux¹⁷⁵ et ne serait pas sans rapport avec l'idée de la divinité des corps célestes.¹⁷⁶ Quant à la distinction entre les planètes et les Sirènes et la position de ces dernières sur les cercles célestes dans le mythe d'Er, elle pourrait alors être considérée comme l'apport original de Platon, qui, par cette modification, aurait envisagé d'infléchir la doctrine pythagoricienne vers une nouvelle orientation.

Si l'on accepte qu'il en aille ainsi, faut-il supposer qu'au début la doctrine de l'harmonie des Sphères ou, mieux, de l'harmonie des Sirènes, se soit notamment centrée sur le Soleil et la Lune ? Cette question touche au problème irrésoluble

σειράν ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸν ἥλιον Ὅμηρος λέγει. Cf. *infra* chap. 3 n. 79. Il est impossible de trancher quant à savoir avec certitude si l'exégèse en question est d'origine pythagoricienne. **174** Theo. Sm. *Exp. rer. math.* 147 Hiller: ἐπὶ δὲ τῶν κύκλων (ἄς) φησὶν ἐφρεσθῆναι Σειρήνας οἱ μὲν αὐτοὺς (φασὶ) λέγεσθαι τοὺς πλανήτας, ἀπὸ τοῦ σειριάειν κοινῶς τε γὰρ, φησὶν ὁ Ἄδραστος, πάντας τοὺς ἀστέρας οἱ ποιηταὶ σειρίουσ καλοῦσιν, [...] ἐνιοὶ δὲ Σειρήνας οὐ τοὺς ἀστέρας λέγεσθαι φασιν, ἀλλὰ κατὰ τὸ πυθαγορικὸν τοὺς ὑπὸ τῆς τούτων φορᾶς γινομένους ἤχους καὶ φθόγγους ἡρμοσμένους καὶ συμφώνους, ἐξ ᾧ μίαν ἡρμοσμένην ἀποτελεῖσθαι φωνήν. Eust. *ad. Od.* II 183 (5, 29–30): Σειρήνες, τὰ ἄστρα. σείρια γὰρ καλοῦνται παρὰ τὸ σειριάειν, ὃ ἐστὶν ἀστράπτειν. Théon opère une distinction entre, d'une part, l'identification des Sirènes aux planètes et aux astres fixes, et, d'autre part, l'identification pythagoricienne des Sirènes aux sons harmonieux émis par les corps célestes lors de leur révolution. On se demandera sur la source que Théon a en tête ici. Quoi qu'il en soit, il n'est pas impossible que ce qu'il désigne comme étant une interprétation pythagoricienne (κατὰ τὸ πυθαγορικὸν) des Sirènes soit, en effet, une idée postérieure issue d'une élaboration de la doctrine pythagoricienne initiale selon laquelle les Sirènes étaient identifiées avec les corps célestes.

175 Porph. *VP* 41 = *VS* 58 C 2 (I, 462–463) = Arist. *Fr.* 6 Ross = *Fr.* 196 Rose; cf. *supra* chap. 1 nn. 35, 52, 97, 121. Cf. aussi Philol. *VS* 44 A 16 (I, 403) = Aët. II 7, 7 (336, 20–21 Diels): Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον ὅπερ ἐστὶν τοῦ παντός καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν etc.; Philol. *VS* 44 B 7 (I, 410) = Stob. *Ecl.* I 21, 8: τὸ πρῶτον ἄρμωσθῆν, τὸ ἔν, ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαιρας ἐστία καλεῖται; Arist. *Cael.* B 13, 293 b 1–4 = *VS* 58 B 37 (I, 461): Ἔτι δ' οἱ γε Πυθαγόρειοι καὶ διὰ τὸ μάλιστα προσήκειν φυλάττεσθαι τὸ κυριώτατον τοῦ παντός, τὸ δὲ μέσον εἶναι τοιοῦτον, [δ] Διὸς φυλακὴν ὀνομάζουσι τὸ ταύτην ἔχον τὴν χώραν πῦρ. Cf. aussi Arist. *Fr.* 14 Ross = *Fr.* 204 Rose = Procl. *in Euc.* 90, 14 Friedlein: οἱ δὲ γε Πυθαγόρειοι τὸν μὲν πόλον σφραγίδα τῆς Ἐρέας ἀποκαλεῖν ἠξίουσιν. Sur cette pratique pythagoricienne, on consultera surtout Riedweg 2008, 73–76. Sur le *testimonium* A 16 et le *fragmentum* B 7 de Philolaus, cf. McKirahan 2010, 104 sq. et 358 sq.; Riedweg 2008, 79, 84; Huffman 1993, 226–230; 231 sq.; Schofield 1983, 242–243, 339–342; Burkert 1972, 37, 243–244, 255, 257 n. 90, 268, 348; Somville 1964.

176 Sur cette idée, cf. Burkert 1972, 360.

des origines de la fameuse doctrine pythagoricienne. Pourtant, si l'on admettait qu'au début, la doctrine en question se centrait sur le Soleil et la Lune, il faudrait, en conséquence, dissocier ses origines du développement de l'astronomie à la fin du VI^e et au début du V^e siècle, ainsi qu'il a été proposé par Walter Burkert.¹⁷⁷ Or, cette hypothèse me paraît invraisemblable, car elle ne rend pas justice aux acquis de la science de la fin du VI^e et du début du V^e siècle. De plus, les sources les plus anciennes, c'est-à-dire la *République* et le *De Caelo*, font bien état d'une harmonie de corps célestes et, dans le cas du mythe d'Er, d'un modèle astronomique précis.¹⁷⁸ Il serait ainsi préférable d'envisager la doctrine de l'harmonie des Sirènes dans le cadre de l'astronomie de son temps, en supposant que, dès le VI^e siècle, les Pythagoriciens auraient pu parler de « Sirènes » pour se référer—selon un mode d'expression mythique et une formulation énigmatique—aux corps célestes, y compris le Soleil et la Lune, dans leurs différents modèles astronomiques.¹⁷⁹

Reste à s'interroger sur le rapport entre l'harmonie des Sirènes et l'ἄκουσμα qui identifie les îles des Bienheureux au Soleil et à la Lune. On observera que, si les Sirènes désignent le Soleil et la Lune et, par extension, les autres corps célestes, il s'ensuit que les Bienheureux, qui demeurent près du Soleil et de la Lune, peuvent prêter l'oreille à l'harmonie des Sirènes.¹⁸⁰ Celle-ci acquiert donc, au surplus de sa signification astronomique et cosmologique, une connotation eschatologique, qui, comme nous le verrons plus loin, sera infléchie par Platon dans une direction inédite.

177 *Contra* Burkert 1972, 320, 353 sq. Burkert détache les origines de la doctrine de « l'harmonie des Sphères » d'un quelconque modèle astronomique précis, et y voit plutôt un rapport avec l'idée répandue (notamment en Orient) de musique cosmique associée avec la succession des saisons dépendant du mouvement du Soleil.

178 Zhmud 2012, 338 sq.

179 *Pace* Zhmud 2012, 338, qui note : « Bearing in mind that the physics of the early Pythagoreans was noted for its great range of views, one could hardly suppose that their astronomy had a common system ». Serait-il concevable que certains Pythagoriciens aient épousé le système d'Anaximandre, selon l'hypothèse de Burnet 1945, 110 sq., qui suggère que les Pythagoriciens auraient pu identifier l'octave, la quarte et la quinte aux trois intervalles des anneaux d'air d'Anaximandre ? Impossible de le savoir. Sur cette hypothèse, cf. aussi Moutsopoulos 1959, 376 ; Riedweg 2008, 84. Sur le système d'Anaximandre, cf. Anaximand. VS 12 A 11 (I, 83–84) ; A 18 (I, 86) ; A 21 (I, 87) ; A 22 (I, 87). Cf. aussi Schofield 1983, 134–137 ; Kahn 1994, 53–63 et 76–98 ; Naddaf 2008, 116–140 ; McKirahan 2010, 38–41.

180 Cf. aussi Burkert 1972, 364. Ceci est, par ailleurs, attesté par certains mythes de Plutarque ; cf. Plu. *De gen.* 22, 590 C sq. ; *Fac.* 29, 944 A–B.

2.4 La tétractys

Les Sirènes étant devenues, selon l'hypothèse émise ci-dessus, l'équivalent des corps célestes, dans les pages qui suivent, je me tourne vers la signification de la mystérieuse *tétractys*. Si l'on en croit Jamblique, le mot τετρακτὺς aurait été inventé par Pythagore lui-même.¹⁸¹ Cependant, ainsi qu'Armand Delatte le note, c'est à mesure qu'on s'éloigne du pythagorisme ancien que l'importance de la *tétractys* croît. Les sources qui la mentionnent et prétendent en expliquer la signification deviennent alors de plus en plus nombreuses.¹⁸² En réalité, l'étymologie et le sens originel de ce terme restent obscurs. Delatte¹⁸³ le rapproche d'autres mots formés de la même manière, tels que ἑκατοστὺς, χιλιοστὺς, μυριοστὺς, τριπτὺς. En s'appuyant sur ce rapprochement, il conclut que, de prime abord, on peut attribuer au mot τετρακτὺς deux significations : « quatrième partie » et « ensemble de quatre choses, quaternité ». Il insiste, par ailleurs, sur la distinction subtile entre la τετρακτὺς et le nombre quatre (τέσσαρα) : en effet, les exemples précités attestent qu'un mot composé par un nom de nombre et par ce suffixe (qui peut prendre les formes κτὺς, ττὺς, στὺς) ne conserve jamais le sens propre du nombre. Eduard Schwyzer¹⁸⁴ propose, quant à lui, une analogie avec τρικτὺς (d'où τρικτυαρχέω), τρίκτοια,¹⁸⁵ et τρίκτευα. Enfin, Walter Burkert suggère une origine dorienne, en faisant toutefois observer que, du point de vue linguistique, le *kappa* dans τετρακτὺς poserait problème, ce que montrent, selon lui, le mot ionien χιλιαστὺς et celui lesbien χελληστὺς.¹⁸⁶

Quoi qu'il en soit de l'étymologie, à propos du sens de la doctrine de la *tétractys*, Armand Delatte, à qui nous devons un classement systématique des diverses définitions antiques,¹⁸⁷ propose, dans un premier temps, la définition suivante :

On attribue le nom de τετρακτὺς pythagoricienne, à deux nombres, à 36 et au quaternaire (considéré soit comme un groupe de 4 nombres, soit comme équivalent à 10), pour des raisons empruntées à l'arithmétique.¹⁸⁸

181 Iamb. *VP* 150 et 162.

182 Delatte 1974, 249 sq.

183 *Ibid.* 254.

184 Schwyzer 1939, 597. Le mot τρικτὺς désigne, parmi d'autres, le sacrifice de trois animaux ; cf. Riedweg 2008, 82.

185 Sophr. *Fr.* 3 Kaibel: ὑποκατώρυκται δὲ ἐν κωαθίδι τρικτὺς ἀλεξιφαρμάκων.

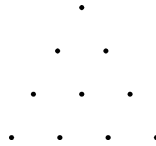
186 Burkert 1972, 222 et n. 24.

187 Delatte 1974, 249–264.

188 *Ibid.* 257.

Il met ensuite l'accent sur la signification musicale de ces deux nombres : le nombre dix est la somme des quatre premiers nombres, à savoir 1, 2, 3, 4, dans lesquelles résident les accords principaux ; le nombre trente-six est également la somme de certains nombres par lesquels on peut représenter les intervalles des accents musicaux, à savoir 6, 8, 9, 12, auxquels on ajoute l'unité qui représente la valeur d'un ton.¹⁸⁹ Dans cet ordre d'idées, Delatte propose la définition suivante : « la tétractys est l'ensemble des quatre nombres dont les rapports représentent les accords musicaux essentiels ».¹⁹⁰

Je ne m'occuperai pas ici des multiples variantes de la tradition,¹⁹¹ au sujet desquelles on consultera l'étude précitée de Delatte. Je me centrerai uniquement sur la question concernant la doctrine de la *tétractys* dans le pythagorisme ancien, qui est indissociable de celle concernant la signification de l'ἄκουσμα sur l'harmonie des Sirènes. En effet, la doctrine de la *tétractys* ainsi que la représentation de cette dernière sous la forme d'un triangle équilatéral parfait (cf. le schéma ci-dessous) sont généralement considérées comme remontant au pythagorisme ancien.¹⁹²



Ainsi que Walter Burkert¹⁹³ le note, cette datation se fonde sur le fait que les rapports harmoniques « contenus » dans la *tétractys*,¹⁹⁴ la « perfection » du nombre dix¹⁹⁵ et la représentation des nombres par unités-points,¹⁹⁶ sont tous

189 *Ibid.* 257 sq.

190 *Ibid.* 268.

191 Cf. par exemple Theo Smy. *Exp. rer. Math.* 93–99 Hiller, qui énumère onze τετρακτίες.

192 Burnet 1945, 102; Cornford 1991, 204 sq.; Idem 1923; Delatte 1974, 249 sq.; Kucharski 1952; Burkert 1972, 72, 186; Schofield 1983, 233; Huffman 1993, 356; Mattéi 1993, 64, 98 sq.; Kahn 2001, 31, 34–35; Riedweg 2008, 29, 77, 79, 82–83, 86–87, 123; McKirahan 2010, 92–93.

193 Burkert 1972, 72.

194 Arist. *Fr.* 13 Ross = *Fr.* 203 Rose = Alex. *Aphr. in Metaph.* 39, 19–22 Hayduck: ἀλλὰ καὶ τὰς ἁρμονίας κατ' ἀριθμὸν τινα ὁρῶντες συγκεκμημένας καὶ τούτων ἀρχὰς ἔλεγον τοὺς ἀριθμούς· ἡ μὲν γὰρ διὰ πασῶν ἐν διπλασίῳ ἐστὶ λόγῳ, ἡ δὲ διὰ πέντε ἐν ἡμιολίῳ, ἡ δὲ διὰ τεσσάρων ἐν ἐπιτρίτῳ. D'après la conception antique, on peut dire que la *tétractys* représente ou contient les accords harmoniques principaux ; cf. Delatte 1974, 258.

195 VS 58 B 4 (I, 452) = Arist. *Metaph.* A 5, 986 a 8–12: ἐπειδὴ τέλειον ἢ δεκάς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιελιφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναι

des éléments attestés chez Aristote. De plus, l'ἄκουσμα qui mentionne la *tétractys* est d'ordinaire considéré comme remontant du pythagorisme primitif. Il en va de même pour la formule poétique du serment,¹⁹⁷ datée en règle générale de cette même strate du mouvement pythagoricien,¹⁹⁸ quoique Burkert ait suggéré que le second vers puisse être un ajout postérieur témoignant de l'influence d'Empédocle.¹⁹⁹

Pourtant, Leonid Zhmud a récemment mis en question la datation communément admise de la doctrine de la *tétractys*. Selon lui, la τετρακτύς ne pourrait pas remonter au pythagorisme ancien, puisque, d'une part, l'ἄκουσμα qui la mentionne n'est pas attesté avant Jamblique,²⁰⁰ et, d'autre part, la plus ancienne citation du serment pythagoricien, qui y fait également référence, est celle attribuée au doxographe Aëtius (II^e siècle avant J.-C.).²⁰¹ Zhmud soutient, par ailleurs, que le nombre dix ne joue aucun rôle dans la musique, à la différence du nombre neuf, qui tient un rôle central dans la formation des pro-

φρασιν, ὄντων δὲ ἑννέα μόνον τῶν φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν. Cf. aussi *Cael.* B 13, 293a 23–27.

196 Euryt. *VS* 43, 3 = Arist. *Metaph.* N 5, 1092b 8: οὐθὲν δὲ διώρισται οὐδὲ ὀποτέρως οἱ ἀριθμοὶ αἴτιοι τῶν οὐσιῶν καὶ τοῦ εἶναι, πότερον ὡς ὄροι οἷον αἱ στιγμαὶ τῶν μεγεθῶν, καὶ ὡς Εὐρυτος ἔταττε, τίς ἀριθμὸς τίνος, οἷον ὁδὶ μὲν ἀνθρώπου ὁδὶ δὲ ἵππου, ὡσπερ οἱ τοὺς ἀριθμοὺς ἄγοντες εἰς τὰ σχήματα τριγώνων καὶ τετράγωνον, οὕτως ἀφομοιῶν ταῖς ψήφοις τὰς μορφὰς τῶν ζώων καὶ φυτῶν. Cf. aussi Euryt. *VS* 45, 2 = Thrphr. *Metaph.* 6a, 19–22: τοῦτο γὰρ [μὴ μέχρι τοῦ προελθόντα παύεσθαι] τελέου καὶ φρονούντος, ὅπερ Ἀρχύτας [47 A 13] ποτ' ἔφη ποιεῖν Εὐρυτον διατιθέντα τινὰς ψήφους· λέγειν γὰρ ὡς ὅδε μὲν ἀνθρώπου ὁ ἀριθμὸς, ὅδε δὲ ἵππου, ὅδε δ' ἄλλου τινὸς τυγχάνει. Cf. Burkert 1972, 41 sq.

197 Aët. I 3, 8 (281, 10–282, 6 Diels) = *VS* 58 B 15 (I, 454–455): εἶναι δὲ τὴν φύσιν (τοῦ ἀριθμοῦ) δεκάδα· μέχρι γὰρ τῶν δέκα πάντες ἀριθμοῦσιν, ἐφ' ἃ ἐλθόντες πάλιν ἀναποδοῦσιν ἐπὶ τὴν μονάδα. καὶ τῶν δέκα πάλιν, φησὶν, ἡ δύναμις ἐστὶν ἐν τοῖς τέτταρσιν. ἐκ γὰρ τῆς τετράδος καὶ τῶν αὐτῆς μερῶν ἀναπληροῦται· ἐὰν δ' ὑπερβάλῃ τὸν τῆς τετράδος, καὶ τῶν δέκα ὑπερεκπεσεῖται. διὸ καὶ ἐπεφθέγγοντο οἱ Πυθαγόρειοι ὡς μεγίστου (ὄρκου) ὄντος τῆς τετράδος·

οὐ μὰ τὸν ἀμετέρα κεφαλῆ παραδόντα τετρακτύν,
παγὰν ἀενάου φύσεως ριζώματ' ἔχουσαν.

Sur les nombreuses citations de la formule du serment chez des auteurs plus tardifs, cf. Delatte 1974, 249 n. 1.

198 Burnet 1945, 102; Cornford 1991, 206; Delatte 1974, 250 sq.; Burkert 1972, 186; Kahn 2001, 31–32, 34–35; Riedweg 2008, 123.

199 Burkert 1972, 186. Cf. Emp. *VS* 31 B 6, 1 (I, 311): τέσσαρα γὰρ πάντων ριζώματα πρῶτων ἄκουε κτλ.; B 32, 9–10 (I, 322):

οὕτω μὴ σ' ἀπάτη φρένα καινύτω ἄλλοθεν εἶναι
θνητῶν, ὅσσα γε δήλα γεγάκασιν ἄσπετα, πηγὴν etc.

200 Zhmud 302, qui se réfère à Robbins 1920.

201 Cf. *supra* n. 197. Sur la reconstruction de la source connue sous le nom d'Aëtius, cf. Diels 1965; Mansfeld 1990; Idem 1992; Mansfeld–Runia 1996–2000; Laks 1997; Baltussen 2005.

portions harmoniques.²⁰² Il évoque, par ailleurs, un fragment d'Eudème de Rhodes,²⁰³ qu'il interprète comme attestant la primauté du nombre neuf dans les spéculations musicales pythagoriciennes.²⁰⁴ En effet, d'après Zhmud, la perfection du nombre dix est une doctrine de l'Académie,²⁰⁵ tandis que les Pythagoriciens auraient plutôt favorisé les spéculations sur le nombre trois²⁰⁶ et sur le nombre sept.²⁰⁷ Dans les lignes qui suivent, je soutiendrai l'hypothèse que la doctrine de la *tétractys* remonte au pythagorisme ancien, en offrant quelques arguments supplémentaires en sa faveur. J'en viendrai ensuite à la question de la définition de la *tétractys* comme étant l'harmonie des Sirènes.

D'abord, la thèse selon laquelle le nombre dix ne joue aucun rôle dans la musique va à l'encontre d'une tradition abondamment attestée, qui fait retrouver dans la somme des quatre premiers nombres les principales harmonies musicales.²⁰⁸ De plus, il serait arbitraire de se centrer sur un seul parmi les nombres dont les rapports constituent les accords fondamentaux, que celui-ci soit le nombre neuf (correspondant à la paramèse dans la série 6, 8, 9, 12) ou un autre nombre. À ce propos, on remarquera aussi que, selon toute vraisemblance, la série 6, 8, 9, 12 est moins ancienne que la série 1, 2, 3, 4.²⁰⁹ Quant au fragment d'Eudème de Rhodes (c. 370–300 avant J.-C.), on observera qu'il s'agit là de la seule source accordant au nombre neuf le rôle qui, dans les spéculations musicales pythagoriciennes, revient au nombre dix. Selon cette source fragmentaire, dans un premier temps (ἐν πρώτοις), la somme des nombres constituant

202 Zhmud 2012, 302.

203 Eudem. *Fr.* 142, 10–14 Wehrli = *VS* 58 B 83 (I, 455): ὅτι γὰρ διὰ τῶν πυθμένων τὰ κατὰ τὰς συμφωνίας ἀπεδείκνυσαν, δηλοῖ Εὐδήμος ἐν τῷ πρώτῳ τῆς Ἀριθμητικῆς ἱστορίας, λέγων περὶ τῶν Πυθαγορείων ταῦτι κατὰ λέξιν· ἔτι δὲ τοὺς τῶν τριῶν συμφωνιῶν λόγους τοῦ τε διὰ τεσσάρων καὶ τοῦ διὰ πέντε καὶ τοῦ διὰ πασῶν ὅτι συμβέβηκεν ἐν πρώτοις ὑπάρχειν τοῖς ἐννέα· β' γὰρ καὶ γ' καὶ δ' γίνεται ἐννέα. Cf. aussi Burkert 1972, 400.

204 Zhmud 2012, 302.

205 *Ibid.* 302, 404 sq., 425 sq.

206 *VS* 58 B 17 (I, 455) = Arist. *Cael.* A 1, 268a 10: καθάπερ γὰρ φασὶ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται· τελευτῆ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος.

207 Arist. *Fr.* 13 Ross = *Fr.* 203 Rose = Alex. Aphr. in *Metaph.* 39, 3–8 Hayduck: ἐπεὶ δὲ οὔτε γεννᾶ τίνα τῶν ἐν τῇ δεκάδι ἀριθμῶν ὁ ἐπτὰ οὔτε γεννᾶται ὑπὸ τινος αὐτῶν, διὰ τοῦτο καὶ Ἀθηναῖον ἔλεγον αὐτόν. ὁ μὲν γὰρ δύο τὸν τέσσαρα καὶ ὁ τρία τὸν ἐννέα καὶ τὸν ἕξ καὶ ὁ τέσσαρα τὸν ὀκτώ καὶ ὁ πέντε τὸν δέκα γεννᾶ, γεννῶνται δὲ ὁ τέσσαρα καὶ ὁ ἕξ καὶ ὁ ὀκτώ καὶ ὁ ἐννέα καὶ ὁ δέκα· ὁ δὲ ἐπτὰ οὔτε τίνα γεννᾶ οὔτε ἕκ τινος γεννᾶται· τοιαύτη δὲ καὶ ἡ Ἀθηναῖα ἀμήτωρ καὶ αἰεὶ παρθένος. Cf. aussi Philol. *VS* 44 B 20 (I, 416); Huffman 1993, 334–339; 350–353.

208 Delatte 1974, 258 sq.

209 Barker 2013. La série 1, 2, 3, 4 est attestée chez Philolaos; cf. *VS* 44 B 6 (I, 408–410); cf. *infra* n. 242.

les accords principaux (2: 1, 3: 2, 4: 3) était identifiée au nombre neuf, par l'addition du deux, du trois et du quatre, l'unité n'étant manifestement pas considérée comme un nombre. Cela suggère que, dans un second temps, cette identification céda sa place à une autre, qu'on doit supposer comme universellement connue, puisqu'elle n'est pas mentionnée. Celle-ci ne peut être que l'identification avec la décade, par l'ajout de l'unité. Il semblerait donc que, par delà l'information sur le nombre neuf, qui n'est témoignée par aucune autre source, Eudème de Rhodes confirme que, bien avant le IV^e siècle, les nombres constituant les harmonies principales étaient additionnés pour former le nombre dix.

En effet, Aristote attribue expressément la doctrine de la perfection du nombre dix aux Pythagoriciens.²¹⁰ Rien ne nous autorise à supposer que ce faisant, il associe incorrectement aux Pythagoriciens une doctrine de l'Académie. Au contraire, il est clair que, dans l'esprit d'Aristote, comme on le sait attentif aux opinions des prédécesseurs, les deux enseignements sont formellement distincts: lorsqu'il se réfère à la doctrine pythagoricienne, il cite les Pythagoriciens, tandis que, lorsqu'il se réfère à la réappropriation²¹¹ de celle-ci par l'Académie, il utilise des expressions telles que «ceux qui admettent l'existence des Idées»²¹², «certains»²¹³, etc. Par ailleurs, les témoignages sur la signification accordée aux nombres trois et sept ne sont nullement incompatibles avec la primauté du nombre dix.

En ce qui concerne l'ἄκουσμα qui mentionne la *tétractys*, je me suis déjà exprimée en faveur de la datation communément admise, qui le fait remonter au pythagorisme primitif. À propos de la formule du serment, je pense aussi qu'il est fort probable qu'elle remonte au pythagorisme ancien. Selon Walter Burkert, le second vers pourrait témoigner de l'influence d'Empédocle, mais rien n'exclut la possibilité inverse: étant donnée l'affinité d'Empédocle avec le pythagoris-

210 Cf. *supra* n. 195.

211 Arist. *Metaph.* A 6, 987a 29 sq.: μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν. *Ibid.* 987b 22 sq.: τὸ μὲν γὰρ ἐν οὐσίαν εἶναι, καὶ μὴ ἕτερόν γε τι ὄν λέγεσθαι ἔν, παραπλησίως τοῖς Πυθαγορείοις ἔλεγε [Πλάτων] καὶ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας ὡσαύτως ἐκείνοις etc. *Ibid.* B 2, 996a 6–8: πότερον τὸ ἐν καὶ τὸ ὄν, καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων ἔλεγον, οὐχ ἕτερόν τι ἔστιν ἀλλ' οὐσία τῶν ὄντων.

212 Arist. *Metaph.* A 8, 1073a 18–22: ἀριθμοὺς γὰρ λέγουσι τὰς ιδέας οἱ λέγοντες ιδέες, περὶ δὲ τῶν ἀριθμῶν ὅτε μὲν ὡς ἀπείρων λέγουσιν, ὅτε δὲ ὡς μέχρι τῆς δεκάδος ὠρισμένων (δι' ἦν δ' αἰτίαν τοσοῦτον τὸ πλήθος τὸ πλήθος τῶν ἀριθμῶν, οὐδὲν λέγεται μετὰ σπουδῆς ἀποδεικτικῆς).

213 *Ibid.* M 8, 1084a 12 sq.: ἀλλὰ μὴν εἰ μέχρι τῆς δεκάδος ὁ ἀριθμὸς, ὡς περ τινές φασιν, πρῶτον μὲν ταχὺ ἐπιλείπει τα εἶδη etc.

me,²¹⁴ il n'est pas impossible que les fragments de ce penseur fassent allusion au serment pythagoricien, dont la formulation serait dès lors antérieure aux écrits du philosophe d'Agrigente. On a, par ailleurs, attiré l'attention sur l'emploi du mot *ἀέναος* par Xénocrate : est-il possible qu'en qualifiant le principe matériel de *τὸ ἀέναον*,²¹⁵ le deuxième scholarque de l'Académie suggère un rapport avec la *ἀέναος φύσις* mentionnée dans le serment pythagoricien ? Zeller fut le premier à faire ce rapprochement.²¹⁶ Delatte considère que cette hypothèse est « trop hardie »,²¹⁷ tandis que Burkert la trouve séduisante.²¹⁸ Dans le prolongement de la réflexion d'Isnardi-Parente,²¹⁹ Dillon montre que le rapport avec le serment pythagoricien ne fait aucun doute.²²⁰ Il propose que, par un jeu étymologique conforme à l'esprit du *Cratyle*, Xénocrate aurait pu interpréter *τὸ ἀέναον*, qu'il qualifiait également de Multiplicité (*πλῆθος*), Illimité (*ἀπειρία*) et Dyade indéfinie (*ἀόριστος δυάς*),²²¹ comme étant composé de l'ἀ- privatif et de *έν*, 'un', ou encore de *όν*, 'être'.²²² La thèse de Zhmud,²²³ selon laquelle l'association avec la formule pythagoricienne serait inutile, étant donné que le mot *ἀέναος* apparaît également chez les poètes²²⁴ ainsi que chez Platon,²²⁵ méconnaît non seulement la prédilection bien connue de Xénocrate pour le pythagorisme et la démonstration rigoureuse de Dillon, mais aussi le fait que l'usage de Platon est comparable à celui de Xénocrate, son disciple le plus fidèle,²²⁶ et également sus-

214 D.L. VIII 56. Cf. aussi Macris 2003, 245, 256 n. 61; Idem. 2006a, 309–310; Riedweg 2008, 54–55, 115; Kingsley 2010 *passim*; Cornelli 2013, 97–98.

215 Aët. I 3, 23 (288, 15–18 Diels) = Xenocr. Fr. 101 Isnardi-Parente: Ξενοκράτης συνεστάναι τὸ πᾶν ἐκ τοῦ ἐνὸς καὶ τοῦ ἀενάου, ἀέναον τὴν ὕλην αἰνιττόμενος διὰ τοῦ πλήθους.

216 Zeller 1892, II 1015 n. 3.

217 Delatte 1974, 253.

218 Burkert 1972, 72.

219 Isnardi-Parente 1982, 336–337, comm. *ad. loc.*

220 Dillon 2003, 100 sq.

221 Plu. *de An. Pr.* 1, 1012 D 9–E 4 = Xenocr. Fr. 188, 8–13 Isnardi-Parente: οἱ μὲν γὰρ οὐδὲν ἢ γένεσιν ἀριθμοῦ δηλοῦσθαι νομίζουσι τῇ μίξει τῆς ἀμεριστοῦ καὶ μεριστῆς οὐσίας· ἀμεριστον μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἐν μεριστὸν δὲ τὸ πλῆθος ἐκ δὲ τούτων γίνεσθαι τὸν ἀριθμὸν τοῦ ἐνὸς ὀρίζοντος τὸ πλῆθος καὶ τῇ ἀπειρίᾳ πέρασ ἐντιθέντος, ἦν καὶ δυάδα καλοῦσιν ἀόριστον. Cf. Dillon 2003, 100.

222 *Ibid.* 101.

223 Zhmud 2012, 427.

224 Hes. *Op.* 595; Pi. P. 1, 6; Idem *O.* 14, 12; Idem *N.* 11, 8; E. *Ion* 1083; Idem. *Or.* 1299; Ar. *Ra.* 146; Idem *Nu.* 275. Pour la prose, cf. X. *Ages.* I 20; Idem *Cyr.* IV 2, 44; Ps.-Arist. *Oec.* B 3, 1346b 15.

225 Pl. *Lg.* XII 966e: Ἐν μὲν ὁ περὶ τὴν ψυχὴν ἐλέγομεν, ὡς πρεσβύτατόν τε καὶ θεϊοτάτόν ἐστιν πάντων ὧν κίνησις γένεσιν παραλαβοῦσα ἀέναον οὐσίαν ἐπόρισεν; *Phd.* 111d: [...] καὶ ἀενάων ποταμῶν ἀμήχανα μεγέθη ὑπὸ τὴν γῆν καὶ θερμῶν ὑδάτων καὶ ψυχρῶν κτλ.

226 Simpl. *In Ph.* 1165, 34 Diels: Ξενοκράτης ὁ γνησιώτατος τῶν Πλάτωνος ἀκροατῶν.

ceptible de relever du serment pythagoricien. Plus précisément, tant dans les *Lois* que dans le mythe eschatologique du *Phédon*, le fondateur de l'Académie utilise l'adjectif ἀέναιος pour décrire l'instabilité et le changement constant qui caractérisent le monde du devenir, par opposition à la stabilité et à l'immuabilité des Idées.²²⁷ On se souviendra que, selon la thèse relative à l'existence d'un enseignement oral,²²⁸ Platon aurait aussi fait état d'une Dyade indéfinie, qui, en tant que principe de multiplicité, d'altérité et de dissemblance, se serait opposée à l'Un-Bien, et qui, en ce sens, aurait pu être qualifiée de ἀέναιος. De plus, on observera que, chez Platon, ce terme apparaît dans un contexte qui n'est pas sans rapport avec le pythagorisme : le passage des *Lois* mentionne, « l'astronomie et les autres arts qui s'y rapportent nécessairement », ²²⁹ en évoquant ainsi clairement les sciences « sœurs » des Pythagoriciens, à savoir l'astronomie et l'harmonique.²³⁰ Quant aux ἀέναιοι ποταμοί, on pourrait rappeler les connotations pythagoriciennes du *Phédon*.²³¹ Dans cet ordre d'idées, il n'est pas impossible que les citations de Platon et de Xenocrate s'inscrivent dans la même lignée, en portant la trace d'une réinterprétation de la formule du serment pythagoricien élaborée au sein de l'Académie et remontant à Platon lui-même. Cette interprétation pourrait, me semble-t-il, relever de la reprise de la doctrine pythagoricienne de la *tétractys* (que le serment célèbre comme « source de la ἀέναιος φύσις »), et plus précisément de la décade comme nombre parfait, d'abord par Platon et ensuite par ses successeurs à la tête de l'Académie.²³²

227 Sur les *Lois*, cf. Dillon 2003, 100 n. 37. Sur le *Phédon*, cf. Edmonds 2004, 136, 213–214

228 Sur l'enseignement oral, cf. Gaiser 1963; Krämer 1990; Richard 1986; Idem 2011; Szlezák 1997; Idem 1998; Idem 2008. *Contra* Brisson 1993; Idem 2011.

229 Pl. *Lg.* XII 967a : τοὺς τὰ τοιαῦτα μεταχειρισμένους ἀστρονομία τε καὶ ταῖς μετὰ ταύτης ἀναγκαίαις ἄλλαις τέχνησι.

230 Pl. *R.* VII 530 d; cf. *infra* chap. 4 n. 82.

231 Échécrate est le seul personnage des dialogues dont on peut dire avec certitude qu'il était Pythagoricien; cf. Aristox. *Fr.* 18 Wehrli = Iamb. VP 248 sq.; Idem *Fr.* 19 Wehrli = D.L. VIII 46. Cf. aussi Burkert 1972, 92 n. 40, 198 et 272. Il paraît que le *Phédon* est adressé aux Pythagoriciens de Phlionte; cf. Loriaux 1975, I 110; Kahn 2001, 48–49. Le pythagorisme du *Phédon* est notamment souligné par Périllié 2008, 27 sq. La comparaison des corps célestes à des îles (Pl. *Phd.* 111a), mentionnée peu avant la référence aux ἀέναιοι ποταμοί (111d), est d'origine pythagoricienne. En dépit des points problématiques de son approche, Kingsley 2010 fait quelques observations intéressantes au sujet de l'influence pythagoricienne sur le mythe eschatologique du *Phédon*. On renverra aussi à l'étude récemment parue de Horkey 2013, 167 sq.

232 Sur la récupération platonicienne de la doctrine de la *tétractys*, cf. Ross 1951, 177 sq. notamment 179; Gaiser 1963, *passim*; Richard 1986, *passim*; Dillon 2003, 21 sq.; Szlezák 2008, 109–112. Sur Speusippe, cf. Speus. *Fr.* 28 Tarán; Dillon 2003, 45 sq. Sur Xénocrate, cf. *ibid.* 100 sq.

Quoi qu'il en soit, il conviendrait de remarquer que la pénurie d'occurrences du mot τετρακτὺς dans les sources du pythagorisme ancien ne doit pas nécessairement être interprétée comme témoignant en faveur de la datation tardive de la fameuse doctrine pythagoricienne.²³³ En effet, le silence des sources peut s'expliquer par la primauté de l'oralité,²³⁴ par le secret pythagoricien²³⁵ ainsi que par le grand nombre de traités qui ne nous sont pas parvenus. D'autre part, parmi les sources préservées, un *testimonium* de Philolaos sur la *tétractys* n'a pas, me semble-t-il, reçu toute l'attention qu'il mérite. Il s'agit du *testimonium* A 11 de Diels-Kranz, dans lequel Lucien rapporte que Philolaos qualifiait la *tétractys* de « principe de santé » (ὕγιείας ἀρχή)²³⁶. Le témoignage de Lucien est considéré comme authentique par Walter Burkert²³⁷. Carl Huffman²³⁸ exprime, quant à lui, des doutes, sans pour autant exclure la possibilité que ce témoignage soit authentique, tandis que Leonid Zhmud²³⁹ le considère comme inauthentique. Cependant, à mon avis, la thèse de l'authenticité du *testimonium* peut être renforcée par la comparaison avec le fragment B 13, qui se réfère aux quatre principes de l'être vivant rationnel (τέσσαρες ἀρχαὶ τοῦ ζώου τοῦ λογικοῦ), à savoir le cerveau, le cœur, le nombril et les organes génitaux.²⁴⁰ Huffman et McKirahan mettent notamment l'accent sur le rapport avec l'âme et les facultés psychiques.²⁴¹ Pourtant, étant donné que Philolaos se réfère aux différentes parties du corps, il n'est pas impossible que ce fragment soit également relatif à la notion de santé. Ces quatre principes, qui correspondent à des parties cor-

233 Zhmud 2013, 301 sq.

234 Cf. *supra* chap. 1 nn. 12, 114.

235 Cf. Brisson 1987.

236 Philol. VS 44 A 11 (I, 400) = Luc. *Laps.* 5: εἰσὶ δὲ οἱ καὶ τὴν τετρακτὺν τὸν μέγιστον ὄρκον αὐτῶν, ἦν τὸν ἐντελεῖ αὐτοῖς ἀριθμὸν ἀποτελεῖν οἷοντα τὸν δέκα, ὑγιείας ἀρχὴν ἐκάλεσαν ὧν καὶ Φιλόλαος ἐστὶ.

237 Burkert 1972, 263.

238 Huffman 1993, 236.

239 Zhmud 2012, 302 n. 56. L'authenticité du fragment d'Opsimos de Rhègium qui mentionne la *tétractys* en l'identifiant au nombre dix est invérifiable; cf. VS 46, 4 (I, 421): [...] εἰ δὲ μέγιστος μὲν ἀριθμὸς ὁ δέκα κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς ὁ τετρακτὺς τε ὧν καὶ πάντας τοὺς ἀριθμητικοὺς καὶ τοὺς ἀρμονικοὺς περιέχων λόγους, κτλ. Zhmud le considère comme inauthentique.

240 Philol. VS 44 B 13 (I, 413) = *Theol. Ar.* 25, 17 de Falco: καὶ τέσσαρες ἀρχαὶ τοῦ ζώου τοῦ λογικοῦ, ὡσπερ καὶ Φιλόλαος λέγει, ἐγκέφαλος, καρδία, ὄμφαλος, αἰδοῖον. ἑκφαλά μὲν νόου, καρδία δε ψυχᾶς καὶ αἰσθήσιος, ὄμφαλος δὲ ριζώσιος καὶ ἀναφύσιος τοῦ πρώτου, αἰδοῖον δὲ σπέρματος [καὶ] καταβολᾶς τε καὶ γεννήσιος. ἐγκέφαλος δὲ <σαμαίνει> τὰν ἀνθρώπῳ ἀρχάν, καρδία δὲ τὰν ζώου, ὄμφαλος δὲ τὰν φυτοῦ, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων. πάντα γὰρ ἀπὸ σπέρματος καὶ θάλλοντι καὶ βλαστάνοντι'. Sur la mise en rapport avec la *tétractys*, cf. aussi Riedweg 2008, 79 n. 178.

241 Huffman 1993, 307–323; McKirahan 2010, 363.

porelles, ne pourraient-elles pas, en effet, former une *tétractys*, ce qui ferait de cette dernière le « principe de santé » ? Dans le prolongement de cette réflexion, il n'est pas inconcevable que Philolaos ait pu établir une correspondance entre les quatre principes de l'être vivant rationnel et les quatre sons fixes de l'octave (hypate, mèse, paramèse, nète), dont traite le fragment B 6.²⁴² Sa définition de la notion de santé pourrait ainsi impliquer que les quatre parties corporelles précitées commandent et se soumettent les unes aux autres selon certaines proportions, qui sont celles de la *tétractys* citées dans le fragment B 6, à savoir l'octave, la quarte et la quinte.²⁴³ Si l'on suppose qu'il en va ainsi, on peut conclure non seulement que la *tétractys* serait attestée chez Philolaos, mais, de plus, qu'elle y aurait déjà acquis des applications au-delà de son sens musical, ce qui témoignerait clairement en faveur de son ancienneté.

Revenons-en à l'harmonie des Sirènes. À la lumière de ce qui a été exposé ci-dessus, la *tétractys* « identifiée » avec l'harmonie des Sirènes doit être la série des quatre premiers nombres (1, 2, 3, 4), dont les rapports constituent, déjà chez Philolaos, les accords musicaux fondamentaux. L'ἄρμονία de l'ἄκουσμα pourrait ainsi être comprise dans le sens de l'octave (2 : 1), qui embrasse, selon Philolaos, la quarte (συλλαβά, 4 : 3) et la quinte (δι' ὀξειᾶν, 3 : 2). Les Sirènes pourraient-elles alors être considérées comme émettant les rapports harmoniques²⁴⁴ ou plutôt les sons musicaux constituant ces rapports ? Il n'est pas, par exemple, inconcevable que les premiers Pythagoriciens aient pu interpréter les deux Si-

242 Philol. VS 44 B 6 (I, 409–410) = Stob. Ecl. I 21, 7 d : ἁρμονίας δὲ μέγεθος ἐστὶ συλλαβά καὶ δι' ὀξειᾶν· τὸ δὲ δι' ὀξειᾶν μείζον τῆς συλλαβάς ἐπόγδοϋ. ἔστι γὰρ ἀπὸ ὑπάτας ἐπὶ μέσσαν συλλαβά, ἀπὸ δὲ μέσσης ἐπὶ νεάταν δι' ὀξειᾶν, ἀπὸ δὲ νεάτας εἰς τρίταν συλλαβά, ἀπὸ δὲ τρίτας ἐς ὑπάταν δι' ὀξειᾶν· τὸ δ' ἐν μέσῳ μέσσης καὶ τρίτας ἐπόγδοον· ἃ δὲ συλλαβά ἐπίτριτον, τὸ δὲ δι' ὀξειᾶν ἡμιόλιον, τὸ διὰ πασῶν δὲ διπλόον. οὕτως ἁρμονία πέντε ἐπόγδοα καὶ δύο διέσεις, δι' ὀξειᾶν δὲ τρία ἐπόγδοα καὶ διέσεις, συλλαβά δὲ δύο ἐπόγδοα καὶ διέσεις. Cf. Huffman 1993, 145–165; McKirahan 2010, 357.

243 On pourrait alors faire un rapprochement avec la définition de la santé dans la *République* de Platon ; cf. Pl. R. IV 444 d : "Ἐστὶ δὲ τὸ μὲν ὑγίειαν ποιεῖν τὰ ἐν τῷ σώματι κατὰ φύσιν καθιστάναί τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων, τὸ δὲ νόσον παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου. Sur la santé psychique et physique comme harmonie chez Platon, cf. Seeskin 2008. On mettra en contraste avec la conception égalitaire de la notion de santé chez Alcmaéon de Crotona ; cf. Alcmaeon VS 24 B 4 (I, 215–216) : Ἀλκμαίων τῆς μὲν ὑγιείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, θερμοῦ, πικροῦ, γλυκεῖος καὶ τῶν λοιπῶν, τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικὴν· φθοροποιὸν γὰρ ἑκατέρου μοναρχίαν. καὶ νόσον συμπίπτειν ὡς μὲν ὑφ' οὗ ὑπερβολῆι θερμότητος ἢ ψυχρότητος, ὡς δὲ ἐξ οὗ διὰ πληθους τροφῆς ἢ ἔνδειαν, ὡς δ' ἐν οἷς ἢ αἵμα ἢ μυελὸν ἢ ἐγκέφαλον. ἐγγίνεσθαι δὲ τούτοις ποτὲ κάκ τῶν ἕξωθεν αἰτιῶν, ὑδάτων ποιῶν (?) ἢ χύρας ἢ κόπων ἢ ἀνάγκης ἢ τῶν τούτοις παραπλησίω. τὴν δὲ ὑγίειαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν.

244 Cf. Moutsopoulos 1959, 378.

rènes homériques comme émettant l'une la quarte et l'autre la quinte—les deux rapports qui constituent l'octave—, en supposant qu'Homère avait attaché au Soleil et à la Lune une importance particulière dans ce qu'ils considéraient être sa formulation avant la lettre de la doctrine de l'harmonie céleste. Plus vraisemblablement, les Pythagoriciens, empruntant à ce qu'ils considéraient être le langage énigmatique du poète, auraient pu parler de «Sirènes» en désignant ainsi les corps célestes et en attribuant à chacune d'entre elles non pas un accord, mais un des sons fixes constituant les accords musicaux, de manière analogue que Platon le fera plus tard dans la *République*.

Quoi qu'il en soit, l'harmonie céleste est en l'occurrence conçue comme étant régie par les mêmes rapports mathématiques qui expriment l'harmonie terrestre. Les quatre premiers nombres, dont la somme est le nombre dix, le nombre parfait des Pythagoriciens, suffisent ainsi à exprimer le secret de l'harmonie à la fois de la musique humaine et du monde, en reliant le ciel et la terre.

2.5 En guise de conclusion : sous le patronage d'Apollon

Ayant traité de la question de la *tétractys* et de sa définition comme étant l'harmonie des Sirènes, dans la dernière partie de ce chapitre, je proposerai, en guise de conclusion, une interprétation visant à clarifier l'«identification» mystérieuse de l'harmonie des Sirènes avec l'oracle de Delphes. Subséquemment, je soutiendrai la thèse que c'est par l'intermédiaire de cette «identification» que l'oracle de Delphes peut être défini comme étant la *tétractys*.

L'harmonie des Sirènes désigne l'harmonie des corps célestes. Or, selon un célèbre passage du *Cratyle*, les Pythagoriciens plaçaient cette dernière sous le patronage d'Apollon, dieu tutélaire de Delphes :

Car, d'après ce que disent les esprits distingués dans les domaines musical et astronomique [c'est-à-dire les Pythagoriciens], tous ces mouvements «font tourner par rotation simultanée» (πολεῖ ἅμα) toutes choses, selon une certaine harmonie. Ce dieu préside donc à l'harmonie en «conjuguant tous les mouvements rotatoires» (ὁμοπολῶν) chez les dieux et chez les hommes.²⁴⁵

245 Pl. *Cra.* 405d: ὅτι ταῦτα πάντα, ὡς φασιν οἱ κομψοὶ περὶ μουσικῆν καὶ ἀστρονομίαν, ἁρμονίᾳ τινὶ πολεῖ ἅμα πάντα· ἐπιστατεῖ δὲ οὗτος ὁ θεὸς τῇ ἁρμονίᾳ ὁμοπολῶν αὐτὰ πάντα καὶ κατὰ θεοῦς καὶ κατ' ἀνθρώπους. Cf. aussi *supra* l'introduction n. 21.

Je souhaite proposer que, dans l'ἄκουσμα pythagoricien, l'harmonie des Sirènes et l'oracle de Delphes soient « identifiés » en ce sens qu'ils désignent également l'apanage d'Apollon : le dieu préside à l'oracle de même qu'il préside à l'harmonie des Sirènes (i.e. des corps célestes). Ainsi, d'une certaine manière, l'oracle de Delphes et l'harmonie des Sirènes peuvent être rapprochés en ce qu'ils relèvent également de l'ordre apollinien. Or, l'harmonie des Sirènes est définie comme étant la *tétractys*. Par ce biais, l'oracle de Delphes est, lui aussi, défini comme étant la *tétractys*.

L'oracle d'Apollon se révèle donc comme étant le lieu prodigieux où résonne l'écho de l'harmonie céleste,²⁴⁶ tandis que les Sirènes se font, en quelque sorte, le chœur de la demeure céleste du dieu, dont le sanctuaire terrestre ne serait qu'un lointain reflet. C'est grâce à Apollon que l'harmonie des Sirènes revient au même que l'oracle de Delphes ; c'est grâce à Apollon que la musique céleste parvient jusqu'ici-bas. Ainsi, le dieu qui, dans les poèmes homériques, symbolisait avant tout « la fragilité de tout ce qu'il y a sur terre, même de plus grand, devant la face de la divinité »²⁴⁷, devient ici, par un détour paradoxal, le trait d'union entre le ciel et la terre. Cette union est scellée par la θεῶν δόσις²⁴⁸ que le prophète du Pythien, Pythagore, transmet aux hommes, à savoir la *tétractys*, qui

246 Burkert 1972, 187, a proposé que l'harmonie des Sirènes pourrait être en rapport avec la voix démonique du trépied en bronze ; cf. *supra* l'introduction nn. 42–45. En partant de l'idée de Burkert, l'écho de l'harmonie des Sirènes résonnant à Delphes pourrait-elle être en rapport avec la voix du trépied ? Serait-il possible d'associer à cette dernière le chant funèbre des trois filles de Triopas, c'est-à-dire du trépied (Hsch. s.v. τρίψ· ὁ ὑπὸ τῶν Πυθαγορικῶν ἐν Δελφοῖς τρίπους), mentionnées dans l'épigramme que, selon une tradition transmise par Porphyre, Pythagore aurait gravée sur le tombeau d'Apollon ? Cf. Porph. VP 16 : ὡς δὲ πλέων Δελφοῖς προσέσχε, τὸ ἐλεγείον τῷ τοῦ Ἀπόλλωνος τάφῳ ἐπέγραψε, δι' οὗ ἐδήλου ὡς Σειληνοῦ μὲν ἦν υἱὸς Ἀπόλλων, ἀνηρέθη δὲ ὑπὸ Πύθωνος, ἐκηδεύθη δ' ἐν τῷ καλουμένῳ Τρίποδι, ὃς ταύτης ἔτυχε τῆς ἐπωνυμίας διὰ τὸ τὰς τρεῖς κόρας τὰς Τριόπου θυγατέρας ἐναυθὰ θρηνηῖσαι τὸν Ἀπόλλωνα. Il est impossible d'aller plus loin que de simplement s'interroger sur ces questions.

247 Otto 2004, 79.

248 Je fais ici allusion au *Philèbe* 16c–d, que Szlezák 2008, 100 et 112, interprète comme se référant à la transmission de la *tétractys* par Pythagore, célébrée aussi dans le serment pythagoricien ; cf. Pl. *Phlb.* 16c–d : Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὡς γε καταφαίνεται ἐμοί, ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διὰ τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί· καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἐνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν αἰὲ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων. δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων αἰὲ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἐκάστοτε θεμένουσιν ζητεῖν—εὐρήσειν γὰρ ἐνοῦσα ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον ἀριθμόν, καὶ τῶν ἐν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχριερ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἐν μὴ ὅτι ἐν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδη τις, ἀλλὰ καὶ ὀπόσα.

incorpore les rapports qui régissent l'harmonie chez les dieux et chez les hommes.

Seconde partie :

L'harmonie des Sirènes chez Platon

3 Les Sirènes chez Platon

3.1 Introduction

À propos du mythe d'Er, qui conclut la *République* de Platon, la recherche contemporaine a souligné la signification astronomique de l'harmonie des Sirènes. Dans la seconde partie de la présente étude, je tenterai de montrer que la signification psychologique de cette vision, quoique moins évidente, est plus fondamentale pour Platon.

À cet effet, étant donné qu'un texte relevant du genre mythique se trouvera au centre de notre intérêt, dans ce chapitre, je tenterai brièvement de me situer par rapport aux différentes approches du mythe platonicien proposées par la recherche contemporaine.¹ Ensuite, j'examinerai la place et la signification des Sirènes dans les dialogues. Ma conclusion mettra l'accent sur les liens que celles-ci entretiennent avec le lieu invisible propre à l'âme.

3.2 Le problème du mythe chez Platon

3.2.1 Le statut du mythe

Le problème du mythe chez Platon attire de plus en plus l'intérêt des chercheurs.² Traditionnellement, le *μῦθος* et le *λόγος* sont considérés comme deux types de discours strictement distincts. La plupart des chercheurs subordonnent le *μῦθος* au *λόγος*, en se situant ainsi dans le sillage d'une approche qui, tirant ses origines de l'idéalisme allemand du XIX^e siècle, postule un passage du *μῦθος* au *λόγος*.³ Le mythe est alors considéré soit comme un type de discours invérifiable et inférieur par rapport au *λόγος*,⁴ soit comme s'adressant à ceux qui

1 Sur l'attitude de Platon envers ses propres mythes, cf. *Phd.* 114 d ; *Grg.* 523 a ; *R.* X 621 b–c.

2 Cf. par exemple, Morgan 2000 ; Edmonds 2004, 161–171 ; Partenie 2009 ; Collobert, Destrée et Gonzalez 2012. On consultera notamment les nombreux travaux de Couloubaritsis mentionnés dans la bibliographie de ce volume. Edmonds 2004, *loc. cit.*, suivi ici, offre un aperçu des différentes interprétations proposées.

3 On évoquera, par exemple, l'affirmation de Hegel 1955, 88 : « la vraie valeur de Platon ne réside pas dans ses mythes ». L'ouvrage majeur est sans doute celui de Nestle 1942.

4 Cf. Brisson 1982, 127–128 : « Le mythe est un discours invérifiable, car son référent se situe soit à un niveau de réalité inaccessible à l'intellect aussi bien qu'aux sens, soit au niveau des choses sensibles, mais dans un passé dont celui qui tient ce discours ne peut faire l'expérience di-

sont incapables de saisir le raisonnement dialectique,⁵ ou encore comme témoignage des limites de la méthode de Platon, qui recourrait au mythe afin de dissimuler les défaillances logiques de sa démonstration.⁶ La valeur philosophique des passages mythiques est ainsi fortement mise en cause.⁷ Cette approche s’aligne sur la thèse controuvée d’un passage du *μῦθος* au *λόγος*, qui a été fort critiquée au cours des dernières années : la critique a surtout insisté sur le caractère simpliste et largement rétrospectif de cette thèse, qui, par ailleurs, ne rend pas justice à la pratique systématique du mythe non seulement par Platon mais aussi par d’autres philosophes (Parménide, Empédocle, Plotin).⁸

D’autres chercheurs subordonnent le *λόγος* au *μῦθος*, en soutenant l’idée que ce dernier exprime de manière poétique des vérités profondes qui dépassent la raison.⁹ En insistant notamment sur l’indicibilité de la connaissance et les limites du langage, ils avancent l’opinion que le mythe vise à exprimer poétiquement ce que la dialectique ne parvient pas à transmettre.¹⁰ Dans ce cadre, on a proposé que les mythes contiennent les « axiomes » de la pensée platonicienne¹¹ ou bien des vérités concernant l’âme et l’au-delà.¹² Cette interprétation est également rétrospective en ce qu’elle s’inscrit, ainsi qu’Edmonds le fait déjà remarquer, dans la lignée de l’approche des philosophes romantiques et existentialistes.¹³

Les deux interprétations citées ci-dessus se heurtent au fait que la distinction moderne entre « raison » et « mythe » ne correspond pas à celle que les

rectement ou indirectement » ; cf. aussi Brisson–Meyerstein 1995, 29–30. En revanche, Morgan 2000, 180 sq., attire l’attention sur le caractère invérifiable de l’argument dialectique lui-même.

5 Par exemple, Edelstein 1949, considère que le mythe concerne les parties inférieures de l’âme. Sur le mythe comme discours opérant sur le plan de l’opinion (*δόξα*) contrairement à la dialectique, qui serait, quant à elle, associée à la science, cf. Brochard 1900 ; Stocklein 1937 ; Voegelin 1978.

6 Zeller 1888, 163. À propos du mythe d’Er, Lear 2006, 41, évoque ces lecteurs qui « complain that, by ending the book with a myth, Plato is admitting a kind of argumentative defeat ». Pour un avis contraire, cf. Johnson 1999.

7 Cf., par exemple, Pieper 2011, qui considère qu’en dépit de sa valeur esthétique et théologique, le mythe a une valeur philosophique limitée.

8 Cette thèse a notamment été critiquée par Couloubaritsis 2003, 57–68. Pour une critique moins sévère cf. Fowler 2011. Tout en réfutant la thèse simpliste du passage du *μῦθος* au *λόγος*, Fowler tente de réhabiliter la distinction entre *μῦθος* et *λόγος* sur des nouvelles bases. Sur Platon, cf. *ibid.* 63–65.

9 Stewart 1960.

10 Levi 1937 ; Idem 1946 ; Gregory 1968 ; Gaffney 1971 ; Hirsch 1971 ; Moors 1982.

11 Elias 1984. *Contra* Morgan 2000, 180.

12 Friedlander 1969 ; Hirsch 1971 ; White 1989.

13 Cf. notamment Creuzer 1836–1843.

Anciens operaient entre le λόγος et le μῦθος. Ainsi que Couloubaritsis le souligne, le premier sens du terme μῦθος est « parole » ou « façon de parler ». Plus tard, lorsque le μῦθος est employé dans le sens de « récit », il acquiert souvent une connotation positive, qui est d'ailleurs attestée chez Platon. Quant au terme λόγος, il est le plus souvent utilisé pour décrire ce que nous appelons « mythe », au point que, par exemple, les fables d'Ésope sont le plus souvent qualifiées de λόγοι.¹⁴ En ce qui concerne plus particulièrement Platon, ainsi qu'il a été remarqué, il n'opère pas de distinction systématique entre μῦθος et λόγος.¹⁵ En effet, son usage de ces termes ne peut pas appuyer l'hypothèse d'une distinction nette entre les deux types de discours. En conséquence, la tentative de fonder la distinction entre μῦθος et λόγος sur le vocabulaire platonicien est arbitraire, et, par là même, risque, ainsi qu'Edmonds la souligne à juste titre, d'amener à des conclusions paradoxales.¹⁶

La dichotomie rigide entre μῦθος et λόγος fait ainsi de plus en plus l'objet de critiques, cédant sa place à l'idée que, chez Platon, la philosophie s'entrelace avec le mythe.¹⁷ À ce sujet, les analyses de Lambros Couloubaritsis et de Radcliffe Edmonds font autorité. Selon Edmonds,¹⁸ la différence entre ces deux types de discours réside non pas dans leur contenu mais dans le mode d'expression et dans la forme. En effet, ainsi que Lambros Couloubaritsis le montre, loin d'être dépourvus de fondement rationnel et de vérité,¹⁹ les mythes platoniciens correspondent à un autre type de rationalité, à une autre manière d'exprimer les questions abordées dans les parties dialoguées.

14 Couloubaritsis 2003, 58 sq. Sur le mot μῦθος signifiant à l'origine « parole, façon de parler », cf. aussi Idem 2006 ; 2008, 87 sq. ; Thomson 1935, 17 ; Fournier 1946, 215–216 ; Pembroke 1981, 301–302.

15 Albinus 1998, 92 ; Edmonds 2004, 165. Le premier sens du mot μῦθος (« parole, façon de parler ») perdure chez Platon, qui paraît considérer le mythe comme un type de λόγος ; cf. Annas 1982, 120–122 ; Murray 1999. Le mythe eschatologique du *Gorgias* est considéré à la fois comme un μῦθος et comme un λόγος (*Grg.* 523 a : Ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὄν σὺ μὲν ἠγήσῃ μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον), la cosmogonie du *Timée* est appelée εἰκῶς μῦθος (*Ti.* 29 d ; 59 c ; 68 d) et le discours sur la cité idéale est qualifié de mythe (*R.* VI 501 e : μυθολογοῦμεν λόγῳ), de même que celui sur la cité des Magnètes (*Lg.* I 632 e ; VI 752 a ; VIII 841 c).

16 Par exemple, la *République* devient un mythe ; cf. *R.* VI 501 e ; *Ti.* 26 c : καὶ τὴν πόλιν ἣν χθὲς ἡμῖν ὡς ἐν μῦθῳ διήεισθα. Cf. Zaslavsky 1981 ; Edmonds 2004, 165.

17 Couloubaritsis 1984 ; Idem 1985 ; Idem 1995 ; Sedley 1990 ; Rowe 1999 ; Idem 2009 ; Edmonds 2004 ; Kingsley 2010. Sur la dimension rationnelle et le potentiel cognitif du mythe, omniprésent dans la philosophie, depuis Empédocle, Parménide et Platon jusqu'à Leibniz, Heidegger et Quine, on consultera les nombreux travaux de Lambros Couloubaritsis. Pour un aperçu, cf. Klimis 2008. Sur l'homologie entre le mythe, le rite et le symbole, cf. Decharneux 2013, 72 sq.

18 Edmonds 2004, 160.

19 *Pl. R.* II 377 a : τοῦτο δὲ που ὡς τὸ ὅλον εἶπεῖν ψεῦδος, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ.

En suivant cette interprétation, je considère que les mythes de Platon, quoique disposant d'une valeur de narration autonome, doivent être interprétés dans le contexte philosophique des dialogues dans lesquels ils apparaissent. À mon avis, chez Platon, le mythe revêt le caractère d'image (εἰκῶν),²⁰ c'est-à-dire de représentation langagière, qui est considérée comme relevant aussi de l'activité visuelle, et qui reproduit les proportions réelles du modèle telles qu'elles sont.²¹ Dans la mesure où la ressemblance entre l'image et son modèle est liée à la présence d'une même qualité dans le modèle et dans l'image, cette dernière revêt le caractère de symbole.²² Je considère ainsi les mythes platoniciens comme des images (ou des symboles) imprégnées de rationalité et lourdes de signification, exprimant de manière différente, résumant et, en même temps, illustrant les idées dont traitent les dialogues dans lesquels ces mythes sont intégrés.

Les dialogues, en tant qu'œuvres authentiques de Platon, doivent être le point de départ pour l'étude de sa pensée et pour la compréhension de ses mythes. Toutefois, comme un enseignement oral au sein de l'Académie semble certain,²³ il ne serait pas légitime de refuser le recours aux ἄγραφα δόγματα, lorsque celles-ci paraissent aptes à éclairer l'étude des dialogues. En effet, si la prise en compte des doctrines orales pouvait contribuer à l'interprétation de quelques passages des dialogues, y compris les passages mythiques, ce serait, me semble-t-il, pour ces δόγματα, la meilleure des confirmations.

3.2.2 Le pouvoir du mythe

Ainsi que Radcliffe Edmonds le souligne, le mythe platonicien présente deux qualités majeures susceptibles d'expliquer son pouvoir : premièrement, sa forme, au travers de laquelle il s'empare de la force de persuasion de la narration et de l'image ; deuxièmement, son ancrage dans la tradition.²⁴

²⁰ Chez Platon, l'image visuelle et l'image langagière ne se séparent pas nettement ; cf. Sekimura 2009, 255 sq.

²¹ Cf. Pl. *Sph.* 235d–e : Μίαν μὲν τὴν εἰκαστικὴν ὁρῶν ἐν αὐτῇ τέχνην. ἔστι δ' αὐτῆ μάλιστα ὁπότεν κατὰ τὰς τοῦ παραδείγματος συμμετρίας τις ἐν μήκει καὶ πλάτει καὶ βάθει, καὶ πρὸς τούτοις ἔτι χρώματα ἀποδιδούς τὰ προσήκοντα ἐκάστοις, τὴν τοῦ μιμήματος γένεσιν ἀπεργάζηται ; cf. Sekimura 2009, 28 sq.

²² Said 1987, 320–322.

²³ Cf. aussi Ross 1951, 150–151. Sur l'enseignement oral de Platon, cf. notamment Richard 1986 ; Szlezák 1997. Pour une lecture des dialogues à la lumière de l'enseignement oral, cf. Findlay 1974 ; Reale 1991

²⁴ Edmonds 2004, 166 sq.

Grâce, d'une part, aux images qu'il met en scène, et, d'autre part, au fil de la narration, qui relie les idées dans un ensemble cohérent, le mythe s'enregistre dans la mémoire plus efficacement et plus durablement que l'argumentation dialectique. La forme narrative et l'emploi d'images sont indissociables de sa capacité de décrire des réalités complexes de façon familière,²⁵ ce qui le rend accessible au plus grand nombre de lecteurs. La beauté captivante des images évoquées est, par ailleurs, un des points les plus forts du mythe platonicien, qui suscite ainsi l'intérêt non seulement des philosophes mais aussi de ceux qui sont moins familiers avec la philosophie, en produisant un effet protreptique et, même, en agissant comme une incantation.²⁶

Par ailleurs, l'option platonicienne pour le mythe n'est pas sans rapport avec l'autorité dont jouissait cette forme traditionnelle de discours. De surcroît, afin d'augmenter son efficacité, le mythe platonicien puise ses principaux thèmes au sein de la tradition. Ce double ancrage dans la tradition, tant sur le plan de la forme que sur celui du contenu, lui confère autorité et polyvalence,²⁷ traits qui le rendent apte à établir une communication dense et riche, fonctionnant sur plusieurs niveaux à la fois. On entend comme « tradition » un arrière-fond culturel commun, qui s'étend d'Homère²⁸ et d'Hésiode²⁹ jusqu'à l'orphisme³⁰ et les cultes à Mystères.³¹ En effet, depuis l'étude classique d'Auguste Diès,³² le terme « transposition platonicienne » traduit le recours à des thèmes traditionnels, que Platon reprend, réorganise et infléchit dans un sens nouveau, conforme à sa propre philosophie. Les acquis des penseurs présocratiques font aussi partie du

25 Couloubaritsis 2003, 67–68.

26 Dans le *Phédon*, Socrate compare le mythe à une incantation; cf. Pl. *Phd.* 114 d: ὁ μὲν οὖν ταῦτα διουχυρίασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελήλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί· ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἄττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκίσεις, ἐπεὶ περ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὖσα, τοῦτο καὶ πρέπει μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεύουσα οἰομένῳ οὕτως ἔχειν—καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος—καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὡς περ ἐπάδειν ἑαυτῷ, διὸ δὴ ἔγωγε καὶ πάλαι μηκύνω τὸν μῦθον. Cf. aussi *ibid.* 77 e–78 a; *Lg. X* 903 b: ἐπωδῶν γε μὴν προσδεῖσθαι μοι δοκεῖ μύθων ἔτι τινῶν. La question du λόγος incantatoire revient dans le *Charmide* 157 a–b: θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη, ὦ μακάριε, ἐπωδαῖς τισιν, τὰς δ' ἐπωδὰς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς· ἐκ δὲ τῶν τοιοῦτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι, ἧς ἐγγενομένης καὶ παρουσίας ῥάδιον ἤδη εἶναι τὴν ὑγίειαν καὶ τῇ κεφαλῇ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι πορίζειν. Dans le *Théétète*, Socrate compare sa méthode maïeutique aux incantations que prononcent les sages femmes pour contrôler les douleurs de l'accouchement.

27 Edmonds 2004, 167 sq.

28 Cf. Labarbe 1949; Madhu 1999.

29 Cf. Boy-Stones et Haubold 2010.

30 Cf. Bernabé 2011, 233–248.

31 Cf. De Places 1981; Riedweg 1987; Burkert 1983, 250 sq.; Idem 2003, *passim*.

32 Diès 1972, 400 sq.

matériau que Platon réorganise. De ce point de vue, le maître de l'Académie est, ainsi qu'il a correctement été observé, « celui qui a porté à son plus haut point d'accomplissement toute la tradition hellénique qui l'a précédé ». ³³ À cet égard, le thème de l'harmonie des Sirènes offre un bel exemple, puisque Platon impute un sens nouveau à l'interprétation pythagoricienne d'un fameux épisode homérique.

3.2.3 Mythe et allégorie

La polyvalence sémantique des mythes platoniciens est indissociable de la pratique de l'allégorie. Dans les lignes qui suivent, je soutiendrai la thèse que Platon admet cette pratique à condition que l'on ait quelque chose de bénéfique à l'âme à exprimer par celle-ci.

Avant d'en venir à l'étude des passages qui serviront d'appui à cette thèse, il convient de commencer par quelques indications générales. On soulignera d'emblée que la terminologie moderne ne correspond qu'en partie à celle de Platon. ³⁴ Tout d'abord, le terme ἀλληγορία est un néologisme de l'époque de Plutarque. ³⁵ Les auteurs de l'époque hellénistique la définissent comme « cette figure de rhétorique qui consiste à dire une chose pour faire comprendre une autre » ; ³⁶ autrement dit, tirer un sens second d'une narration première et littérale. Comme le mythe, l'allégorie est ainsi une autre manière de parler pour exprimer une idée précise et, en conséquence, elle est imprégnée de sa propre rationalité. Elle peut aussi être comprise comme une « métaphore prolongée » ³⁷ la métaphore elle-même « différant peu de l'image (εἰκών) ». ³⁸ La pratique de l'allégorie n'est donc pas sans rapport avec la qualité d'image (εἰκών) que revêt le mythe chez Platon.

Cependant, Platon exprime l'idée traduite par le mot ἀλληγορία en utilisant un terme différent, à savoir le terme ὑπόνοια, ³⁹ qui, selon le passage de Plut-

³³ Szlezák 2008, 115.

³⁴ Sur ὑπόνοια et ἀλληγορία, cf. Pépin 1958, 86–92.

³⁵ Plu. *Aud.* IV 19 E–F: ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις, ἀλληγορίας δὲ νῦν λεγομέναις.

³⁶ Heraclit. *All.* 5, 2: ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπώνυμω ἀλληγορία καλεῖται. Cf. Cocon. *Περὶ τρόπων* 9, 234, 28–29 Spengel; Greg. Cor. *Περὶ τρόπων* 1, 215, 22–23 Spengel; Hsch. s.v. ἀλληγορία; ἀλληγορούμενον; Quint. *Inst.* VIII 6, 44; *Ibid.* IX 2, 92; Areth. in *Apocal.* 15 = PG 106, 592. Cf. l'analyse de Pépin 1958, 88–89.

³⁷ Quint. *Inst.* IX 2, 46.

³⁸ Arist. *Rh.* Γ 4, 1, 1406b 20–24; Cic. *De Orat.* XXVII 92; *ibid.* XXVII 94. Cf. Pépin 1958, 89.

³⁹ Pl. *R.* II 378d. À comparer avec l'attitude de Socrate chez X. *Smp.* III 5–6. Cf. Struck 2004, 42–43.

arque cité ci-dessus, est un ancien synonyme de l'allégorie. D'après Jean Pépin,⁴⁰ le mot ὑπόνοια est lié à l'interprétation allégorique de la poésie, des mythes religieux ou philosophiques et des représentations plastiques. Conformément à l'étymologie, ce terme désigne le sens sous-entendu, la signification cachée derrière l'énoncé.⁴¹ Il dénote la forme figurée (έσχηματισμένη ιδέα) s'opposant au discours 'simple' (άπλῶς)⁴² aussi bien que le discours obscur par opposition au discours clair (φανερῶς).⁴³

L'allégorie est intimement liée à l'énigme (αἴνιγμα), terme courant chez Platon, qui l'utilise notamment à propos du discours des poètes (avec une certaine nuance d'ironie) ainsi qu'à propos des cultes à Mystères.⁴⁴ Ce terme indique, en effet, une sorte d'allégorie qui est particulièrement obscure, et qui, donc, n'est pas facilement compréhensible pour le commun des mortels.⁴⁵ Autrement dit, l'αἴνιγμα désigne le discours ambigu qui dissimule autant qu'il révèle, en produisant deux groupes de réception : celui de ceux qui sont en mesure de résoudre l'énigme, et celui de ceux qui ne le sont pas. Cette sorte d'allégorie est la plus ancienne et plus répandue dans la littérature, ce qui confère au terme αἴνιγμα un rôle prépondérant parmi les divers vocables constitutifs du vocabulaire de l'allégorie.⁴⁶

Le fait que Platon fut familier avec l'exégèse allégorique des mythes pratiquée de son temps nous est attesté par plusieurs passages de son œuvre. Deux d'entre eux sont particulièrement signifiants pour comprendre sa posture équivoque à l'égard de l'allégorie. Ces passages ont parfois servi d'appui à la thèse selon laquelle Platon serait un adversaire inconditionné de l'allégorie.⁴⁷ Cependant, à y regarder de plus près, ils témoignent du rejet d'un type précis d'ὑπόνοια.

40 Pépin 1958, 86.

41 Sur ὑπόνοια, cf. *ibid.* 85–87. Cf. aussi Lear 2006, 27 sq.; Decharneux–Viltanioti 2010, 392–401.

42 D.H. *Rh.* IX. Cf. aussi Bas. *Hex.* II, 5 = PG 29, 40.

43 Philostr. *Her.* 135, 23–25 Kayser; Men. *Rh.* *Περὶ ἐπιδεικτικῶν* 6, 338, 24–16 Spengel.

44 Pl. *Ion* 530c–d; *Tht.* 194c; *Alc.* 2, 147b–d; *R.* I 332b–c; *Phd.* 69c. Cf. Brisson 1987, 95; Idem 1995, 83; Struck 2004, 49–50.

45 Quint. *Inst.* VIII 6, 52; Aug. *Trin.* IX 15 = PL 42, 1068–1069. Cf. Pépin 1958, 89–90.

46 Struck 2004, 39–50, 171–177, 180–184 et *passim*.

47 Cf., par exemple, Brisson 2005, 56; Fowler 2011, 65. *Contra* Gaudin 1992. Le débat autour de l'interprétation allégorique des mythes de Platon remonte à l'Antiquité. À en croire Proclus (*in Ti.* I 129, 11–23 Diehl), les littéralistes, qui réfutaient l'interprétation allégorique du mythe de l'Atlantide et des mythes platoniciens en général, fondaient notamment leur argumentation sur le *Phèdre* 229d.

Le premier de ces deux passages se trouve dans le *Phèdre*, où Socrate critique l'interprétation naturaliste du mythe de l'enlèvement d'Orithye par Borée, proposée par certains « savants » (σοφοί).⁴⁸ Il est à noter que l'explication allégorique est ici conçue comme une méthode de « redressement » (ἐπανορθοῦσθαι) du mythe, dont ces savants seraient les experts.⁴⁹ En l'occurrence, la critique s'applique à l'allégorie physique telle qu'elle était pratiquée par des penseurs comme Diogène d'Apollonie,⁵⁰ Démocrite⁵¹ et Prodicos de Céos,⁵² qui identifiaient les différents dieux avec des éléments ou avec des substances matérielles utiles à la vie humaine. Il s'agit, en effet, de la plus ancienne forme d'allegorèse, attestée d'ailleurs par le papyrus de Derveni. Les Pythagoriciens qui, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, pratiquaient aussi ce type d'exégèse allégorique, auraient peut-être également pu être visés ici.

48 Pl. *Phdr.* 229c–230a: Ἄλλ' εἰ ἀπιστοίην, ὥσπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἂν ἄτοπος εἶην, εἶτα σοφίζόμενος φαίην αὐτήν πνεῦμα Βορέου κατὰ τῶν πλησίον πετρῶν σὺν Φαρμακείᾳ παίζουσαν ὥσαι, καὶ οὕτω δὴ τελευτήσασαν λεχθῆναι ὑπὸ τοῦ Βορέου ἀνάρπαστον γεγονέναι—ἢ ἐξ Ἀρείου πάγου· λέγεται γὰρ αὐτὸ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὡς ἐκεῖθεν ἄλλ' οὐκ ἐνθένδε ἤρπάσθη. ἐγὼ δέ, ὦ Φαῖδρε, ἄλλως μὲν τὰ τοιαῦτα χαριέντα ἡγοῦμαι, λίαν δὲ δεινοῦ καὶ ἐπιπόνου καὶ οὐ πάνυ εὐτυχοῦς ἀνδρός, κατ' ἄλλο μὲν οὐδέν, ὅτι δ' αὐτῷ ἀνάγκη μετὰ τοῦτο τὸ τῶν Ἴπποκενταύρων εἶδος ἐπανορθοῦσθαι, καὶ αὐθις τὸ τῆς Χιμαίρας, καὶ ἐπιρρεῖ δὲ ὄχλος τοιούτων Γοργόνων καὶ Πηγάσων καὶ ἄλλων ἀμηχάνων πλήθη τε καὶ ἀτοπία τερατολόγων τινῶν φύσεων· αἷς εἴ τις ἀπιστῶν προσβιβᾷ κατὰ τὸ εἰκὸς ἕκαστον, ἅτε ἀγροίκῳ τινὶ σοφία χρώμενος, πολλῆς αὐτῷ σχολῆς δεήσει. ἐμοὶ δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἐστί σχολή· τὸ δὲ αἴτιον, ὦ φίλε, τούτου τόδε. οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἐμαυτὸν· γελοῖον δὴ μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν.

49 L'idée du redressement du mythe est récurrente dans les travaux de Lambros Couloubaritsis; cf., à titre indicatif, Couloubaritsis 1998, 33 sq.; Klimis 2008, 45–46.

50 Diog. *Apoll.* VS 64 A 8 (II, 53) = *Phld. Piet.* c. 6b (D. 536): Διογένης ἐπαινεῖ τὸν Ὅμηρον ὡς οὐ μυθικῶς ἀλλ' ἀληθῶς ὑπὲρ τοῦ θεοῦ διειλεγμένον. τὸν ἀέρα γὰρ αὐτὸν Δία νομίζειν φησὶν, ἐπειδὴ πᾶν εἶδέναι τὸν Δία λέγει; Cic. *ND* I 12, 29: *quid? aër quo Diogenes Apolloniates utitur deo, quem sensum habere potest aut quam formam dei?*

51 Democr. VS 68 B 30 (II, 151) = Clem. Al. *Protr.* 68, 5; *Strom.* V 14, 103, 1: τῶν λογίων ἀνθρώπων ὀλίγοι ἀνατείναντες τὰς χεῖρας ἐνταῦθα, ὃν νῦν ἡέρα καλέομεν οἱ Ἕλληνας· ἅπαντα, <εἶπαν>, Ζεὺς μυθέεται (?) καὶ πάνθ' οὗτος οἶδε καὶ διδοί καὶ ἀφαιρέεται καὶ βασιλεὺς οὗτος τῶν πάντων'.

52 Prodic. VS 84 B 5 (II, 317) = S. E. M. IX 18: Πρόδικος δὲ ὁ Κεῖος ἦλιον, φησὶ, καὶ σελήνην καὶ ποταμούς καὶ κρήνας καὶ καθόλου πάντα τὰ ὠφελοῦντα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοὺς ἐνόμισαν διὰ τὴν ἀπ' αὐτῶν ὠφέλειαν, καθάπερ Αἰγύπτιοι τὸν Νεῖλον', καὶ διὰ τοῦτο τὸν μὲν ἄρτον Δήμητραν νομισθῆναι, τὸν δὲ οἶνον Διόνυσσον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα, τὸ δὲ πῦρ Ἥφαιστον καὶ ἤδη τῶν εὐχρηστοῦντων ἕκαστον; *Ibid.* 51: μὴ εἶναι δὲ [sc. θεόν] οἱ ἐπικληθέντες ἄθεοι, καθάπερ Εὐήμερος ... καὶ Διαγόρας ὁ Μήλιος καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος καὶ Θεόδωρος; *Ibid.* 52: Πρόδικος δὲ τὸ ὠφελοῦν τὸν βίον ὑπειλῆφθαι θεόν, ὡς ἦλιον καὶ σελήνην καὶ ποταμούς καὶ λίμνας καὶ λειμῶνας καὶ καρποὺς καὶ πᾶν τὸ τοιουτῶδες.

Quoi qu'il en soit, Socrate signale un double problème pesant sur cette sorte de « redressement » (ἐπανόρθωσις) appliquée aux mythes : d'abord, la science dont ces interprétations relèvent est quelque peu grossière (ἀγροϊκός), car, dépourvue de repère unique et de critère stable autre que celui qui à chaque fois permet de réduire les êtres mythiques à la mesure du vraisemblable (κατὰ τὸ εἰκός), elle procède de façon arbitraire. Son caractère arbitraire est indissociable du fait qu'elle est tournée vers le sensible, étant ainsi dépourvue d'utilité pour l'âme. De surcroît, l'élaboration de telles exégèses nécessite trop de temps et de peine. Or, Socrate croit qu'il est préférable de consacrer ce temps au travail dont l'objet est la connaissance de soi-même, suivant en ce l'inscription delphique.⁵³ Cette connaissance concerne la nature de l'âme, dont le domaine propre est le lieu immuable des Idées, et entraîne la prise de conscience du fait que nous sommes des âmes immortelles dont l'intellect possède déjà en propre tout le savoir à acquérir, à condition que celui-ci soit sauvé de l'oubli.⁵⁴

Si l'on accepte qu'il en va ainsi, il s'ensuit que l'interprétation allégorique d'un mythe (son « redressement ») peut être positivement évaluée dans le cas où elle relève de cette connaissance essentielle. Je pense que ceci explique la valeur que Platon attache au mythe, en faisant une « utilisation aussi ample que sérieuse » de celui-ci.⁵⁵ Son but est, me semble-t-il, d'inciter le lecteur à redresser le mythe afin d'y découvrir le bénéfique caché pour son âme. En effet, l'interprétation des mythes platoniciens n'est pas arbitraire, car ils doivent être lus dans le contexte précis du dialogue dont chacun d'entre eux fait partie intégrante et, plus généralement, dans le cadre de la pensée platonicienne, qui vise, dans son ensemble, le Bien. C'est l'orientation vers celui-ci qui est le point de convergence unique de toute interprétation, et qui conditionne et légitime la pratique de l'ὑπόνοια.

Que Socrate ne rejette pas sans condition l'allégorie, devient, me semble-t-il, clair étant donné que, après avoir critiqué l'allégorie physique, il a lui-même recours à la métaphore, qui, ainsi qu'il a été mentionné plus haut, s'apparente à l'allégorie, afin de décrire la nature de l'âme et les états psychiques.⁵⁶ Le terrible Typhon devient alors une métaphore de l'âme et d'un état précis de celle-ci. On comparera notamment avec un fameux passage du livre IX de la *République* où

53 Cf. aussi Dixsaut 2012, 28 sq. ; Morgan 2000, 214–215.

54 Pl. *Men.* 81c–d ; *Phd.* 72e–77e ; *Smp.* 210a–211b. Cf. aussi McPherran 2009, 247.

55 Pépin 1958, 119.

56 Pl. *Phdr.* 230a : ὅθεν δὴ χαίρειν ἑάσας ταῦτα, πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν, ὁ νυνδὴ ἔλεγον, σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἑμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὄν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτόφου μοίρας φύσει μετέχον. Cf. aussi Tarrant 2012, 63–64.

les trois parties de l'âme sont représentées par un homme, un lion et une bête à plusieurs têtes.⁵⁷ Dans le passage du *Phèdre*, la métaphore du Typhon présente une certaine utilité pour le travail de la connaissance de soi-même, c'est-à-dire de la nature de l'âme, connaissance qui, à la différence de celle associée à la multitude illimitée d'interprétations orientées vers le sensible, entraîne le bonheur (εὐδαιμονία) de celui qui l'acquiert. C'est ce type-ci d'interprétation que préfère Socrate, et c'est donc une signification analogue qu'il aurait naturellement imputée à ses propres mythes. À défaut de ce type d'exégèse, il se contente du récit traditionnel. Mais en aucun cas il n'accepte l'explication qui légitime que le regard se tourne vers le sensible.

Par ailleurs, dans le deuxième livre de la *République*,⁵⁸ Platon, par la bouche de Socrate, refuse que le sens sous-entendu éventuel (ὑπόνοια) puisse oblitérer l'inaptitude de certains mythes à l'enseignement. Les mythes peuvent avoir ou ne pas avoir un sens sous-entendu ; quoi qu'il en soit, ils doivent être rejetés (οὐ παραδεκτόν [...] οὐτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιών) si, comme certains mythes d'Homère et d'Hésiode, ils donnent une image inexacte de ce que sont les dieux, en cultivant ainsi une morale défailante chez les jeunes, dont la mémoire est fort impressionnable.⁵⁹ Il est donc impératif d'écarter ces représentations indignes des dieux et, par là même, nuisibles à l'âme des hommes. La critique est faite au nom des « modèles théologiques » (οἱ τύποι περὶ θεολογίας), c'est-à-dire les modèles suivant lesquels les poètes (θεολόγοι) doivent composer leurs récits (λόγοι) sur les dieux,⁶⁰ et qui se résument en deux

57 Pl. R. IX 588b sq. Dans ce passage, Scylla revêt un sens allégorique relatif à l'âme, ce qui inciterait à supposer un sens psychologique pour les Sirènes du mythe final. On se référera, par ailleurs, à l'image de l'attelage ailé ; cf. *Phdr.* 246a sq.

58 Pl. R. II 378b-e: Οὐδέ γε, ἦν δ' ἐγώ, τὸ παράπαν ὡς θεοὶ θεοῖς πολεμοῦσιν τε καὶ ἐπιβουλεύουσι καὶ μάχονται—οὐδὲ γὰρ ἀληθῆ—εἴ εἰ δεῖ ἡμῖν τοὺς μέλλοντας τὴν πόλιν φυλάξαι ἀσχιστον νομίζειν τὸ ῥαδίως ἀλλήλοις ἀπεχθάνεσθαι—πολλοὺ δεῖ γιγαντομαχίας τε μυθολογητέον αὐτοῖς καὶ ποικιλτέον, καὶ ἄλλας ἔχθρας πολλὰς καὶ παντοδαπὰς θεῶν τε καὶ ἠρώων πρὸς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους αὐτῶν—ἀλλ' εἴ πως μέλλομεν πείσειν ὡς οὐδεὶς ἴσως ποτὲ πολίτης ἕτερος ἑτέρῳ ἀπήχθετο οὐδ' ἔστιν τοῦτο ὅσιον, τοιαῦτα λεκτέα μᾶλλον πρὸς τὰ παιδία εὐθύς καὶ γέροντι καὶ γραυσί, καὶ πρεσβυτέροις γιγνομένοις καὶ τοὺς ποιητὰς ἐγγυὺς τούτων ἀναγκαστέον λογοποιεῖν. Ἦρας δὲ δεσμούς ὑπὸ ἕως καὶ Ἥφαιστου ῥίψεις ὑπὸ πατρός, μέλλοντος τῇ μητρὶ τυπτομένη ἀμνεῖν, καὶ θεομαχίας ὅσας Ὀμηρος πεποίηκεν οὐ παραδεκτόν εἰς τὴν πόλιν, οὐτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιών. ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μῆ, ἀλλ' ἂν τληκίωτος ὦν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι ὧν δὴ ἴσως ἔνεκα περὶ παντὸς ποιητέον ἂν πρῶτα ἀκούουσιν ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν.

59 Cf. aussi Tate 1929/1930, 146–147.

60 Pl. R. II 379a : οικισταῖς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδένα ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητὰς, παρ' οὓς ἐὰν ποιῶσιν οὐκ ἐπιτρεπτόν, οὐ μὴν αὐτοῖς γε ποιητέον μύθους. Sur les

propositions principales : la bonté⁶¹ et l'immutabilité du divin.⁶² Les discours des théologiens doivent donc respecter ces modèles, et ceci indépendamment de leur éventuel sens sous-entendu.

Quant à ce dernier, conformément au *Phèdre*, sa valeur dépend de sa finalité. Or, le dialecticien est le seul qui est en mesure d'orienter son discours vers le Bien.⁶³ La valeur de toute allégorie qui n'est pas l'œuvre du dialecticien est ainsi *a priori* contestée. En revanche, le dialecticien est capable non seulement de discerner, parmi les différentes interprétations possibles, celle qui est bénéfique à l'âme et celle qui ne l'est pas, mais aussi de composer lui-même des récits conformes aux « modèles théologiques » et véhiculant un contenu bénéfique à l'âme. Le dialecticien devient ainsi le théologien par excellence, le seul mythologue et allégoriste compétent, le seul thérapeute apte à guérir l'âme.

Plusieurs passages platoniciens témoignent en faveur d'une mise en œuvre féconde et positive de l'allégorie.⁶⁴ À cet égard, le mythe final de la *République* constitue un exemple magistral. Pour conclure son œuvre majeure, Platon élabore un discours qui, étant conforme aux « modèles théologiques », véhicule des significations cachées bénéfiques à l'âme. La clé pour son « redressement » (ἐπανόρθωσις) doit, me semble-t-il, être recherchée dans la *République* elle-même. Comme dans le cas de tous les grands mythes platoniciens, se livrer à ce redressement est « un exercice qui consiste à établir des relations parmi des strates sémantiques changeantes, tantôt littérales et tantôt relevant du genre allégorique ».⁶⁵ Dans les chapitres qui suivent, je tenterai de mettre en évidence certaines de ces relations en vue de proposer une nouvelle interprétation de l'harmonie des Sirènes dans le mythe d'Er. À cet effet, il conviendrait d'abord d'examiner la signification des Sirènes dans les dialogues.

« modèles théologiques », cf. Goldschmidt 1950 ; Sekimura 2009, 275–278 ; McPherran 2009, 248 sq.

61 *Ibid.* 380 b–c : κακῶν δὲ αἴτιον φάναι θεόν τι γίγνεσθαι ἀγαθὸν ὄντα, διαμαχετέον παντὶ τρόπῳ μήτε τινα λέγειν ταῦτα ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει, εἰ μέλλει εὐνομήσεσθαι, μήτε τινα ἀκούειν. Cf. *ibid.* X 617 e : αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀναίτιος.

62 *Ibid.* II 382 e : Κομδῆ ἄρα ὁ θεὸς ἀπλοῦν καὶ ἀληθὲς ἔν τε ἔργῳ καὶ λόγῳ, καὶ οὔτε αὐτὸς μεθίσταται οὔτε ἄλλους ἐξαπατᾷ, οὔτε κατὰ φαντασίας οὔτε κατὰ λόγους οὔτε κατὰ σημείων πομπάς, οὔθ' ὕπαρ οὐδ' ὄναρ. *Ibid.* 383 a : Συγχωρεῖς ἄρα, ἔφην, τοῦτον δεῦτερον τύπον εἶναι ἐν ᾧ δεῖ περὶ θεῶν καὶ λέγειν καὶ ποιεῖν, ὡς μήτε αὐτοὺς γόητας ὄντας τῷ μεταβάλλειν ἑαυτοὺς μήτε ἡμᾶς ψεύδει παραγαινόντας τῷ μεταβάλλειν ἑαυτοὺς μήτε ἡμᾶς ψεύδει παραγαιν ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ ; Συγχωρῶ.

63 Viltanioti 2008, 106–107.

64 Cf. aussi Tate 1929, 154.

65 Halliwell 2007, 456. Je traduis de l'anglais.

3.3 Les Sirènes et l'âme

Platon mentionne les Sirènes dans trois dialogues : le *Cratyle*, le *Phèdre* et la *République*. Dans les deux premières œuvres, il s'agit d'une brève allusion en passant, tandis que, dans le mythe d'Er, elles sont situées au cœur même du récit. Dans ce qui suit, je tenterai de montrer que, dans les cas précités, les Sirènes sont associées au lieu invisible propre à l'âme.

3.3.1 Les Sirènes retenues dans l'Hadès

Dans le *Cratyle*, les noms des divers dieux sont soumis à l'analyse étymologique. Lorsque Platon en vient au nom du dieu des Enfers, Hadès, il se réfère aux Sirènes par ces mots :

Nous pouvons affirmer que nul ne consent à quitter l'au-delà pour revenir ici, personne, pas même les Sirènes, mais qu'elles sont retenues par un charme, elles comme tout le monde.⁶⁶

Ce passage situe les Sirènes dans l'au-delà, et précise qu'elles y demeurent car elles sont retenues, comme par un charme (κατακεκληθῆσθαι),⁶⁷ par un lien extrêmement fort. Or, le lien le plus fort est le désir de devenir meilleur, c'est-à-dire le désir de vertu.⁶⁸ La raison pour laquelle demeurer dans l'Hadès rend vertueux réside dans la nature même d'Hadès telle qu'elle est révélée à travers l'étymo-

66 Pl. *Cra.* 403d–e: Διὰ ταῦτα ἄρα φῶμεν, ὧ Ἑρμόγενης, οὐδένα δεῦρο ἐθελῆσαι ἀπελθεῖν τῶν ἐκεῖθεν, οὐδὲ αὐτὰς τὰς Σειρήνας, ἀλλὰ κατακεκληθῆσθαι ἐκείνας τε καὶ τοὺς ἄλλους πάντας. Trad. C. Dalimier. On attirera l'attention sur l'infinitif κατακεκληθῆσθαι, du verbe κατακλέω, qui évoque les Κηληδόνες ornant, d'après Pindare, le troisième temple d'Apollon à Delphes; cf. Pi. *Fr.* 52i, 70–71 Maehler :

χρύσειαι δ' ἔξ ὑπὲρ αἰετοῦ
ἄειδον Κηληδόνες.

Pausanias note que les Κηληδόνες sont une imitation des Sirènes homériques; cf. Paus. X 5, 12: οὗτος μὲν δὴ ταῦτα ἐς μίμησιν ἐμοὶ δοκεῖν τῶν παρ'Ὀμήρω Σειρήνων ἐποίησεν. Selon Athénée, elles sont semblables aux Sirènes; cf. Ath. VII 36, 34–38 Kaibel. Sur les Κηληδόνες, on consultera Delatte 1974, 261; Power 2011.

67 L'idée ici sans doute que le charme d'Hadès est plus puissant que le charme des Sirènes chez Homère. Ainsi que Van Liefferinge 2012, 484, le note, «c'est comme si, en Hadès, elles avaient trouvé leur maître».

68 Pl. *Cra.* 403d: Ἔστιν οὖν τις μείζων ἐπιθυμία ἢ ὅταν τις τῶ συνῶν οἴηται δι' ἐκεῖνον ἕσσεσθαι ἀμείνων ἀνὴρ; Μὰ Δί' οὐδ' ὀπωσιτοῦν, ὧ Σώκρατες. *Ibid.* 404a: οὕτω μὲν ἂν κατέχοι αὐτοὺς δῆσας τῇ περὶ ἀρετὴν ἐπιθυμία.

logie de son nom. Selon Socrate, le nom d'Hadès vient non pas d' αἰδῆς, «invisible», comme le veut l'étymologie populaire reprise dans le *Phédon*,⁶⁹ mais de εἰδέναι, «connaître», du fait que ce dieu connaît toutes les belles choses.⁷⁰ Il est, en effet, «un sage parfait», un 'philosophe', et «grand bienfaiteur de ceux qui sont chez lui».⁷¹ Ces derniers sont ceux dont l'âme «est purifiée de tous les maux et de tous les désirs liés au corps».⁷² Les Sirènes sont ainsi situées dans ce lieu propre aux âmes purifiées des maux et des désirs liés au corps.

La question du lieu propre à l'âme revient dans le *Phédon*, où ce domaine est identifié avec le αἰδῆς, «invisible». Plus précisément, Socrate opère une distinction entre, d'une part, le visible (ὄρατόν), qui est l'objet de la perception sensible, et, d'autre part, l'invisible (ἀόρατον, αἰδῆς), qui est l'objet de l'intelligence, et range l'âme du côté de ce dernier, c'est-à-dire du côté du lieu des Idées.⁷³ Le lieu propre à l'âme est ainsi

le lieu pareil à elle, noble (γενναῖον), pur (καθαρόν), invisible (αἰδῆ), qui s'élance vers l'Invisible véritable, Hadès (Ἄιδου) pour le nommer, le dieu bon (ἀγαθόν) et sage (φρόνιμον).⁷⁴

En l'occurrence, Platon semble jouer avec les deux étymologies d'Hadès, à savoir l'étymologie traditionnelle et celle rapportée dans le *Cratyle*, pour indiquer que le lieu propre à l'âme purifiée et désirant la vertu est le lieu invisible (αἰδῆς)

69 Pl. *Phd.* 80 d; cf. *infra* n. 74. Déjà chez Homère, Hadès possède un casque magique (Ἄιδος κυνῆ) qui rend le porteur invisible; cf. *Il. V* 844–845:

αὐτὰρ Ἀθήνη

δὺν' Ἄιδος κυνῆην, μή μιν ἴδοι ὄβριμος Ἄρης.

Cf. aussi Hes. *Sc.* 227: Ἄιδος κυνῆ νυκτὸς ζόφον αἰνὸν ἔχουσα; *Ar. Ach.* 390: σκοτοδασυπυκνότριχά τιν' Ἄιδος κυνῆν; Pl. *R.* X 612b: ἀλλ' αὐτὸ δικαιοσύνην αὐτῇ ψυχῇ ἄριστον ἠϋρομεν, καὶ ποιητέον εἶναι αὐτῇ τὰ δίκαια, ἐάντ' ἔχη τὸν Γύγου δακτύλιον, ἐάντε μή, καὶ πρὸς τοιοῦτω δακτυλίῳ τὴν Ἄιδος κυνῆν; *Porph. Fr.* 358 Smith = *Eus. PE* III 11, 11: Πλούτων δὲ ὁ Κόρης ἄρπαξ κυνῆν μὲν ἔχει τοῦ ἀφανοῦς πόλου σύμβολον.

70 Pl. *Cra.* 404 b: Καὶ τό γε ὄνομα ὁ Ἄιδης, ὃ Ἐρμόγενης, πολλοῦ δεῖ ἀπὸ τοῦ αἰδοῦς ἐπωνομάσθαι, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ἀπὸ τοῦ πάντα τὰ καλὰ εἰδέναι, ἀπὸ τοῦτου ὑπὸ τοῦ νομοθέτου Ἄιδης ἐκλήθη. Cf. *Sedley* 2003, 95.

71 Pl. *Cra.* 403 e: ὁ θεὸς [οὗτος] τέλος σοφιστῆς τε καὶ μέγας εὐεργέτης τῶν παρ' αὐτῷ.

72 *Ibid.* 403 e–404 a: καὶ τὸ αὐτὸ μὴ ἐθέλειν συνεῖναι τοῖς ἀνθρώποις ἔχουσι τὰ σώματα, ἀλλὰ τότε συγγίγνεσθαι, ἐπειδὴν ἡ ψυχὴ καθαρὰ ἦ πάντων τῶν περὶ τὸ σῶμα κακῶν καὶ ἐπιθυμιῶν, οὐ φιλοσόφου δοκεῖ σοι εἶναι [...];

73 Pl. *Phd.* 79 a–b.

74 *Ibid.* 80 d: Ἡ δὲ ψυχὴ ἄρα, τὸ αἰδέξ, τὸ εἰς τοιοῦτον τόπον ἔτερον οἰχόμενον γενναῖον καὶ καθαρόν καὶ αἰδῆ, εἰς Ἄιδου ὡς ἀληθῶς, παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν. Trad. M. Dixsaut. Cf. aussi Pl. *Grg.* 493 b.

auquel elle s'attache par désir du bien (ἀγαθόν) et de la φρόνησις.⁷⁵ C'est dans ce lieu-ci, dans le royaume d'Hadès, qui est l'apanage du philosophe, que demeurent les Sirènes, retenues qu'elles sont par ce même désir.

3.3.2 Les Sirènes à l'image du philosophe : le mythe des cigales

Dans le *Phèdre*, lors d'une promenade le long de l'Illisos, la beauté du paysage et le chant des cigales⁷⁶ suggèrent à Socrate un mythe, qui selon Evanghélou Moutsopoulos, résume toute la doctrine platonicienne de la musique.⁷⁷ D'après ce mythe,⁷⁸ les cigales étaient jadis des hommes qui, quand les Muses furent nées, s'éprirent de leur chant et, en chantant, oublièrent de manger et de boire, et ainsi ils moururent sans s'en apercevoir. De ces hommes là naquit l'espèce des cigales, qui reçut des Muses le privilège de n'avoir aucun besoin de se nourrir ou de s'abreuver mais bien d'éprouver celui de se mettre à chanter dès la naissance jusqu'à l'heure de la mort. Une fois mortes, les cigales vont trouver les Muses et leur annoncent qui les honore ici bas, et à laquelle d'entre elles est adressé l'hommage. Ainsi, à l'aînée, Calliope, et à la cadette, Uranie, elles parlent de ceux qui passent leur vie à philosopher. C'est pourquoi, dit Socrate, pendant le temps du midi, il faut converser et il ne faut point céder au sommeil. Car les cigales, qui, au fort de la chaleur chantent et conversent entre elles, ont l'œil sur les hommes. Si elles les voient glisser vers le sommeil, en cédant au charme de leur chant par inertie d'esprit, comme font la plupart des gens, elles pensent que ces hommes-là sont des esclaves (ἀνδράποδα) qui viennent se reposer près d'elles comme des moutons qui font la méridienne près de la source. Si, au contraire, elles voient des hommes qui, au fort de la chaleur, persistent et font de la dialectique (διαλεγόμενος) « restant insensibles à leurs enchantements, alors que leur esquif passe devant elles comme devant des Sirènes (ὥσπερ Σειρήνας) », ⁷⁹ elles se réjouissent et leur accordent le privilège que les dieux leur

75 Pl. *Phd.* 68 a–b: φρονησεως δε ἄρα τις τῶ ὄντι ἐρώων, καὶ λαβὼν σφόδρα τὴν αὐτὴν ταύτην ἐλπίδα, μηδαμοῦ ἄλλοθι ἐντεύξεσθαι αὐτῇ ἀξίως λόγου ἢ ἐν Ἄιδου, ἀναγκασθεὶς τε ἀποθνήσκων καὶ οὐχ ἄσμενος εἶσιν αὐτόσε; οἴεσθαι γε χρή, ἐὰν τῶ ὄντι γε ἦ, ὦ ἑταῖρε, φιλόσοφος· σφόδρα γὰρ αὐτῶ ταῦτα δόξει, μηδαμοῦ ἄλλοθι καθαρῶς ἐντεύξεσθαι φρονήσει ἄλλ' ἢ ἐκεῖ. Sur l'Hadès comme le lieu invisible propre à l'âme, on consultera notamment Edmonds 2004, 160 sq. et 179 sq.

76 Pl. *Phdr.* 230 b–c.

77 Cf. Moutsopoulos 1959, 8. Cf. Idem 1989–1990.

78 Pl. *Phdr.* 259 a–d.

79 *Ibid.* 259 a–b: ἐὰν δὲ ὀρώσι διαλεγόμενος καὶ παραπλέοντάς σφας ὥσπερ Σειρήνας ἀκλήτους, ὃ γέρας παρὰ θεῶν ἔχουσιν ἀνθρώποις δίδοναι, τάχ' ἂν δοίεν ἀγασθέντες. Platon évoque

permettent de décerner aux hommes, à savoir l'inspiration qui est à la source de l'art oratoire (τέχνη τοῦ λέγειν).⁸⁰

Les Sirènes sont ici comparées aux cigales. En effet, elles se substituent aux cigales : ne pas succomber à l'enchantement des ces dernières équivaut à ne pas céder au charme des Sirènes. Ainsi, si l'on souhaite clarifier ce que ces dernières représentent, il convient d'examiner ce que représentent les cigales. Or, la

ici l'épisode homérique où Ulysse passe devant les Sirènes sans subir leur enchantement. Sur l'adjectif ἀκήλητος et son rapport avec les Κηληδόνες, cf. *supra* n. 66. En l'occurrence, céder au charme des Sirènes s'assimile à glisser vers le sommeil et l'inertie. L'idée que l'inertie et l'immobilité font pourrir et ainsi périr est retrouvée dans un contexte homérique dans le *Tht.* 153c-d : Τὸ μὲν ἄρα ἀγαθὸν κίνησις κατὰ τε ψυχὴν καὶ κατὰ σῶμα, τὸ δὲ τοῦναντίον; Ἔοικεν. Ἔτι οὖν σοι λέγω νημεῖας τε καὶ γαλήνας καὶ ὅσα τοιαῦτα, ὅτι αἱ μὲν ἡσυχία σήπουσι καὶ ἀπολλύασι, τὰ δ' ἕτερα σφίξει; καὶ ἐπὶ τούτοις τὸν κολοφῶνα, προσβιβάζω τὴν χρυσὴν σειρᾶν ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸν ἥλιον Ὅμηρος λέγει, καὶ δηλοῖ ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ἢ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος, πάντα ἔστι καὶ σφίζεται τὰ ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις, εἰ δὲ σταίη τοῦτο ὡς περ θεόν, πάντα χρήματ' ἂν διαφθαρείη καὶ γένοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα. Sur la χρυσὴ σειρᾶ, cf. Hom. *Il.* VIII 18 sq. notamment 26 : σειρὴν χρυσεῖην ἐξ οὐρανόθεν κρεμάσαντες. Platon fait ici allusion à une interprétation allégorique de la χρυσὴ σειρᾶ, que Boyancé met en rapport avec l'astronome pythagoricien (Énopide de Chios (*floruit* c. 450); cf. Boyancé 1941, 155–156; Idem 1952, 347–348; Detienne 1962, 72. Les Sirènes ne sont pas mentionnées dans le passage du *Théétète*, mais, à mon avis, la phrase λέγω νημεῖας τε καὶ γαλήνας καὶ ὅσα τοιαῦτα, ὅτι αἱ μὲν ἡσυχία σήπουσι καὶ ἀπολλύασι, τὰ δ' ἕτερα σφίξει, fait allusion au calme sans haleine (Hom. *Od.* XII 168–169 : ἡ δὲ γαλήνη ἔπλετο νημεῖη; cf. *supra* chap. 2 n. 66) qui précède l'apparition des Sirènes ainsi qu'au sort de ceux qui, de même que la brise mollie, se sont arrêtés pour entendre le chant, en glissant vers l'inertie, et ont ainsi péri; cf. Hom. *Od.* XII 45–46 : πολλὺς δ' ἄμφ' ὄστεόφιν θίς ἀνδρῶν πυθόμενων, περὶ δὲ ῥίνοι μινύθουσι; cf. *supra* chap. 2 n. 52. Platon cite ensuite une exégèse allégorique qui identifie la σειρὴ χρυσεῖη de l'*Iliade* avec le Soleil. La suite évoque à nouveau l'épisode des Sirènes : tant qu'Ulysse n'arrête pas son bateau pour écouter les Sirènes, il est sauvé, tandis que s'il arrêta, il périrait; cf. *Od.* XII 45–46. De manière analogue, tant que le Soleil suit son parcours, toutes choses sont préservées, tandis que, s'il arrêta, tout serait détruit. On peut supposer avec vraisemblance que la mise en rapport de l'épisode des Sirènes avec l'*Il.* VIII 18 sq. se fait en fonction du rapprochement entre σειρὴν et σειρή, en accusatif σειρὴν. Sur le rapport entre σειρὴν et σειρή, cf. aussi *supra* chap. 2 n. 42. Il est difficile de reconstituer l'interprétation à laquelle Platon semble faire allusion. L'une des deux Sirènes pourrait être interprétée comme représentant le Soleil—l'autre pourrait-elle donc être, par analogie, la Lune?—et la navigation d'Ulysse comme représentant la révolution du soleil dont l'orbite serait conçue comme une corde ou une chaîne (σειρᾶ). L'association des Sirènes avec les corps célestes évoquera d'emblée le mythe d'Er. L'origine pythagoricienne de cette interprétation est probable, mais invérifiable. Sur l'idée que les Pythagoriciens auraient pu interpréter les Sirènes comme étant le soleil et la lune, cf. *supra* chap. 2.3.3. Pour une interprétation positive d'Hom. *Od.* XII. 45–46 et de l'inertie induite par le chant des Sirènes, cf. *infra* n. 81.

⁸⁰ Pl. *Phdr.* 262d : ἴσως δὲ καὶ οἱ τῶν Μουσῶν προφηταὶ οἱ ὑπὲρ κεφαλῆς ψῶδοι ἐπιπεπνευκότες ἂν ἡμῖν εἶεν τοῦτο τὸ γέρας· οὐ γάρ που ἔγωγε τέχνης τινὸς τοῦ λέγειν μέτοχος.

qualité extraordinaire de ces dernières consiste à ne pas avoir besoin de manger ni de boire :

Certains des hommes de ce temps-la furent, raconte-t-on, à ce point mis par le plaisir hors d'eux-mêmes que de chanter leur fit négliger (ἡμέλησαν) de manger et de boire, si bien qu'ils moururent sans s'en apercevoir (ἔλαθον τελευτήσαντες αὐτούς). C'est de ces hommes que, par la suite a surgi la race des cigales; elles ont reçu des Muses le privilège de n'avoir, dès la naissance, besoin d'aucune nourriture, et de se mettre à chanter tout de suite, sans manger ni boire, jusqu'à leur mort.⁸¹

En l'occurrence, les cigales, et les hommes dont leur race surgit, se comportent comme s'ils étaient dépourvus de corps. En d'autres termes, ils agissent comme si leur âme s'était séparée de leur corps, ce qui, selon le *Phédon*, est justement la tâche à laquelle s'adonne avec ferveur celui qui philosophe droitement. La déliaison et la séparation de l'âme d'avec le corps est, en effet, l'exercice (μελέτημα) propre au philosophe,⁸² et cela est précisément ce que l'on nomme

81 *Ibid.* 259b–c: γενομένων δὲ Μουσῶν καὶ φανείσης ὥδης οὕτως ἄρα τινὲς τῶν τότε ἐξεπλάγησαν ὕφ' ἠδονῆς, ὥστε ἄδοντες ἡμέλησαν σίτων τε καὶ ποτῶν, καὶ ἔλαθον τελευτήσαντες αὐτοῦς· ἐξ ὧν τὸ τεττίγων γένος μετ' ἐκεῖνο φύεται, γέρας τοῦτο παρὰ Μουσῶν λαβόν, μηδὲν τροφῆς δεῖσθαι γινόμενον, ἀλλ' ἄσιτόν τε καὶ ἄποτον εὐθύς ἄδειν, ἕως ἂν τελευτήσῃ. Trad. L. Brisson. Le sort de ceux qui, épris du chant, négligèrent de manger et de boire, et moururent sans s'en apercevoir, évoque celui que deux scholies alexandrines attribuent aux marins tombés sous le charme des Sirènes; cf. *supra* chap. 2 n. 61. En l'occurrence, Platon attribue au chant des Muses un pouvoir évoquant celui du chant des Sirènes dans l'*Odyssée*. Dans les deux cas, la beauté de la musique est telle qu'elle entraîne la mort par induction de l'inertie, qui, en l'occurrence, est positivement évaluée, en devenant un quasi-synonyme de la contemplation philosophique: la corruption des débris humains dans l'*Odyssée* est comprise comme dénotant «l'anéantissement bienheureux de ces odieux sépulcres de l'âme» (Buffière 1956, 478), conformément à un schéma platonicien qui sera repris plus tard par Plutarque; cf. Plu. *Quaest.* IX 14 6 745D–F; *supra* chap. 2 n. 130; Buffière 1956, 478–479. Pourtant, cela ne veut pas dire que Platon identifie les Sirènes avec les Muses, comme le croyait Plutarque. Rapprochées des cigales, les Sirènes sont plutôt des servantes des Muses, remarque qui n'échappe à Proclus; cf. Procl. *in R.* II 237, 20–22 Kroll. Leur chant peut ainsi être considéré comme prenant exemple sur le chant des Muses. Pour Platon, ne pas succomber au chant des Sirènes (ou des cigales) ne signifie pas les fuir. Au contraire, il s'agit de les imiter, en conversant. Autrement dit, il s'agit de rester debout, comme accolé au mat du navire, jusqu'à l'anéantissement bienheureux des odieux sépulcres de l'âme.

82 Pl. *Phd.* 64c: Ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν; καὶ εἶναι τοῦτο τὸ θεθνάειν, χωρὶς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὴν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ σῶμα γεγενῆσθαι, χωρὶς δὲ τὴν ψυχὴν [ἀπὸ] τοῦ σώματος ἀπαλλαγείσθαι αὐτὴν καθ' αὐτὴν εἶναι; ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ ὁ θάνατος ἢ τοῦτο; Οὐκ, ἀλλὰ τοῦτο, ἔφη; 67d: Λύειν δὲ γε αὐτὴν, ὡς φαμεν, προθυμοῦνται ἀεὶ μάλιστα καὶ μόνοι οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς, καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτό ἐστιν τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ

«mort» (θάνατος), et qui est aussi une purification (κάθαρσις) en ce sens où l'âme est purifiée des maux du corps.⁸³ Le philosophe ne se préoccupe point des plaisirs que l'on prend à la nourriture et à la boisson,⁸⁴ de même que les cigales ignorent l'attrait des plaisirs trop matériels de la manducation et de la désaltération. L'ἀμελετησία σίτων καὶ ποτῶν, dont firent preuve les hommes dont naquirent les cigales, et l'absence de tout souci corporel (πραγματεία περὶ τὸ σῶμα),⁸⁵ que Socrate attribue à ces dernières, se rapproche donc de la μελέτη θανάτου du *Phédon*.⁸⁶ Ainsi, les cigales, qui ne mangent ni boivent, mais passent leur vie à faire de la musique, voire de la dialectique, agissent à l'instar de celui qui, en pratiquant la philosophie considérée comme μελέτη θανάτου, sépare l'âme du corps dès cette vie terrestre. Grâce à cette séparation, son âme n'est plus soumise aux contraintes et aux maux du corps, mais elle en est libérée tel un esclave (ἀνδράποδον)⁸⁷ qui a brisé ses chaînes.⁸⁸ L'âme ainsi libérée se trouve désormais dans l'Hadès (ἐν Ἅιδου), le seul lieu où elle peut rencontrer la

χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος; 67 e: οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκουν μελετῶσι. Cf. aussi *ibid.* 80 e–81 a; *infra* n. 86.

83 *Ibid.* 67 c–d: Κάθαρσις δὲ εἶναι ἄρα οὐ τοῦτο συμβαίνει, ὅπερ πάσαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσει αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνῃ καθ' αὐτὴν, ἐκλυομένην ὡσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος; Πάνου μὲν οὖν, ἔφη. Οὐκοῦν τοῦτό γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος; Παντάπασί γε, ἦ δ' ὅς.

84 *Ibid.* 64 d: φαίνεται σοι φιλοσόφου ἀνδρὸς εἶναι ἐσπουδακέναι περὶ τὰς ἡδονὰς καλουμένας τὰς τοιαύσδε, οἷον σιτίων [τε] καὶ ποτῶν; Ἥκιστα, ὦ Σώκρατες, ἔφη ὁ Σιμμίας.

85 *Ibid.* 64 e: Οὐκοῦν ὅλων δοκεῖ σοι, ἔφη, ἢ τοῦ τοιοῦτου πραγματεία οὐ περὶ τὸ σῶμα εἶναι, ἀλλὰ καθ' ὅσον δύναται ἀφροσύνη αὐτοῦ, πρὸς δὲ τὴν ψυχὴν τετράφθαι; Ἐμοιγε.

86 *Ibid.* 80 e–81 a: ἀν μὲν καθαρὰ ἀπαλλάττηται, μηδὲν τοῦ σώματος συνεφέκουσα, ἅτε οὐδὲν κοινωνοῦσα αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ ἐκοῦσα εἶναι, ἀλλὰ φεύγουσα αὐτὸ καὶ συνηθροισμένη αὐτῇ εἰς ἑαυτὴν, ἅτε μελετῶσα ἀεὶ τοῦτο—τὸ δὲ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα καὶ τῷ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα ῥαδίως· ἢ οὐ τοῦτ' ἂν εἴη μελέτη θανάτου; Παντάπασί γε. Le thème de la mort philosophique revient à la fin de l'*Épinomis*, cf. *Ep.* 992 b–c: ὄν δὲ σύμπαντα ταῦτα οὕτως εἰληφότα, τοῦτον λέγω τὸν ἀληθέστατα σοφώτατον· ὃν καὶ διωχυρίζομαι παίζων καὶ σπουδάζων ἅμα, ὅτε θανάτῳ τις τῶν τοιούτων τὴν αὐτοῦ μοῖραν ἀναπλήσει, σχεδὸν ἑάνπερ ἔτ' ἀποθανῶν ἦ, μήτε μεθέξειν ἔτι πολλῶν τότε καθάπερ νῦν αἰσθήσεων, μίᾳ τε μοίρας μετεληφότα μόνον καὶ ἐκ πολλῶν ἓνα γεγονότα, εὐδαίμονά τε ἔσσεσθαι καὶ σοφώτατον ἅμα καὶ μακάριον, εἴτε τις ἐν ἡπείροις εἴτ' ἐν νήσοις μακάριος ὢν ζῆ, κάκεινον μεθέξειν τῆς τοιαύτης αἰεὶ τύχης, κεῖτε δημοσίᾳ τις ἐπιτηδεύσας ταῦτα εἴτε ἰδίᾳ διαβίῳ, τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως αὐτὸν πράξειν παρὰ θεῶν. Au sujet de la μελέτη θανάτου, on consultera notamment Vernant 1960.

87 Pl. *Phdr.* 259 a.

88 Pl. *Phd.* 67 d; cf. *supra* n. 83. On se souviendra des δεσμοὶ des prisonniers dans le mythe de la caverne; cf. *R.* VII 514 a sq.

φρόνησις en toute pureté.⁸⁹ Mais à la différence des hommes qui existaient avant la naissance des Muses, et qui n'étaient pas conscients du fait qu'ils réclamaient la mort, et ainsi moururent sans s'en apercevoir, le philosophe est pleinement conscient de réclamer et mériter la mort. Mais il faut encore préciser qu'il s'agit d'une sorte particulière de mort, à savoir la mort philosophique, qui équivaut à la libération de l'âme.⁹⁰ L'âme du philosophe s'en va ainsi joyeuse et en pleine connaissance de cause vers l'Hadès, le lieu invisible (ἀειδής) et pur, auquel elle s'attache par désir de la φρόνησις.

On peut maintenant revenir aux Sirènes. En se substituant aux cigales, les Sirènes du *Phèdre* se révèlent comme étant une image du vrai philosophe, qui, oubliant son corps, tend à devenir une « âme pure ». Autrement dit, elles sont une image de l'âme qui, purifiée par la philosophie et libérée des contraintes du corps, demeure dans le lieu invisible et pur qui lui est propre, c'est-à-dire le lieu intelligible. La raison pour laquelle elle y demeure est fournie par le *Cratyle* : le désir de vertu. Ce qui semble étrangement répondre à la question que Socrate, le philosophe par excellence, se posait un peu plus haut dans le même dialogue :

Suis-je un animal plus complexe et plus fumant d'orgueil que Typhon ? Suis-je une créature plus paisible et plus simple, qui participe naturellement à une destinée divine (θείας μοίρας) et reste étrangère à ces fumées ?⁹¹

Il paraît que, du riche bestiaire d'êtres hybrides qu'offrait l'imaginaire des poètes, Platon choisit les Sirènes, les musiciennes homériques et émettrices de l'harmonie céleste pythagoricienne, pour désigner le philosophe, ὡς φιλοσοφίας οὔσης μεγίστης μουσικῆς.⁹²

3.3.3 Les Sirènes contemplées par le philosophe : le mythe d'Er

Le mythe d'Er apporte deux nouveaux éléments à propos des Sirènes, demeurant, dans ce passage aussi, dans l'Hadès : premièrement, elles émettent une harmonie. Au nombre de huit, elles sont placées sur les bords circulaires des pesons du fuseau d'Anankè, dont le nombre correspond aux sept planètes et aux étoiles fixes. Leur chant, une note chacune, constitue un ensemble harmonieux

⁸⁹ Cf. *supra* nn. 74, 75.

⁹⁰ Pl. *Phd.* 64b–c : λέληθεν γὰρ αὐτοὺς ἢ τε θανατῶσι καὶ ἢ ἄξιοί εἰσιν θανάτου καὶ οἴου θανάτου οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι.

⁹¹ Pl. *Phdr.* 230a ; cf. *supra* n. 56. Trad. C. Moreschini–P. Vicaire.

⁹² Pl. *Phd.* 61a.

identifié avec la célèbre « harmonie des sphères ».⁹³ De surcroît, on apprend que cette image devient l'objet de la contemplation d'Er, fils d'Arménios, originaire de Pamphylie, un guerrier mort sur le champ de bataille et chargé de la mission de devenir le messager du lieu invisible auprès des hommes.⁹⁴ Avant de venir, dans les chapitres suivants, à l'harmonie des Sirènes, on s'interrogera sur l'identité de ce personnage mystérieux au travers duquel elles nous sont révélées.

Le mythe d'Er relève du thème traditionnel de la descente aux Enfers (κατάβασις) tel qu'il est repris et réorganisé par Platon.⁹⁵ Par son voyage, Er se rapproche des personnages légendaires qui ont pu pénétrer le royaume d'Hadès, tels Ulysse,⁹⁶ Orphée, Héraclès et Pythagore lui-même,⁹⁷ qui, comme Er, avait le privilège exceptionnel de prêter l'oreille à l'harmonie céleste.⁹⁸ Or, ainsi qu'on l'a vu plus haut, l'Hadès traduit symboliquement le lieu invisible propre à l'âme. En conséquence, il semblerait que la descente d'Er sous-entend la quête du philosophe, qui s'adonne à pénétrer le lieu invisible (τὸ ἀειδὲς) propre à l'âme, c'est-à-dire le lieu des Idées, qui est l'objet de la connaissance (εἰδέναι).⁹⁹

Er, le guerrier mort sur le champ de bataille et investi de la mission consistant à révéler aux hommes ce qui se passe dans l'invisible, serait-il alors une image du philosophe ? Plusieurs éléments témoignent en faveur de cette inter-

93 Sur la pertinence de cette expression, cf. l'introduction.

94 Pl. *R.* X 614 b : Ἡρὸς τοῦ Ἀρμενίου, τὸ γένος Παμφύλου. *Ibid.* 614 d : ἑαυτοῦ δὲ προσελθόντος εἶπεῖν ὅτι δέοι αὐτὸν ἄγγελον ἀνθρώποις γενέσθαι τῶν ἐκεῖ καὶ διακελεύοιτό οἱ ἀκούειν τε καὶ θεᾶσθαι πάντα τὰ ἐν τῷ τόπῳ.

95 Sur le rapport avec ce motif traditionnel, cf. aussi Segal 1978, 30 sq. ; Patterson 1997, 331 sq. ; Albinus 1998.

96 Hom. *Od.* XI. Les motifs odysseens comportent les Sirènes et le catalogue des figures homériques en 620 a–c. Dans le mythe d'Er, Ulysse devient le symbole de l'âme qui a appris la futilité du désir des honneurs (φιλοτιμία), une thématique qui fait écho à la fois au désir d'Ulysse pour Ithaque chez Homère et à la réfutation de la φιλοτιμία dans la *République* ; cf. *VIII* 545 a–555 a ; *IX* 581 b–586 c. Les motifs odysseens évoquent, par ailleurs, l'ancien conflit entre la philosophie et la poésie (cf. *R.* X 607 b) ainsi que la critique de la poésie dans les livres *II* et *III*. En outre, étant donnée l'analogie entre poésie et peinture dans le livre *X*, le mythe d'Er en tant qu'image langagière, évoque des représentations artistiques des Enfers telle la Νέκυια de Polygnote à Delphes (cf. Paus. *X* 28–31) et les représentations de l'au-delà sur les vases apuléens ; cf. Pensa 1977 ; Bernabé 2009. Sur le parallèle entre la *République* et l'*Odyssee*, cf. aussi Segal 1978, 329.

97 Sur la descente de Pythagore aux Enfers, cf. Hieronym. *Rhod. Fr.* 42 Wehrli = D.L. VIII 21 ; Hermipp. *Fr.* 20 Wehrli = D.L. VIII 40 ; Schol. *S. El.* 62 = *Sud.* s.v. ἥδη ; Luc. *Gall.* 18 ; Orig. *Cels.* II 55 ; Eust. *ad. Od.* XI 592 (I 438, 30) et XXIV 264 (I 323, 11). Cf. aussi Burkert 1972, 155–156.

98 *Schol. in Od.* I 371 : ἐκεῖνος γὰρ φησι ὡς « ἔξω γενόμενος τοῦ σώματος, ἀκήκοα ἐμμελοῦς ἁρμονίας ».

99 Cf. aussi Edmonds 2004, 160 sq.

prétation. Dans la *République*, Platon compare l'ascension dialectique à une bataille. En effet, la dimension agonistique de cet art est bien connue : ¹⁰⁰ n'est-ce pas à travers une bataille, μάχη, contre toutes les réfutations, que le dialecticien parvient à contempler le Bien ? ¹⁰¹ N'est-ce pas à travers un combat, ἀγών, plus grand par rapport à ce que l'on peut imaginer que l'on devient vertueux ? ¹⁰² La bataille peut ainsi servir d'image de la dialectique, et le guerrier d'image du dialecticien. Dans le prolongement de cette réflexion, la mort sur le champ de bataille peut servir d'image de la mort philosophique.¹⁰³ Le guerrier mort qui devient le messenger de l'au-delà peut ainsi être considéré comme représentant le philosophe, qui, lancé dans la bataille de la dialectique, devient le messenger du lieu intelligible.

Tant par sa qualité de guerrier que par celle sous-entendue de philosophe, Er se rapproche de la figure du roi-philosophe de la *République*. Si l'on croit, par ailleurs, le *Timée*, dont le début offre un résumé de la *République*,¹⁰⁴ le fils d'Arménios s'apparente à la déesse Athéna elle-même, étant donné que les deux qualités dont il participe se réunissent en la divinité tutélaire d'Athènes, et, par extension, aux Athéniens, du fait qu'ils sont nés dans le lieu chéri par la fille de Zeus.¹⁰⁵ Er n'est toutefois pas Athénien ; il est Pamphylien, et un personnage mythique de portée universelle.¹⁰⁶ Pourtant, on ne peut passer sous silence le fait que son récit nous est transmis par la bouche d'un Athénien, à savoir So-

100 Cf. aussi Patterson 1997.

101 Pl. R. VII 534 b–c : ὅς ἄν μὴ ἔχη διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελῶν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, καὶ ὡς περ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν, μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν, ἐν πᾶσι τούτοις ἀπῶτι τῷ λόγῳ διαπορεύεται, οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν, ἀλλ' εἴ πῃ εἰδώλου τινὸς ἐφάπτεται, δόξῃ, οὐκ ἐπιστήμῃ ἐφάπτεσθαι, καὶ τὸν νῦν βίον ὄνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα, πρὶν ἐνθάδ' ἐξεγρέσθαι, εἰς Ἄιδου πρότερον ἀφικόμενον τελέως ἐπικαταδαρθεῖν ; Νῆ τὸν Δία, ἧ δ' ὅς, σφόδρα γε πάντα ταῦτα φήσω.

102 *Ibid.* 608 b : Μέγας γάρ, ἔφην, ὁ ἀγών, ὃ φίλε Γλαύκων, μέγας, οὐχ ὅσος δοκεῖ, τὸ χρηστὸν ἢ κακὸν γενέσθαι, ὥστε οὔτε τιμῇ ἐπαρθέντα οὔτε χρήμασιν οὔτε ἀρχῇ οὔδε μῖξ οὔδέ γε ποιητικῇ ἄξιον ἀμελεῖσαι δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς.

103 Er ne voit pas son âme séparée de son corps de la même manière que le philosophe, puisque le premier est tué sur le champ de bataille (mort physique), tandis que le second se purifie par la philosophie (mort philosophique). Cependant, on se souviendra que le mythe est un discours approximatif qui décrit les choses en leur infligeant une certaine distorsion.

104 Pl. *Ti.* 17 c–19 a.

105 *Ibid.* 24 c–d : ἅτε οὖν φιλοπόλεμος τε καὶ φιλόσοφος ἢ θεὸς οὔσα τὸν προσφερεστάτους αὐτῇ μέλλοντα οἴσειν τόπον ἄνδρας, τοῦτον ἐκλεξαμένη πρῶτον κατῴκισεν.

106 La précision τὸ γένος Παμφύλου pourrait être un jeu de mots dans ce sens (πάμφυλος, de πᾶς et φυλή, « de toute race »).

crate, hoplite vaillant de sa cité,¹⁰⁷ mais aussi combattant courageux de la dialectique investi de la mission divine consistant à orienter les âmes des hommes vers le Bien. Étant données ses qualités, le philosophe Athénien ne serait pas si éloigné d'Er. Après tout, en comparant le mythe qu'il se prépare à narrer avec le récit que raconte Ulysse sur sa propre descente aux Enfers,¹⁰⁸ Socrate semblerait suggérer que, en dépit de la distance qui sépare son discours conforme aux modèles théologiques, et donc bénéfique à l'âme, du discours homérique, le héros central de son récit est lui-même—de même que le héros du récit d'Ulysse sur les Enfers n'est autre qu'Ulysse en personne—, et que c'est sa propre vision du lieu invisible qu'il va ainsi placer dans la bouche d'Er.¹⁰⁹

Or, les Sirènes, image du philosophe, font partie de la vision splendide que ce dernier contemple. Cette vision se révèle donc comme relevant de la connaissance de soi, que Socrate pose au centre de l'investigation philosophique, conformément à l'inscription de Delphes. Sous cet éclairage, le mythe final de la *République* pourrait être lu comme témoignant de la connaissance de soi—et de la nature de l'âme plus généralement—dont jouit le dialecticien. C'est grâce à cette connaissance que son discours sauve, en nous rendant « favorables à nous-mêmes et proches des dieux ».¹¹⁰

3.4 Conclusion

Du *Cratyle* à la *République*, une certaine cohérence se dégage : les Sirènes représentent l'âme du vrai philosophe, qui est retenue dans l'Hadès par le désir de vertu. Socrate répond ainsi lui-même à la question qu'il se pose dans le *Phèdre*, à savoir celle concernant la sorte de créature qu'il est. Témoignant du caractère exceptionnel de la connaissance de soi-même acquise grâce à la pratique de la dialectique, il offre implicitement la réponse : loin d'être une créature « typho-

107 Socrate combattit courageusement pour Athènes à plusieurs reprises : à la bataille de Potidée (432 avant J.-C.), où il sauva la vie d'Alcibiade ; à Samos aux côtés de Périclès ; à la bataille de Déliion (424 avant J.-C.) ; à la bataille d'Amphipolis (422 avant J.-C.) aux côtés de Cléon.

108 Pl. R. 614b : Ἄλλ' οὐ μέντοι σοι, ἦν δ' ἐγώ, Ἀλκίνου γε ἀπόλογον ἐρῶ, ἀλλ' ἀλκίμου μὲν ἀνδρός.

109 On se souviendra que le tout premier mot que prononce Socrate dans la *République*, κατέβην, évoque le terme κατάβασις ; cf. Segal 1978, 323–324 ; Patterson 1997, 331 ; Albinus 1998, 100. Le dialogue dans son ensemble serait-il donc, de même que le mythe qui en sert de conclusion, une κατάβασις, une pénétration dans l'adyte de l'âme ?

110 Pl. R. X 621b–c : Καὶ οὕτως, ὦ Γλαύκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπόλετο, καὶ ἡμᾶς ἄν σώσειεν, ἄν πειθώμεθα αὐτῷ [...], ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς.

nique», le philosophe se rapproche des Sirènes, dont le domaine propre est le lieu invisible des Idées. Mais qu'en serait-il alors de l'harmonie des Sirènes?

Interprétant Platon à partir de Platon et la *République* à partir de la *République*, dans les lignes qui suivent, je soutiendrai la thèse selon laquelle l'harmonie des Sirènes dans le mythe d'Er, dont la recherche a surtout souligné l'aspect astronomique, concerne, au premier chef, l'âme. À cet effet, je commencerai par analyser le rôle d'Anankè, qui, de même que les Moires, fait partie intégrante de l'allégorie platonicienne de l'harmonie des Sirènes.

4 Sur les genoux d'Anankè

4.1 Introduction

La figure centrale du mythe d'Er est Anankè : le fuseau cosmique pivote sur ses genoux (ἐν τοῖς τῆς Ἀνάγκης γόνασιν).¹ Ainsi qu'il a été observé, Platon reprend ici l'expression poétique ἐν θεῶν γούνασι κείσθω² pour indiquer qu'Anankè représente le substrat ultime de toute forme de mouvement. Ayant un rôle actif dans la technique de filage,³ les genoux de la déesse jalonnent quant à eux le centre géométrique du *cosmos*, en ce sens où ils constituent le point sur lequel tourne le fuseau.

La particularité de celui-ci consiste dans le fait que son peson est constitué de huit pesons insérés les uns dans les autres, laissant voir en haut leurs bords comme des cercles autour de la tige. Le peson extérieur, qui correspond aux étoiles fixes, tourne sur les genoux de la déesse d'un mouvement uniforme, tandis que les pesons intérieurs, qui correspondent aux sept planètes, tournent plus lentement, chacun à une vitesse différente, et dans le sens contraire. Sur le haut de chacun des ces huit cercles se tient une Sirène qui fait entendre un son musical unique, et l'ensemble produit une harmonie. Autour du fuseau, et à distances égales, sont assises les trois Moires, filles d'Anankè, qui aident à la révolution du fuseau et, en même temps, chantent en accord avec les Sirènes.⁴

Anankè, les Moires et les Sirènes, font donc partie intégrante de la même image énigmatique. Il serait, par conséquent, malaisé de tenter d'en saisir le sens indépendamment les unes des autres. Par sa structure même, le mythe nous invite à envisager l'harmonie des Sirènes dans son rapport avec la fonction

1 Pl. *R.* X 617b.

2 Proclus fait déjà le rapprochement, cf. Procl. *in R.* II 227, 9–17 Kroll: <πρὸς> τούτοις γε μὴν αὐτὸ τὸ ἐν τοῖς γόνασιν κινεῖσθαι δίδωσιν αὐτῷ τὴν τοῦ κινεῖσθαι δύναμιν· καὶ γὰρ τὰ γόνατα σύμβολα κινητικῶν ἐστὶν παρὰ τοῖς θεοῖς δυνάμεων· ὅθεν καὶ τοῖς ποιηταῖς εἴωθεν λέγεσθαι τὸ θεῶν ἐν γούνασι κείσθω, περὶ οὗτο ἂν τύχῃσι τοῦτο λέγοντες, ὡς εἰς τὰς ἐκείνων ποιήσεις καὶ κινήσεις ἀναφέροντες τὴν αἰτίαν τοῦ γινομένου· καὶ γὰρ ἐν τοῖς ἡμετέροις σώμασι ταύτην ἔχει τὰ γόνατα τὴν χρεῖαν τῇ φύσει, καμπῆς τοῦ σκέλους καὶ ἐκτάσεως ἕνεκα γεγονότα παρ' αὐτῆς. Sur l'expression « sur les genoux des dieux », cf. Onians 1999, 361–367. Les lots et les modèles de vie sont également pris sur les genoux de Lachésis (cf. 617 d : ἐκ τῶν τῆς Λαχέσεως γονάτων). À ce propos, Procl. *in R.* II 268, 23–24 Kroll, note: σημαίνει γὰρ ἢ διὰ τῶν γονάτων εἰκῶν τὸ ἔδραϊον καὶ συναγωγὸν εἰς ἐν τῶν πολλῶν.

3 Onians 1999, 364 sq. Sur la technique du filage dans l'Antiquité, cf. Forbes 1964, 151–174, notamment 156 sq.

4 Sur l'image du fuseau, cf. Adam 2009, 447–453; Halliwell 1988, 178–183.

d'Anankè et celle des Moires. À cet effet, je commencerai mon analyse en examinant la figure d'Anankè.

4.2 Les origines: d'Hésiode aux Présocratiques

La référence à la Nécessité (Anankè) comme principe cosmique n'est pas une idée propre à Platon. Plusieurs textes attestent de l'importance de la figure d'Anankè dans l'orphisme,⁵ en mettant notamment l'accent sur son omnipotence ainsi que sur son rapport avec la notion de limite. Ainsi, la cosmogonie orphique de Hiéronymos et Hellanikos, transmise par Damascius, décrit Anankè dans les termes suivants :

Il y avait avec lui (Chronos) Anankè, qui est à la fois *Physis* et Adrastée; ayant un double corps, elle s'étend sur le monde entier et touche ses limites.⁶

Otto Kern met cet extrait en rapport avec le passage de Platon :

Aux extrémités de ces liens était rattaché le fuseau de Nécessité, par l'intermédiaire duquel tous les mouvements circulaires poursuivent leur révolution.⁷

5 *OF Test.* 82 = E. *Alc* 965: κρείσσον οὐδὲν Ἀνάγκας ἦϋρον; *Hel.* 513: λόγος γὰρ ἐστὶν οὐκ ἐμός, σοφῶν δ' ἔπος, δεινῆς Ἀνάγκης οὐδὲν ἰσχύειν πλέον; *OF Test.* 224, 12 = *Orph. A.* 7–46: ἀμέγαρτον Ἀνάγκην. Cf. aussi *Orph. A.* 879: πότνια Ἀνάγκη. Proclus opère une distinction, qu'il fait remonter à Orphée, entre, d'une part, l'Anankè mère des Moires, qu'il identifie avec Thémis, et, d'autre part, l'Anankè issue des Moires; cf. *OF* 126 = Procl. *in R.* II 207, 27–29 Kroll: ἀλλὰ κακείνος ἄλλην Ἀνάγκην παρήγαγεν πρὸ τῶν Μοιρῶν, στυγερῶπα δ' Ἀνάγκην λέγων προελθεῖν ἀπ' ἐκείνων. ἀλλὰ κακείνος ἄλλην Ἀνάγκην παρήγαγεν πρὸ τῶν Μοιρῶν, στυγερῶπα τε Ἀνάγκην λέγων προελθεῖν ἀπ' ἐκείνων Cf. aussi *OF* 126 = Procl. *in Ti.* 41 e (III 274, 17–21 Diehl): καὶ γὰρ ὁ δημιουργός, ὡς ὁ Ὀρφεὺς φησι, τρέφεται μὲν ἀπὸ τῆς Ἀδραστείας, σύνεστι δὲ τῇ Ἀνάγκη, γεννᾷ δὲ τὴν Εἰμαρμένην.

6 *OF* 54 = *Dam. Pr.* 318, 2–4 Ruelle: συνεῖνα δὲ αὐτῷ τὴν Ἀνάγκην, φύσιν οὔσαν τὴν αὐτὴν καὶ Ἀδραστείαν ἀσώματον (δισώματον; Gruppe *apud* Rosch. III 2251) διωργυιωμένην ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ, τῶν περᾶτων αὐτοῦ ἐφαπτομένην. Trad. R. Sorel. Cf. Sorel 1995, 42–43; Bernabé 2010, 431–432 et 433–434, qui observe que le terme ἀσώματον implique une conception abstraite de la divinité. Sur la cosmogonie d'Hiéronymos et Hellanikos, cf. aussi Schofield 1983, 24–25. Sur l'Adrastée orphique, cf. *OF* 105 = *Herm. In Phdr.* 248 c (161, 15–162, 17 Couvreur); *OF* 152 = Procl. *Theol. Plat.* IV 18, 15–21.

7 *Pl. R.* 616 c: ἐκ δὲ τῶν ἄκρων τεταμένον Ἀνάγκης ἄτρακτον, δι' οὗ πάσας ἐπιστρέφεσθαι τὰς περιφοράς.

En effet, Hésiode⁸ mentionne déjà la « toute puissante Anankè » dans un contexte relatif aux limites de la terre (πείρατα γαίης) et à Atlas, que les exégètes du mythe d'Er⁹ ont mis en rapport avec la colonne de lumière qui enserre le *cosmos* de l'extérieur, à l'instar des préceintes des trières.¹⁰ Selon Richard Broxton Onians, la représentation orphique d'un πείραρ ou de πείρατα qui entourent le monde et l'enserment dans leurs liens s'inscrit précisément dans le sillage de la *Théogonie* d'Hésiode ainsi que de la conception homérique d'Okéanos et de Téthys considérés comme des liens enserrant la terre (πείρατα γαίης).¹¹ L'étymologie qui met en rapport ἀνάγκη et ἄγχω, 'étrangler', en évoquant la corde qui entoure et attache, va dans le même sens.¹²

Dans le même ordre d'idées, on apprend que « Pythagore a dit que la Nécessité entoure le cosmos ». ¹³ Chez Parménide, Anankè, la déesse qui gouverne le mouvement et la génération,¹⁴ est également associée à la notion de limite. De la réalité dont il parle, l'Eléate dit qu'elle demeure ferme « car la robuste Anankè la tient dans les liens d'une limite qui de toutes parts l'enclôt », ¹⁵ et qu'elle est « immobile dans les limites des grands liens ». ¹⁶ Anankè enchaîne le ciel, et c'est elle qui guide son mouvement circulaire, en tenant les limites des astres.¹⁷ Ainsi,

8 Hes. *Th.* 517–519:

Ἄτλας δ' οὐρανὸν εὐρὺν ἔχει κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης,
 πείρασιν ἐν γαίης πρόπαρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων
 ἐστηώς, κεφαλῆ τε καὶ ἀκαμάτῃσι χέρεσσι.

9 Sur Atlas, cf. Buffière 1956, 580 sq.

10 Pl. *R.* X 616c: εἶναι γὰρ τοῦτο τὸ φῶς σύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ, οἷον τὰ ὑποζώματα τῶν τριήρων, οὕτω πᾶσαν συνέχον τὴν περιφορὰν. Sur les υποζώματα, cf. Brewster 1923; Richardson 1926, 115–116; Morrison 1955, 67–68; Schils 1993, 105–106.

11 Onians 1999, 392–393.

12 *Ibid.* 392.

13 Aët. I 25, 2 (321, 4–5 Diels): Πυθαγόρας ἀνάγκην ἔφη περιεῖσθαι τῷ κόσμῳ. Cf. aussi [Iamb.] *Théolog. Arithm.* 81, 19–22 De Falco: τὴν Ἀνάγκην οἱ θεολόγοι τῇ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ ἐξωτάτῃ ἄντυγι ἐπηχοῦσι διηλεκῶς ἐλαύνουσιν καὶ κατεπεΐγουσιν ἀδαμαντίνῳ καὶ ἀτρυτῶ μάλιστα τὴν σύμπασαν περιδίησιν.

14 Parm. *VS* 28 A 37 (I, 224) = Aët. II 7, 1 (335, 12–16 Diels): ὦν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἀπάσαις (ἀρχήν) τε καὶ (αἰτίαν) κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἦντινα καὶ δαίμονα κυβερνήτην καὶ κληδοῦχον ἐπονομάζει Δίκην τε καὶ Ἀνάγκην. Sur Anankè chez Parménide, cf. Schofield 1983, 251–252 et 257–258; Couloubaritsis 2008, 311 sq., 338 sq.; McKirahan 2010, 161 et 163.

15 Parm. *VS* 28 B 8, 30–31 (I, 237):

[...] κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
 πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τὸ μιν ἀμφὶς ἔεργει. Trad. L. Couloubaritsis (ici et par la suite).

16 Parm. *VS* B 8, 26 (I, 237): αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν.

17 Parm. *VS* 28 B 10, 5–7 (I, 241):

[...] εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
 ἐνθεν [μὲν γὰρ] ἔφω τε καὶ ὤς μιν ἄγουσ(α) ἐπέδησεν Ἀνάγκη

par son caractère et par sa fonction, elle évoque la déesse homonyme du mythe d'Er.¹⁸ L'Anankè d'Empédocle évoque également celle de la *République*, mais pour une raison différente: elle apparaît dans un contexte relatif à la transmigration des âmes. Elle se trouve, en effet, à l'origine du décret des dieux qui règle les lois de la réincarnation.¹⁹

Du côté ionien, dans la cosmologie d'Anaximandre, ἀνάγκη fait en sorte que la terre demeure immobile.²⁰ Cette nécessité est, ainsi que Richard McKirahan le note, étroitement associée à la notion de justice (δίκη), qui régit le monde conçu comme étant le champ d'une bataille d'opposés.²¹ Inscrit dans le sillage de cette réflexion, Héraclite déclare que « tout se passe conformément à la discorde et à l'obligation », ²² cette dernière (χρεών) étant un synonyme de la nécessité. En l'occurrence, l'Ephésien affirme que la guerre et le conflit sont épris de justice, en corrigeant ainsi la thèse d'Anaximandre selon laquelle le conflit relève de

πείρατ' ἔχειν ἄστρων.

On comparera avec Heraclit. *VS* 22 B 94 (I, 172), où Dikè et les Érinyes se substituent à Anankè.

18 Adam 2009, II 451–452; Richardson 1926, 122 sq.; Morrison 1955, 67 sq.

19 Emp. *VS* 31 B 115 (I, 357, 15–358, 8): ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν, αἶδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὄρκοις· εὐτέ τις ἀμπλακίησι φόνω φίλα γυῖα μῆνη, <νεϊκεῖ θ'> ὅς κ(ε) ἐπίορκον ἀμαρτήσας ἐπομόσση, δαίμονες οἶτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο, τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι, φρομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἶδεα θνητῶν ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους. Trad. J. Bollack.

Cf. aussi Schofield 1983, 315. Ainsi que Bollack 2003, 67, le note, le mot ὥρα signifie « la saison d'un épanouissement, végétal ou animal, avec un point culminant entre la naissance et la mort ». Or, déjà chez Hésiode, les Ὠραι, personnifications des saisons (ὥραι), sont au nombre de trois; cf. *Th.* 901–903. Sous cet éclairage, les trente mille ὥραι du fragment d'Empédocle équivalent aux cent mille ans fixés par le décret d'Adrastée dans le *Phèdre*; cf. 248c–249b. Cornford 1991, 210 n. 1 et 228, attire déjà l'attention sur cette équivalence. Dans le mythe d'Er, les destinées des âmes, auxquelles préside Anankè, sont aussi régies par le nombre dix et ses multiples; cf. *Pl. R. X.* 615a–b.

20 Anaximand. *VS* 12 A 26 (I, 88) = Arist. *Cael.* B 13, 295b 10–15: εἰσὶ δέ τινες οἱ διὰ τὴν ὁμοιότητά φασιν αὐτὴν [sc. γῆν] μένειν, ὥσπερ τῶν ἀρχαίων Ἀναξίμανδρος μᾶλλον μὲν γὰρ οὐθὲν ἄνω ἢ κάτω ἢ εἰς τὰ πλάγια φέρεσθαι προσήκει τὸ ἐπὶ τοῦ μέσου ἰδρυμένον καὶ ὁμοίως πρὸς τὰ ἔσχατα ἔχον· ἅμα δ' ἀδύνατον εἰς τάναντία ποιεῖσθαι τὴν κίνησιν, ὥστ' ἐξ ἀνάγκης μένειν. Cf. Vernant 1968; Schofield 1983, 133–134; McKirahan 2010, 40–41.

21 Anaximand. *VS* 12 B 1 (I, 89) = Simp. *in Ph.* 24, 13–20 Diels: Ἀναξίμανδρος ... ἀρχὴν ... εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον ... ἐξ ἧν δὲ ἡ γένεσις ἐστί τοῖς οὐσί, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Cf. aussi *VS* 12 A 9 (I, 83). Cf. McKirahan 2010, 43–46; Schofield 1983, 117 sq.

22 Heraclit. *VS* 22 B 80 (I, 169) = Orig. *Cels.* VI 42: εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν.

l'injustice.²³ Quant à Anaxagore, il semblerait qu'en dépit de l'importance attachée au νοῦς, il accorde néanmoins à ἀνάγκη un rôle mécaniste.²⁴

De manière comparable, dans l'atomisme, la nécessité est un concept purement physique et mécanique. L'univers des atomistes « n'obéit à aucun but ; il est mécanique et déterministe. Chaque évènement a une cause, et les causes entraînent nécessairement des effets ». ²⁵ Ainsi, d'après Leucippe, « rien n'arrive au hasard, mais toute chose provient de la raison et de la nécessité », ²⁶ ce qui, selon Christopher Taylor, revient à dire que « rien n'arrive sans raison et, pour tout ce qui arrive, la raison pour laquelle cela arrive est que cela doit arriver ». ²⁷ Selon le résumé de sa cosmologie fourni par Diogène Laërce, Leucippe soutenait que tout comme leur apparition, la croissance, le dépérissement et la disparition des mondes se produisent selon une certaine nécessité, dont il n'explicitait pas la nature. ²⁸ Par ailleurs, la majorité des sources concordent avec le témoignage d'Aristote ²⁹ pour dire que Démocrite avait éliminé l'intentionnalité dans le monde naturel, car il expliquait toutes choses en termes de « nécessité » mécanique. Ainsi, selon Diogène Laërce, Démocrite identifiait ἀνάγκη avec le tourbillon cosmique, ³⁰ tandis que, d'après le pseudo-Plutarque, il la considérait comme « un choc, un mouvement ou un impact matériel ». ³¹ Il paraîtrait, donc, que, pour les atomistes, tout se passe par nécessité, et, plus précisément, par une nécessité mécanique. En outre, la nécessité (ἀνάγκα) est également présente

²³ Schofield 1983, 119 ; McKirahan 2010, 136.

²⁴ Pl. *Phd.* 97b–98c, notamment 97e : ἐπεκδιηγῆσθεσθαι τὴν αἰτίαν καὶ τὴν ἀνάγκην. Arist. *Metaph.* A 4, 985a 18–21 : Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῆ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιάν καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστὶ, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν. Cf. Anaxag. *VS* 59 A 47 (II, 19) ; McKirahan 2010, 219–220. Sur la critique dans le *Phédon*, cf. *infra* n. 63.

²⁵ Taylor 2012, 200.

²⁶ Leuc. *VS* 67 B 2 (II, 81) = Aët. I 24, 4 (321, 10–14 Diels) : Λεύκιππος πάντα κατ' ἀνάγκην, τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν εἰμαρμένην. λέγει γὰρ ἐν τῷ Περὶ νοῦ· οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης. Cf. Schofield 1983, 420 n. 1 ; McKirahan 2010, 320 ; Taylor 2012, 201 sq.

²⁷ Taylor 2012, 202.

²⁸ Leuc. *VS* 67 A 1 (II, 70) = D.L. IX 33 : εἶναί τε ὡσπερ γενέσεις κόσμου, οὕτω καὶ αὐξήσεις καὶ φθίσεις καὶ φθορὰς κατὰ τινα ἀνάγκην, ἣν ὅποια ἐστὶν (οὐ) διασαφεῖ. Cf. Taylor 2012, 203.

²⁹ Democr. *VS* 68 A 66 (II, 100) = Arist. *GA* E 8, 789b 2–3 : Δημόκριτος δὲ τὸ οὐ ἔνεκα ἀφείς λέγειν, πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην οἷς χρῆται ἢ φύσις. Cf. Taylor 2012, 200 n. 2.

³⁰ Democr. *VS* 68 A 1 (II, 84) = D.L. IX 45 : πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὕσης τῆς γενέσεως πάντων, ἣν ἀνάγκην λέγει. Cf. Schofield 1983, 419 n. 1 ; Taylor 2012, 203.

³¹ Democr. *VS* 68 A 66 (II, 100) = Aët. I 26, 2 (321, 16–17 Diels) : (περὶ οὐσίας ἀνάγκης) Δημόκριτος τὴν ἀντιτυπίαν καὶ φορὰν καὶ πληγὴν τῆς ὕλης. Cf. Taylor 2012, 204.

chez Philolaos,³² où, d'après Carl Huffman,³³ elle sert à exprimer la notion de nécessité logique, de même que chez d'autres penseurs présocratiques, tels Anaximène, Zénon et Melissus.³⁴

L'importance de la notion de nécessité dans la pensée présocratique se répercute dans la satire d'Aristophane. Parodiant les doctrines des Physiciens, dans les *Nuées*, le poète introduit la notion de nécessité, afin de rendre banal le rôle de Zeus³⁵. En faisant également référence aux théories des Physiciens, dans un célèbre passage des *Memorabilia*, qui contient des allusions explicites aux Milésiens ainsi qu'à Héraclite, à Parménide, à Empédocle, à Diogène d'Apollonie, à Anaxagore et à Démocrite, Xénophon rapporte que Socrate ne se préoccupait pas des « causes nécessaires de chacun des phénomènes célestes » (τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων), mais qu'« il montrait que ceux qui s'y intéressent déraisonnent ». À en croire Xénophon, Socrate cherchait à savoir si la connaissance des causes nécessaires par lesquelles chacune des choses se produit présente une utilité pour celui qui acquiert cette connaissance ou bien pour les autres, et laquelle.³⁶ Ce témoignage concorde avec la critique du système d'Anaxagore dans le *Phédon*, à laquelle je reviendrai ci-dessous. La nécessité mécanique des Physiciens serait ainsi mise en cause par Socrate, qui considérait que les choses se produisent en vue du meilleur. Lorsqu'il réfute l'idée qu'une nécessité mécanique puisse constituer le fondement de la réalité, Platon s'inscrit dans ce sillage.

32 Philol. VS 44 B 2 (I, 407) = Stob. Ecl. I 21, 7 a : Ἐκ τοῦ Φιλολάου περὶ κόσμου. ἀνάγκα τὰ ἔοντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα. Cf. aussi D.L. VIII 85 : Δοκεῖ δ' αὐτῷ πάντα ἀνάγκη καὶ ἁρμονία γίνεσθαι.

33 Huffman 1993, 108.

34 Anaximen. VS 14 B 3 (I, 96) ; Zeno Eleat. VS 29 B 1 (I, 255–256) ; Meliss. VS 30 B 7 (I, 270–273).

35 Ar. Nu. 376–378 :

ὅταν ἐμπλησθῶσ' ὕδατος πολλοῦ κἀναγκασθῶσι φέρεσθαι
κατακρμνάμενα πλήρεις ὄμβρου δι' ἀνάγκην, εἴτα βαρεῖαι
εἰς ἀλλήλας ἐμπίπτουσαι ῥήγνυνται καὶ παταγοῦσιν.

36 X. Mem. I 1, 11–15 : οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ἥπερ τῶν ἄλλων οἱ πλείστοι, διελέγετο σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων, ἀλλὰ καὶ τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωραίνοντας ἀπεδείκνυε. [...] ἐσκόπει δὲ περὶ αὐτῶν καὶ τάδε, ἄρ', ὥσπερ οἱ τάνθρώπεια μανθάνοντες ἠγοῦνται τοῦθ' ὅ τι ἂν μάθωσιν ἑαυτοῖς τε καὶ τῶν ἄλλων ὅτ' ἂν βούλωνται ποιήσιν, οὕτω καὶ οἱ τὰ θεῖα ζητοῦντες νομίζουσιν, ἐπειδὴν γνῶσιν αἷς ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται, ποιήσιν, ὅταν βούλωνται, καὶ ἀνέμους καὶ ὕδατα καὶ ὥρας καὶ ὅτου ἂν ἄλλου δέωνται τῶν τοιούτων, ἢ τοιοῦτον μὲν οὐδὲν οὐδ' ἐπίτρουσιν, ἀρκεῖ δ' αὐτοῖς γνῶναι μόνον ἢ τῶν τοιούτων ἕκαστα γίγνεται. Sur ce passage, cf. aussi Naddaf 2008, 49–50. À comparer avec Pl. Phdr. 229 c sq.

4.3 Deux Nécessités chez Platon

4.3.1 Anankè dans le *Timée* et dans le mythe d'Er

On rencontre Anankè dans deux mythes platoniciens : dans le mythe d'Er et dans le *Timée*. Dans ce dernier, Anankè se voit attribuer un rôle central, voire un rôle de principe, dans la naissance du *cosmos* :

En effet, la naissance de ce monde a eu lieu par un mélange des deux ordres, de la Nécessité et de l'Intelligence. Toutefois, l'Intelligence a dominé la Nécessité, car elle l'a persuadée d'orienter vers le meilleur la plupart des choses qui naissent. Et c'est ainsi, par l'action de la Nécessité, cédant à la persuasion de la sagesse, que ce monde s'est formé, dès l'origine. D'après cela, si l'on veut dire réellement comment le monde est né, il faut faire intervenir dans le récit l'espèce de la cause errante et la nature de son mouvement propre.³⁷

De même que Proclus l'observe déjà, la Nécessité de la *République* se distingue de celle du *Timée*.³⁸ On peut ainsi faire état de deux Nécessités chez Platon : d'une part, celle du mythe d'Er, qui préside aux révolutions célestes et aux destinées des âmes ; d'autre part, celle du *Timée*, qui, dépourvue d'intelligence et d'intentionnalité, est décrite comme une « cause errante » (πλανωμένη αίτια).

Plus précisément, dans le *Timée*, Anankè est l'équivalent mythique des causes accessoires (τὰ συναίτια). Les συναίτια correspondent aux facteurs indispensables,³⁹ aux causes auxiliaires⁴⁰ mais nécessaires⁴¹ dont se sert l'Intelligence (νοῦς) afin de réaliser son but, qui s'identifie toujours avec le Bien. Parmi

37 Pl. *Ti.* 47e–48a: μειμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλείστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτη κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν. εἴ τις οὖν ἢ γέγονεν κατὰ ταῦτα ὄντως ἐρεῖ, μεικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αίτίας, ἢ φέρειν πέφυκεν. Trad. A. Rivaud. Sur la nécessité comme principe, cf. Johansen 2011, 478–482. Pour une discussion plus détaillée, cf. Idem 2008, 92–116.

38 Procl. *in R.* II 206, 10–21 Kroll: εἰ οὖν αὕτη μὲν ἡ Ἄναγκη θεῶν ἄρχει, ψυχῶν νοερῶν ἐπιβέβηκεν, ποδηγεῖ τῇ βουλήσει μόνη τὸν κόσμον ἐξηρημένως, ἐπιτροπεύει τοὺς βίους τῶν μερικῶν ψυχῶν (διὰ γὰρ ταύτην ἔπεται ταῖς αἰρέσεσιν ἐξ ἀνάγκης ὁ βίος ἐκάστης), ἐκείνη δὲ τῶν σωμάτων ἐστὶν κινητικὴ καὶ οὐ τῶν αὐτοκινήτων ὑποστάσεων, καὶ τούτων προεστῶσα μόνων ἐφροσύνης δεῖται τοῦ νοῦ, [...] πῶς ἂν προσήκοι τοσοῦτοις αὐτὰς διεστῶσας ἀπ' ἀλλήλων οἶσθαι τὰς αὐτὰς εἶναι διὰ τὴν ἐπωνυμίαν κοινήν οὔσαν. Cf. aussi Taylor 1928, 299.

39 Par exemple, dans le *Politique*, 281d–283a, les arts qui fabriquent les outils nécessaires aux arts qui produisent la chose elle-même sont qualifiés de τέχνη συναίτια: ils représentent les facteurs indispensables à la production des τέχνη αἷτια.

40 Pl. *Ti.* 68e: αίτια ὑπηρετοῦσαι.

41 *Ibid.*: τὸ ἀναγκαῖον εἶδος αίτίας.

eux, c'est l'attraction du semblable par le semblable⁴² au sein de la *Chôra*, qui est considérée comme la cause auxiliaire principale.⁴³ Aussi, le mécanisme compliqué de la vue,⁴⁴ de même que ceux de l'ouïe et de l'émission de la voix,⁴⁵ ne constituent-ils pas de vraies causes, mais « font partie des causes accessoires, dont le dieu se sert comme d'auxiliaires pour atteindre dans la mesure du possible le résultat le meilleur ». ⁴⁶ Aux antipodes des causes accessoires, se trouve la cause véritable, c'est-à-dire la raison d'être des mécanismes en question, à savoir l'assimilation au dieu, ὁμοίωσις θεῶ.⁴⁷

Dans le *Phédon*, où la question de la causalité est abordée pour la première fois, « ce sans quoi la cause ne serait jamais cause », ⁴⁸ c'est-à-dire la cause auxiliaire mais nécessaire, concerne principalement la matière en tant que telle (« ces os, ces muscles et tout le reste » ⁴⁹) mais aussi les processus mécaniques à l'intérieur de ce cadre matériel :

Du fait que les os jouent dans leurs jointures, c'est le relâchement ou la contraction des muscles qui, en somme, font que je suis capable à cet instant de fléchir mes membres.⁵⁰

Cette cause secondaire s'oppose à la vraie cause, τὸ αἴτιον τῷ ὄντι,⁵¹ qui, si l'on adoptait, à la suite de James Lennox,⁵² la distinction de Michael Frede entre αἴτιον et αἰτία,⁵³ devrait être comprise comme indiquant plutôt l'agent, c'est-à-dire l'Intelligence, que la vraie raison en vertu de laquelle se passe quelque chose, et qui s'identifie avec le Bien ou « le meilleur », τὸ βέλτιστον. Pourtant,

42 *Ibid.* 53 a : τὰ μὲν ἀνομοιότατα πλείστον αὐτὰ ἀφ' αὐτῶν ὀρίζειν, τὰ δὲ ὁμοιότατα μάλιστα εἰς ταῦτόν συνωθεῖν.

43 Cf. aussi Kalfas 2003, 116–117.

44 *Pl. Ti.* 45 b–46 c.

45 *Ibid.* 47 c. Pour la création des cheveux et des ongles comme cause accessoire, cf. *ibid.* 76 c–d.

46 *Ibid.* 46 c–d : Ταῦτ' οὖν πάντα ἔστιν τῶν συνατιῶν οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσιν χρήται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατόν ἰδέαν ἀποτελῶν. Trad. L. Brisson, légèrement modifiée.

47 *Ibid.* 41 c ; 47 a–e ; *Th.* 176 b ; *Phd.* 248 a ; *ibid.* 250 b. Sur l'ὁμοίωσις θεῶ, cf. Carone 1997 ; Sedley 1997 ; Idem 1999.

48 *Pl. Phd.* 99 b : ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἶη αἴτιον.

49 *Ibid.* 99 a : καὶ ὅσα καὶ νεῦρα καὶ ὅσα ἄλλα ἔχω.

50 *Ibid.* 98 d : αἰωρουμένων οὖν τῶν ὄστων ἐν ταῖς αὐτῶν συμβολαῖς χαλῶντα καὶ συντείνοντα τὰ νεῦρα κάμπτεσθαι που ποιεῖ οἷόν τ' εἶναι ἐμὲ νῦν τὰ μέλη, καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν συκαμφθεῖς ἐνθάδε κάθημαι. Trad. M. Dixsaut.

51 *Ibid.* 99 b.

52 Lennox 1985, 197–198 : « Throughout *Phd.* 97–99 Intelligence is the responsible agent, while a certain state of affairs' being good (better, best) is said to be the reason why the agent brings that state of affairs about ».

53 Frede 1980, 222–223.

l'hypothèse d'une distinction entre αἴτιον et αἰτία chez Platon me laisse sceptique.⁵⁴ Quoi qu'il en soit, il est à noter que, tout au long du *Phédon* 97b–99d, le mot νοῦς apparaît seulement huit fois, alors qu'on y dénombre vingt-trois termes relatifs au Bien, ce qui constitue un argument quantitatif révélant une nette faveur à l'égard de la téléologie. Par la bouche de Socrate, Platon critique ici le système d'Anaxagore et, plus généralement, la nécessité mécanique des Physiciens.

Contrairement à l'Intelligence, qui vise le Bien, les causes auxiliaires, « ne peuvent faire preuve d'aucune conduite rationnelle, d'aucune intention intelligente en vue de quoi que ce soit ».⁵⁵ En effet, « privées de réflexion (φρόνησις), elles produisent à tout coup leurs effets au hasard et sans ordre ».⁵⁶ Autrement dit, elles n'agissent pas selon un plan rationnel ni ne visent une fin concrète : elles manquent de finalité car elles sont dépourvues d'intelligence. Or, selon la fameuse analogie du soleil dans la *République*, l'intelligence est, sur le plan intelligible, ce que la vue est sur le plan sensible. Ainsi, en tant qu'équivalent mythique des causes auxiliaires, Anankè peut être décrite comme aveugle, et, en conséquence, errante, en ce sens que, dépourvue d'intelligence, elle ne s'oriente pas vers une fin précise et unique afin de diriger ses effets vers cette fin. Elle a donc besoin de l'Intelligence pour qu'elle cesse d'errer. L'Intelligence, qui « persuade »⁵⁷ Anankè, en orientant ses effets vers le Bien, se range, quant à elle, du côté des causes divines, qui, « produisent des choses belles et bonnes ».⁵⁸

Si maintenant on souhaitait comparer cette Anankè-ci avec celle du mythe d'Er, l'opposition serait radicale. Si la première est errante, s'orientant au hasard vers une multiplicité de directions et changeant ainsi constamment d'emplacement, la seconde est parfaitement immobile sur un seul point fixe, son trône. La première produit ses effets au hasard et sans ordre, tandis que la seconde préside à l'ordre éternel des révolutions célestes et des destinées des âmes. La Nécessité du mythe d'Er est située dans le lieu invisible propre à l'âme, alors que

54 Dans le *Philèbe*, 26e, les deux termes sont interchangeable et s'associent à l'agent (ἡ τοῦ ποιούντος φύσις). Ainsi que Natali 1997, 209, l'observe, Platon utilise le terme αἰτία dans un sens plus ample.

55 Pl. *Ti.* 46d : λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δυνατὰ ἔχειν ἐστίν.

56 *Ibid.* 46e : ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἐκάστοτε ἐξεργάζονται. L'expression τὸ τυχὸν ἄτακτον évoque celle des *Lois* X 889b–c : κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης συνεκέρραση. Cf. aussi Cornford 1937, 167–173; Morrow 1965, 432–433; Strange 1999, 413; Kalfas 2003, 128.

57 Sur le sens de la persuasion de la Nécessité, cf. Morrow 1965, 433–437; Gadamer 1980, 156–193; Clegg 1976; Turnbull 1980, 92; Viltanioti 2008, 105–106; Johansen 2008, 99–103.

58 Pl. *Ti.* 46e : ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοί.

celle du *Timée*, privée de νοῦς, que seule l'âme peut posséder,⁵⁹ provoque des phénomènes ayant trait au visible («refroidissement, réchauffement, fusion, et tous les phénomènes du même genre»⁶⁰) et ne peut faire preuve «d'aucune conduite rationnelle, d'aucune intention intelligente». La Nécessité du *Timée* sert au Démonstrateur comme auxiliaire, tandis que celle de la *République* est elle-même une déesse souveraine, qualité qui évoque l'Anankè orphique (κρείσσω πάντων, ἰσχύουσα πλέον πάντων), et véhicule un rôle analogue à celui qui, dans le *Cratyle*, revient à Apollon.⁶¹ La Nécessité de la *République* s'inscrirait ainsi plutôt dans le cadre de la «transposition» platonicienne d'idées orphiques et pythagoriciennes,⁶² tandis que la Nécessité du *Timée* releverait de la critique platonicienne de la nécessité mécanique et dépourvue d'intentionnalité des Physiciens: cette nécessité-ci ne peut être conçue que comme une cause auxiliaire.⁶³

4.3.2 Anankè dans les *Lois* et dans le mythe d'Er

La distinction entre deux Nécessités revient dans les *Lois*⁶⁴. Platon vient de parler de la musique, de la danse et de l'entraînement du corps comme parties

59 *Ibid.* 46d: τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχῆν· τοῦτο δὲ ἀόρατον, πῦρ δὲ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ καὶ ἀήρ σώματα πάντα ὄρατὰ γέγονεν.

60 *Ibid.*: ψύχοντα καὶ θερμαίνοντα πηγνύντα τε καὶ διαχέοντα καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπεργαζόμενα.

61 Pl. *Cra.* 405c–d; cf. *supra* n. 21 de l'introduction et chap. 2 n. 245.

62 Sur les origines orphiques, cf. *supra* III 2. Sur les origines pythagoriciennes, cf. Adam 2009, 452; Richardson 1926; Vegetti 2007, VII 293 sq. Zhmud 2012, 338 n. 99, note que l'origine pythagoricienne d'Anankè a été mise en question par Adam 2009, 452 et Zeller 1892, 572. Cependant, loin de réfuter l'influence pythagoricienne, Adam et Zeller situent la Nécessité de Parménide, qu'ils considèrent comme précurseur de celle de la *République*, dans le sillage de la tradition pythagoricienne. Zeller 1892, 434 n. 3, associe l'Anankè du mythe d'Er avec l'Anankè pythagoricienne qui entoure le cosmos; cf. *supra* n. 13. Par contre, Adam 2009, 452 croit que, dans le mythe d'Er, Anankè est située au centre de l'univers. Cf. aussi Schuhl 1952, 135–138, qui la rapproche d'Hestia (cf. Pl. *Phdr.* 247 a), mais aussi de Dikè et d'Aphrodite Uranie. Sur Anankè et Hestia, cf. Vernant 1988, 195–201. Richardson 1926, 127 souligne qu'il est malaisé de trancher quant à savoir si Anankè est placée au centre de l'univers ou si elle l'enclot. Selon Halliwell 1988, 179, le fait que le fuseau est à la fois un modèle et le cosmos lui-même «makes unnecessary the concern which some have felt over how Necessity can be both (apparently) on the earth and yet holding the cosmic system to which the earth itself belongs».

63 On se souviendra de la critique de la nécessité d'Anaxagore dans le *Phédon* 97b sq. notamment 97e: ἐπεκδιηγῆσθεσθαι τὴν αἰτίαν καὶ τὴν ἀνάγκην, λέγοντα τὸ ἄμεινον καὶ ὅτι αὐτὴν ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι. Cf. aussi *supra* n. 24. Cf. aussi la critique que Platon adresse à ses prédécesseurs dans les *Lois* X 889a–890b.

64 Pl. *Lg.* VII 817e–818d. On remarquera le parallèle avec l'*Épinomis* 990b sq.

de l'éducation des hommes libres, ce qui évoquera pour le lecteur l'éducation des gardiens dans la *République*.⁶⁵ Ensuite, il ajoute trois objets d'étude (τρία μαθήματα), à savoir «les calculs et l'étude des nombres»,⁶⁶ c'est-à-dire l'arithmétique; «les techniques permettant de mesurer les longueurs, les surfaces et les solides»,⁶⁷ c'est-à-dire, respectivement, la géométrie et la stéréométrie; ⁶⁸ et, en dernier lieu, «l'étude du cours des astres et de leurs relations mutuelles dans leur révolution»,⁶⁹ c'est-à-dire l'astronomie. S'adonner à une étude minutieuse de ces quatre disciplines (arithmétique, géométrie, stéréométrie, astronomie) serait l'objet d'un petit nombre, alors que le grand nombre devrait se borner à en apprendre les éléments indispensables.⁷⁰

On reconnaîtra d'emblée le programme de l'éducation des gardiens, et, plus précisément, la propédeutique à la dialectique.⁷¹ En homologie parfaite avec les μαθήματα des *Lois* mentionnés ci-dessus,⁷² cette propédeutique comporte: «le

65 Pl. R. II 376 c sq.

66 Pl. Lg. VII 817 e: λογισμοὶ μὲν καὶ τὰ περὶ ἀριθμῶν.

67 Ibid: μετρητικὴ δὲ μήκους καὶ ἐπιπέδου καὶ βάθους.

68 Le terme στερεομετρία apparaît pour la première fois dans l'*Épinomis* 990 d.

69 Pl. Lg. VII 817 e–818 a: τρίτον δὲ τῆς τῶν ἄστρον περιόδου πρὸς ἄλληλα ὡς πέφυκεν πορεύεσθαι.

70 Ibid. VII 818 a: ταῦτα δὲ σύμπαντα οὐχ ὡς ἀκριβείας ἐχόμενα δεῖ διαπονεῖν τοὺς πολλοὺς ἀλλὰ τινὰς ὀλίγους—οὓς δέ, προϊόντες ἐπὶ τῷ τέλει φράσομεν· οὕτω γὰρ πρέπον ἂν εἴη—τῷ πληθεὶ δέ, ὅσα αὐτῶν ἀναγκαῖα καὶ πως ὀρθότατα λέγεται μὴ ἐπίστασθαι μὲν τοῖς πολλοῖς αἰσχρόν, δι' ἀκριβείας δὲ ζητεῖν πάντα οὔτε ῥάδιον οὔτε τὸ παράπαν δυνατόν.

71 Pl. R. VII 521 c–532 d.

72 Dans la *République* comme dans les *Lois*, les disciplines sont énumérées selon un ordre qui suit l'augmentation (R. VII 528 b: αὐξήν) du point au volume, par l'intermédiaire de la ligne et de la surface, conformément à une doctrine d'origine pythagoricienne, que Platon aurait reprise et élaborée dans son enseignement oral; cf. Adam 2009, 165; Kucharski 1952, 71 sq.; Burkert 1972, 26, 372 n.13; Leroux 2004, 684; Richard 1986, 180–184, 190 sq.; Szlezak 1997, 127–128. Cf. R. VII 528 a–b: Μετὰ ἐπίπεδον, ἦν δ' ἐγώ, ἐν περιφορᾷ ὃν ἦδη στερεὸν λαβόντες, πρὶν αὐτὸ καθ' αὐτὸ λαβεῖν ὀρθῶς δὲ ἔχει ἐξῆς μετὰ δευτέραν αὐξήν τρίτην λαμβάνειν. ἔστι δὲ που τοῦτο περὶ τῆν τῶν κύβων αὐξήν καὶ τὸ βάθος μετέχον. On comparera avec les *Lois* X 894 a, qui mentionnent aussi le premier accroissement (du point à la ligne) que le passage de la *République* ne mentionne pas explicitement: δῆλον ὡς ὀπότεν ἀρχὴ λαβοῦσα αὐξήν εἰς τὴν δευτέραν ἔλθη μετὰ βασιον καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς τὴν πλησίον, καὶ μέχρι τριῶν ἐλθοῦσα αἰσθησιν σχῆν τοῖς αἰσθανομένοις. Cf. Richard 1986, 201 sq. Je comprends ce passage comme suit: ce qui est principe (le point) connaît un premier accroissement (du point on passe à ligne) → la seconde transformation (de la ligne on passe à la surface) → la transformation qui suit immédiatement la seconde transformation (de la surface on passe au volume) → objet sensible. Cf. Lg. VII 819 c–d: τὰς τῶν ἀναγκαίων ἀριθμῶν χρήσεις, [...] μετὰ δὲ ταῦτα ἐν ταῖς μετρήσεσιν, ὅσα ἔχει μήκη καὶ πλάτη καὶ βάθη. On identifiera les étapes suivantes: nombre–ligne–surface–volume. On mettra, par ailleurs, en rapport avec Arist. *De An.* A 2, 404 b 16–30 = *Test. Plat.* 25 A Gaiser = 27 Richard; cf. Richard 1986, 118–129. Dans le *Timée*, Platon n'avance pas plus loin que la surface (triangles

nombre et les calculs», c'est-à-dire l'arithmétique et la logistique, dont « tout art ainsi que toute science se voient forcés de devenir partenaires » ;⁷³ la géométrie (γεωμετρία) ;⁷⁴ l'étude du « solide tel qu'il est en lui-même » ou « la recherche méthodique de la dimension de la profondeur »,⁷⁵ c'est-à-dire la stéréométrie ; et, en dernier lieu, l'astronomie, étudiée dans son rapport avec l'harmonique.⁷⁶ Platon souligne que ces enseignements sont nécessaires car ils forcent l'âme à se dégager du devenir et, en s'orientant vers le lieu invisible, qui lui est propre, vers la vérité et vers l'être, de progresser vers la connaissance du Bien, qui constitue le but ultime :

Dans ces enseignements, un certain instrument de l'âme de chacun se trouve purifié et revivifié, un instrument qui est corrompu et aveuglé par les autres occupations, un instrument qu'il serait plus important de sauver que des milliers d'yeux : c'est par lui seul, en effet, que la vérité est vue.⁷⁷ [...] Voilà ce que toute cette entreprise des arts que nous avons exposées à le pouvoir de réaliser. Elle possède, en effet, le pouvoir d'effectuer cette remontée de ce qu'il y a de meilleur dans l'âme vers la contemplation de l'excellence dans les êtres qui sont réellement.⁷⁸

élémentaires), en se contentant d'affirmer que les principes supérieurs ne sont connus que de Dieu et des hommes qu'il favorise ; cf. *Ti.* 53c-d. Il n'est pas inconcevable qu'il y ait un rapport entre, d'une part, le fait que, dans le *Timée*, dialogue composé tel un hymne à la louange d'Athéna (cf. *Ti.* 26e-27a ; Hadot 1983), et dont les liens avec le pythagorisme ont souvent été soulignés (cf. par exemple, Riedweg 2008, 117), Platon s'arrête au triangle, et, d'autre part, le témoignage de Philolaos selon lequel les Pythagoriciens attribuaient le triangle à Athéna. Cf. Philol. *VS* 44 A 14 (I, 402-403) = Dam. in *Parm.* 127, 13-16 Ruelle : οἶον Ἀθηνᾶς μὲν τὸ τρίγωνον, Ἑρμοῦ δὲ τὸ τετράγωνον· [...] καὶ ὅλος ἐστὶν ὁ θεολογικὸς περὶ τῶν σχημάτων ἀφορισμός.

73 Pl. *R.* VII 522c : Οἶον τοῦτο τὸ κοινόν, ᾧ πᾶσαι προσχρῶνται τέχναι τε καὶ διάνοιαι καὶ ἐπιστήμαι—ὃ καὶ παντὶ ἐν πρώτοις ἀνάγκη μανθάνειν. Τὸ ποῖον; ἔφη. Τὸ φαῦλον τοῦτο, ἦν δ' ἐγώ, τὸ ἐν τε καὶ τὰ δύο καὶ τὰ τρία διαγιγνώσκειν· λέγω δὲ αὐτὸ ἐν κεφαλαίῳ ἀριθμόν τε καὶ λογισμόν. ἢ οὐχ οὕτω περὶ τούτων ἔχει, ὡς πᾶσα τέχνη τε καὶ ἐπιστήμη ἀναγκάζεται αὐτῶν μέτοχος γίγνεσθαι; On attirera l'attention sur l'occurrence du mot ἀνάγκη dans un contexte qui évoque la Nécessité divine des *Lois*.

74 *Ibid.* VII 526c.

75 *Ibid.* VII 528b : σπερεὸν αὐτὸ καθ' αὐτό; 528d : τὴν βάθους αὔξης μέθοδον.

76 *Ibid.* VII 527d sq.

77 *Ibid.* VII 527d-e : ἐν τούτοις τοῖς μαθήμασιν ἐκάστου ὄργανόν τι ψυχῆς ἐκκαθαίρεται τε καὶ ἀναζωπυρεῖται ἀπολλύμενον καὶ τυφλούμενον ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων, κρεῖττον ὃν σωθῆναι μυρίων ὀμμάτων· μόνω γὰρ αὐτῷ ἀλήθεια ὀραταί.

78 *Ibid.* VII 532c : πᾶσα αὐτῆ ἡ πραγματεία τῶν τεχνῶν ἅς διήλομεν αὐτῆν ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ἐπαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσι θέαν.

Cette aptitude est soulignée avec persistance à propos de chacune des disciplines précitées.⁷⁹ Platon reproche à la pratique courante des *μοθήματα* l'incapacité de dépasser l'usage utilitaire, qui oriente l'âme vers le bas, afin de pousser l'étude sur le plan de l'accès à l'intelligible. Vers la fin de la section consacrée au programme éducatif des futurs rois-philosophes, la même critique est adressée aux Pythagoriciens, qui, dans le cadre de leurs recherches en astronomie et en musique, les sciences qu'ils appellent «sœurs» (*ἀδελφαί*),⁸⁰ s'attachent au mouvement visible des corps célestes et à l'observation sensible de l'intervalle entre les sons et de leurs hauteurs, en négligeant les pures relations intelligibles.⁸¹ En dépit de l'hommage qu'il leur rend, en les citant de nom et en épousant explicitement⁸² leur doctrine sur la parenté entre l'astronomie et l'harmonie exprimée dans la théorie dite de «l'harmonie des Sphères», Platon semble en l'occurrence suggérer que ces savants ressemblent à des gardiens qui ne seront jamais philosophes : ils se contentent de l'approche des gardiens sans jamais envisager ces sciences comme donnant accès à la contemplation de la réalité intelligible. À leur différence, lui-même s'intéresse à une étude qui dé-

79 À propos de l'arithmétique et de la logistique, cf. 523a ; 525b–d. À propos de la géométrie, cf. 526d–e ; 527b. À propos de l'astronomie : cf. 529a–b ; 530b. Sur l'astronomie de Platon, cf. Vlastos 1980 ; Bulmer-Thomas 1984 ; Kalfas 2003, 151–174. En dépit de l'intérêt qu'elle présente, l'interprétation de Mourelatos 1981, selon laquelle l'astronomie réelle de Platon serait la cinématique générale du solide, me laisse quelque peu sceptique.

80 Sur les «sciences sœurs» et leur rapport avec l'arithmétique, cf. aussi Moutsopoulos 2006, 63. Adam 2009, I 165 identifie les quatre disciplines de la propédeutique à la dialectique avec le *quadrivium* pythagoricien.

81 Pl. R. VII 530c–531a. Cf. Brisson 2002, 25–27.

82 Pl. R. VII 530c–d : Οὐ μὴν ἔν, ἀλλὰ πλείω, ἣν δ' ἐγώ, εἶδη παρέχεται ἡ φορά, ὡς ἐγῶμαι. τὰ μὲν οὖν πάντα ἴσως ὅστις σοφὸς ἕξει εἰπεῖν· ἃ δὲ καὶ ἡμῖν προφανῆ, δύο. [...] Κινδυνεύει, ἔφη, ὡς πρὸς ἀστρονομίαν ὄμματα πέπηγεν, ὡς πρὸς ἐναρμόνιον φοράν ὅτα παγῆναι, καὶ αὐτὰ ἀλλήλων ἀδελφαί τινες αἰ ἐπιστήμαι εἶναι, ὡς οἱ τε Πυθαγόρειοί φασι καὶ ἡμεῖς, ὧ Γλαύκων, συγχωροῦμεν. Il y a donc deux mouvements principaux : l'un est l'objet de l'astronomie (528e : φορά βάθους), l'autre de l'harmonique (530d : ἐναρμόνιος φορά). Platon épouse la doctrine pythagoricienne de l'harmonie des corps célestes, ce qui évoquera l'harmonie des Sirènes dans le mythe d'Er. Cependant, il situe cette harmonie dans les pures relations mathématiques qui, détachées du mouvement visible des corps célestes, sont saisies par la raison et par la pensée, et dont l'étude oriente l'âme vers le Bien. Cf. *Ibid.* VII 529c–d : ταῦτα μὲν τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ποικίλματα, ἐπειπερ ἐν ὄρατῷ πεποικιλται, κάλλιστα μὲν ἠγεῖσθαι καὶ ἀκριβέστατα τῶν τοιούτων ἔχειν, τῶν δὲ ἀληθινῶν πολὺ ἐνδεῖν, ἅς τὸ ὄν τάχος καὶ ἡ οὐσα βραδυτή ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἀληθεῖσι σχήμασιφοράς τε πρὸς ἄλληλα φέρεται καὶ τὰ ἐνόητα φέρε, ἃ δὲ λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτὰ, ὅψι δ' οὐ. Par ailleurs, il n'est pas superflu de noter que, dans les *Lois* (X 893b sq.), Platon dresse une liste plus complète des mouvements célestes. La raison pour laquelle la *République* ne mentionne pas tous ces mouvements réside, me semble-t-il, dans l'intention d'attirer l'attention sur la parenté entre l'astronomie et l'harmonique.

tache l'âme du sensible et l'oriente vers l'intelligible, en vue de la contemplation du Bien grâce à la pratique de la dialectique.

Le passage concernant les deux Nécessités est inséré dans ce contexte relatif à l'éducation juste visant à orienter l'âme vers le Bien. Après avoir noté la distinction entre le petit nombre et la foule, l'Étranger d'Athènes poursuit :

Mais ce qui est indispensable en elles [ces sciences], il n'est pas possible de le rejeter. Au contraire, c'est cette Nécessité qu'avait en vue, semble-t-il bien, celui qui pour la première fois a formulé ce proverbe : « Contre Nécessité on n'a jamais vu tenir tête même la Divinité ». Il voulait parler, j'imagine, de celle des nécessités qui concernent les dieux, puisque, en ce qui concerne les nécessités humaines, celles que la plupart des hommes ont en vue lorsqu'ils répètent un proverbe de ce genre, c'est un langage qui dépasse, et de beaucoup, tous les autres en naïveté.⁸³

Clinias demande alors quelles sont les nécessités divines, et reçoit la réponse suivante de la part de l'Étranger :

Ce sont, à mon avis, celles dont ne peut absolument pas négliger d'avoir connaissance pratique et même théorique un dieu, un démon, un héros, sans se rendre incapable de prendre sérieusement soin des hommes. Il serait bien loin de devenir divin l'homme qui ne saurait apprendre ni un, ni deux, ni trois ni absolument distinguer le pair de l'impair ; qui ne saurait pas du tout compter ; qui ne serait pas capable de compter distinctement par nuit et par jour, qui serait dépourvu de connaissance sur les révolutions de la lune, du soleil et des astres. [...] Voici en effet comment s'impose naturellement cette nécessité, celle contre laquelle, disons-nous, aucun parmi les dieux ne peut tenir tête actuellement, ni ne le pourra jamais.⁸⁴

Dans ce passage, Platon opère une distinction entre deux sortes de nécessité : d'une part, les nécessités humaines, connues par le grand nombre, et, d'autre part, les nécessités divines, ou, plutôt, la nécessité divine, connue par un petit

83 Pl. *Lg.* VII 818 a–b: τὸ δὲ ἀναγκαῖον αὐτῶν οὐχ οἷόν τε ἀποβάλλειν, ἀλλ' ἔοικεν ὁ τὸν θεὸν πρῶτον παροικισάμενος εἰς ταῦτα ἀποβλέψας εἰπεῖν ὡς οὐδὲ θεὸς ἀνάγκη μὴ ποτε φανῆ μαχόμενος, ὅσαι θεῖαί γε, οἶμαι, τῶν γε ἀναγκῶν εἰσίν· ἐπει τῶν γε ἀνθρωπίνων, εἰς ἃς οἱ πολλοὶ βλέποντες λέγουσι τὸ τοιοῦτον, οὗτος πάντων τῶν λόγων εὐηθέστατός ἐστιν μακρῶ. Trad. L. Brisson–J.-F. Pradeau (ici et par la suite).

84 *Ibid.* 818 b–e: Δοκῶ μὲν, ἅς μὴ τις πράξας μηδὲ αὖ μαθὼν τὸ παράπαν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο ἀνθρώποις θεὸς οὐδὲ δαίμων οὐδὲ ἥρωσ οἷος δυνατὸς ἀνθρώπων ἐπιμέλειαν σὺν σπουδῇ ποιεῖσθαι· πολλοὺ δ' ἂν δεήσειεν ἀνθρωπὸς γε θεῖος γενέσθαι μήτε ἔν μήτε δύο μήτε τρία μήθ' ὅλως ἄρτια καὶ περιττὰ δυνάμενος γινώσκειν, μηδὲ ἀριθμεῖν τὸ παράπαν εἰδώς, μηδὲ νύκτα καὶ ἡμέραν διαριθμεῖσθαι δυνατὸς ὦν, σελήνης δὲ καὶ ἡλίου καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον περιφορᾶς ἀπείρωσ ἔχων. [...] οὕτω γὰρ ἀνάγκη φύσει κατείληφεν, ἧ φαμεν οὐδένα θεῶν οὔτε μάχεσθαι τὰ νῦν οὔτε μαχεῖσθαι ποτε.

nombre. Les premières se rangent du côté du visible, et, par ce biais, elles s'apparentent à la «cause errante», la nécessité mécanique du *Timée*. La seconde est associée à l'arithmétique, la géométrie, la stéréométrie, et l'astronomie. Par opposition aux nécessités humaines, cette dernière n'est pas simplement divine, mais, de plus, souveraine des dieux ; à en croire l'expression des poètes, «même les dieux ne peuvent tenir tête contre elle». ⁸⁵ Se revendiquant pour lui-même la qualité de poète, ⁸⁶ Platon rivalise ici ces «hommes divins» (θεῖοι ἄνδρες), ⁸⁷ dont il a traité plus extensivement dans la *République*, ⁸⁸ en fabriquant et en représentant une Nécessité plus belle. Il infléchit ainsi Anankè dans un sens nouveau.

La Nécessité qu'il privilégie est associée aux matières de la propédeutique et, plus particulièrement, à la connaissance des révolutions célestes mais aussi à celle de l'un, du deux et du trois, du pair et de l'impair. L'un, le deux et le trois, que l'Étranger des *Lois* associe à la Nécessité divine, contiennent les rapports harmoniques doubles, hémioles et épitrites et, en même temps, renvoient aux trois augmentations qui, du point, mènent au solide. ⁸⁹ Le pair et l'impair, qui constituent une des dix paires pythagoriciennes d'opposés ⁹⁰ et l'exemple ma-

⁸⁵ Ce proverbe se retrouve dans un vers de Simonide cité par Socrate dans le *Protagoras* 345 d = Simon. *Fr.* 37.1, 27–30 Page :

πάντας δ'ἐπαίνημι καὶ φιλέω
ἐκὼν ὅστις ἔρρη
μηδὲν αἰσχρὸν· ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται.

Cf. aussi Pl. *Lg.* V 741a : ἀνάγκην δὲ οὐδὲ θεὸς εἶναι λέγεται δυνατὸς βιάζεσθαι. Sur l'omnipotence d'Anankè, cf. aussi Aët. I 25, 1 (321, 2–3 Diels) = Stob. *Ecl.* I 4, 7: Θαλῆς ἐρωτηθεὶς τί ἰσχυρότατον εἶπεν ἀνάγκη, κρατεῖ γὰρ πάντων. Sur cette idée dans l'orphisme, cf. *supra* n. 5.

⁸⁶ Pl. *Lg.* VII 817 b–c : ἡμεῖς ἔσμεν τραγωδίας αὐτοὶ ποιηταὶ κατὰ δύναμιν ὅτι καλλίστης ἅμα καὶ ἀρίστης· πᾶσα οὖν ἡμῖν ἢ πολιτεία συνέστηκε μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου, ὃ δὴ φραμεν ἡμεῖς γε ὄντως εἶναι τραγωδίαν τὴν ἀληθεστάτην. ποιηταὶ μὲν οὖν ἡμεῖς, ποιηταὶ δὲ καὶ ἡμεῖς ἔσμεν τῶν αὐτῶν, ὑμῖν ἀντίτεχνοι τε καὶ ἀνταγωνισταὶ τοῦ καλλίστου δράματος, ὃ δὴ νόμος ἀληθοῦς μόνος ἀποτελεῖν πέφυκεν, ὡς ἢ παρ' ἡμῶν ἔστιν ἐλπίς.

⁸⁷ *Ibid.* VII 817 a. Cf. aussi Pl. *Ti.* 40 d : ἔκγονοι θεῶν ; *ibid.* 40 d–e : παῖδες θεῶν. Le ton ironique est évident.

⁸⁸ Sur la poésie et la justice, cf. Pl. *R.* I 331 e–336 a. Sur la théologie et la poésie (critique des mythes traditionnels), cf. *II* 376 c–398 b. Sur le bannissement de la poésie, cf. *X* 595 a – 608 d. Cf. aussi *Lg.* *X* 817 a–e.

⁸⁹ Cf. *supra* n. 72.

⁹⁰ Sur le tableau des opposés, cf. *VS* 58 B 5 (I, 452–453) = Arist. *Metaph.* A 5, 986 a 22–29 : ἔτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας, πέρασ [καὶ] ἄπειρον, περιττὸν [καὶ] ἄρτιον, ἔν [καὶ] πληθος, δεξιὸν [καὶ] ἀριστερόν, ἄρρεν [καὶ] θῆλυ, ἡρεμοῦν [καὶ] κινούμενον, εὐθὺ [καὶ] καμπύλον, φῶς [καὶ] σκότος, ἀγαθὸν [καὶ] κακόν, τετράγωνον [καὶ] ἑτερόμηκες· ὄνπερ τρόπον ἔοικε καὶ Ἀλκμαίων ὁ Κροτωνιάτης ὑπολαβεῖν, καὶ ἦτοι οὗτος παρ' ἐκείνων ἢ ἐκείνοι παρὰ τούτου παρέλαβον τὸν λόγον τούτων. Cf. Burkert 1972, 51

thématique favori de Platon,⁹¹ englobent, quant à eux, non seulement les rapports harmoniques précités, formés à partir du premier pair et du premier impair, mais aussi toute la série des nombres qui régissent l'ordre du réel. L'énumération «un deux trois» ne va pas sans évoquer les expressions analogues de la *République* et du *Timée*,⁹² et, surtout, la structure de l'âme du monde formée à partir de deux progressions géométriques de premier terme un, l'une de raison double (paire) et l'autre de raison triple (impaire).⁹³ Ainsi, par opposition à la nécessité des Physiciens, dont la connaissance ne présente aucune utilité pour l'âme, la connaissance de la Nécessité divine, qui, relevant des disciplines de la propédeutique, implique la connaissance de la structure de l'âme, est la seule qui permet à l'homme de devenir divin (θεϊός). En effet, la contemplation des

sq.; Schofield 1983, 337–339; Zhmud 2012, 433–434, 446. Burkert conclut que le tableau reflète des doctrines de l'Académie. Il note toutefois que le passage d'Aristote laisse ouverte la possibilité que le tableau soit antérieur à Alcméon. Pour une datation à la seconde moitié du V^e siècle, cf. Philip 1966, 37. Sur l'universalité de la réflexion en termes d'opposés, cf. Lloyd 1966, 31–51.

91 Zhmud 2012, 418.

92 Inscrite dans le sillage de l'énumération des τρία μάθήματα en VII 817 e–818 a ([...] ἐν μάθημα, [...] δεύτερον, τρίτον δὲ [...]), l'expression μήτε ἕν μήτε δύο μήτε τρία [...] γινώσκειν (Lg. VII 818 c) répète celle de la *République* VII 522 c: τὸ ἕν τε καὶ τὰ δύο καὶ τὰ τρία διαγιγνώσκειν. Dans la *République*, Platon énumère quatre disciplines: ἐν πρώτοις ἀνάγκη μανθάνειν (522 c) ... δεύτερον δὲ (526 c; 527 c) ... τρίτον (527 d) ... τέταρτον (528 e). Cf. aussi Pl. *Ti.* 17 a: Εἷς, δύο, τρεῖς· ὁ δὲ δὴ τέταρτος ἡμῖν, ὃ φίλε Τίμαιε, ποῦ τῶν χθὲς μὲν δαιτυμόνων, τὰ νῦν δὲ ἐστιατόρων; Il n'est pas inconcevable qu'en mentionnant les trois ou quatre premiers termes de la progression arithmétique de premier terme et de raison un (1, 2, 3,...), Platon fasse allusion à la doctrine pythagoricienne de la *tétractys* identifiée, parmi d'autres, à la série des quatre premiers nombres (1, 2, 3, 4) qui, additionnés, font dix. Selon les doctrines non écrites, la série des Nombres idéaux n'est pas, comme la série des Nombres mathématiques, infinie, mais elle s'arrête à la Décade, qui est le nombre parfait car elle embrasse la *tétractys*. Sur l'importance de cette doctrine dans la philosophie de Platon, cf. Ross 1951, 179 sq.; Gaiser 1963, *passim*; Richard 1986, notamment 205 sq.; Szlezák 2008, 110 sq. Selon cette interprétation, l'âme, qui contient en elle la reproduction de la totalité de l'Être, relève de la série des quatre nombres fondamentaux de la *tétractys*; cf. Gaiser 1963, 95 sq.; Richard 1986, 199 sq. On fera, par ailleurs, observer que l'ordre des trois premiers nombres correspond à l'ordre «dieu, démon, héros» (cf. Lg. 818 b–c; *supra* n. 84), la quatrième place revenant sans doute à l'homme. Sur cette classification d'origine pythagoricienne, cf. Aristox. *Fr.* 34 Wehrli = Stob. *Ecl.* IV 25, 45; Porph. *VP* 38; Iamb. *VP* 31; *ibid.* 100; D.L. VIII 23; Χρυσῶ Ἐπιτ., 1 sq. Van der Horst; *Cod. Paris. Graec.* 1185, Suppl., f° 62 v° *apud* Delatte 1974, 187. À ce sujet, on consultera Detienne 1963, 38–39. Pour l'ensemble de textes se référant à cette doctrine, cf. *ibid.* *Fr.* 7–16.

93 Pl. *Ti.* 34 c sq. On comparera avec l'*Épinomis* 991 a. On discutait sur la présentation combinée des deux progressions depuis l'Antiquité; cf. Plu. *de An. Pr.* 29, 1027 D 1–5. Sur l'âme du monde dans le *Timée*, cf. Cornford 1937, 57 sq.; Moutsopoulos 1959, 363 sq.; Duhot 2008. Sur la *tétractys* et l'âme du monde, cf. aussi Richard 1986, 200.

Idées et, enfin, du Bien, que visent les disciplines de la propédeutique, rend le philosophe « divin et harmonieux, autant qu'il est possible à un être humain de l'être ». ⁹⁴ Voilà donc, dit l'Étranger, en quoi consiste la Nécessité divine, « celle contre laquelle aucun des dieux ne peut tenir tête », celle dont on ne peut absolument pas négliger d'avoir une connaissance.

Cette Nécessité ne va pas sans évoquer celle du mythe d'Er. La référence aux « révolutions du soleil, de la lune et des astres » évoquera d'emblée l'Anankè du mythe d'Er. En effet, celle-ci préside aux deux sortes de mouvement mentionnées au livre VII de la *République*, à savoir à celui qui est l'objet de l'astronomie, qui considère le solide en mouvement, ainsi qu'à celui qui est l'objet de l'harmonique. Par le biais de l'astronomie, l'Anankè du mythe d'Er s'associe avec la stéréométrie, qui étudie le solide, ainsi qu'avec la géométrie, dont l'objet est la surface, qui compose le solide. En conséquence, elle préside aux rapports numériques qui sont l'objet de l'arithmétique, « dont toute science se voit forcée de devenir le partenaire ». En effet, ces rapports numériques sont aussi à la base de l'harmonique. Sur ce point, on se souviendra de l'observation de Ronald Johnson, ⁹⁵ qui attire l'attention sur l'usage, dans toute la *République* et notamment dans les livres V–VII, du mot ἀνάγκη dans un sens logique : les choses sont telles qu'elles sont car ceci est nécessaire du point de vue logique. ⁹⁶ Il est tentant de supposer que cet usage est en rapport avec la figure d'Anankè dans le mythe d'Er : la nécessité logique est justement celle qui caractérise les opérations mathématiques. Dans cet ordre d'idées, l'Anankè du mythe d'Er se voit associée aux sciences de la propédeutique à la dialectique et, par ce biais, à la Nécessité divine des *Lois*, dont la connaissance paraît entretenir des liens avec celle de l'âme du monde.

De surcroît, si la connaissance de la Nécessité concerne les disciplines qui orientent l'âme vers le lieu intelligible et vers le Bien, en parfait écho, dans le mythe d'Er, Anankè est située dans le lieu invisible propre à l'âme et préside aux destinées de celle-ci. La connaissance de l'Anankè divine est l'apanage d'un nombre restreint, de même que la vision d'Anankè mythique est un privilège

⁹⁴ Pl. R. VI 500 b–d : Οὐδὲ γάρ που, ὦ Ἀδείμαντε, σχολὴ τῷ γε ὡς ἀληθῶς πρὸς τοῖς οὔσι τὴν διάνοιαν ἔχοντι κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων πραγματείας, [...] ἀλλ' εἰς τεταγμένα ἅττα καὶ κατὰ ταῦτ' αἰετὸν ἔχοντα ὄρωντας καὶ θεωμένους οὔτ' ἀδικούντα οὔτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμεῖσθαι τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι. [...] Θεῖω δὴ καὶ κοσμίω ὃ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμῶς τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ γίγνεται. Cela devra évoquer pour le lecteur le *Phd.* 69 c–d ; 81 a.

⁹⁵ Johnson 1999, 8.

⁹⁶ Sur cet usage chez les Présocratiques, cf. *supra* nn. 32–34.

exceptionnel d'Er, qui est chargé de la transmettre aux hommes.⁹⁷ Selon l'Étranger d'Athènes, la connaissance de l'Anankè divine, permet de «se rendre capable de prendre sérieusement soin (ἐπιμέλειαν) des hommes». Or, la connaissance acquise par Er, qui est, ainsi qu'il a été montré dans le chapitre précédent,⁹⁸ une image du philosophe qui, transcendant la condition humaine et s'approchant des héros, des démons et des dieux, contemple le lieu invisible, permet à Socrate de prendre soin des hommes, en récitant un mythe dont le but est de les sauver, en les incitant à la μελέτη et, par ce biais, à une traversée heureuse du fleuve Amélès. Cette μελέτη et cette traversée leur permettront de se rendre, à leur tour, capables de prendre ἐπιμέλειαν ἀνθρώπων, à l'instar de ces prisonniers qui, après avoir connu la lumière du soleil et la vérité, redescendent dans la caverne pour prendre soin de leurs anciens camarades de prison :⁹⁹

Et voilà comment, Glaucon, cette histoire ne s'est pas perdue, mais a été préservée. Elle pourrait aussi nous sauver nous-mêmes, si nous nous en persuadons, car nous accomplirions alors une traversée heureuse du fleuve de Léthé, et nos âmes ne subiraient aucune souillure.¹⁰⁰

Il y a donc lieu de conclure que l'Anankè du mythe d'Er n'est autre que celle dont Platon parle dans les *Lois*, en la qualifiant de divine et en l'associant avec la structure de l'âme du monde telle qu'elle est décrite dans le *Timée* ainsi qu'avec la propédeutique à la dialectique, c'est-à-dire avec les disciplines dont l'étude vise, selon la *République*, le Bien. Y aurait-il donc un rapport plus étroit entre Anankè et le Bien? Dans les lignes qui suivent, je développerai cette idée, en revisitant une hypothèse avancée par Pierre-Maxime Schuhl.

4.4 Le Bien et l'Un

Pierre-Maxime Schuhl a proposé de voir en la Nécessité du mythe d'Er un équivalent mythique du Bien :

⁹⁷ Pl. *R. X.* 614 d ; cf. *supra* chap. 3 n. 94.

⁹⁸ Cf. *supra* chap. 3.3.3.

⁹⁹ Pl. *R. VII* 519 c sq.

¹⁰⁰ *Ibid.* *X* 621b–c: Καὶ οὕτως, ὦ Γλαύκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο, καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθώμεθα αὐτῷ, καὶ τὸν τῆς Λήθης ποταμὸν εὖ διαβησόμεθα καὶ τὴν ψυχὴν οὐ μανθησόμεθα.

L'Idée du Bien, qui tient sous son joug l'univers, a donné naissance au maître de la lumière¹⁰¹ : n'est-ce point une autre forme de la même idée que nous offre, au livre X de la *République*, le mythe d'Er? [...] La Nécessité siège ici à la place de l'Idée du Bien, et c'est un lien de lumière (on l'a rapproché de la voie lactée) qui correspond au lien spirituel que le *Phédon* (99 c) attribuait au monde : n'y lisait-on pas que ce n'est pas un Atlas qui supporte le monde (ἅπαντα ξυνέχοντα), mais le bien et l'obligation (τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον), qui relient (ξυνδέειν) et supportent (καὶ συνέχειν) toutes choses? Le bien et l'obligation : les deux termes sont rapprochés aussi étroitement que l'étaient tout à l'heure la vérité et l'être¹⁰², et M. Robin a pu traduire : « le bien qui est obligation ».¹⁰³

S'il n'est pas certain qu'Anankè puisse être considérée comme un équivalent mythique du Bien, la *République* offre, me semble-t-il, des arguments en faveur d'un rapprochement entre les deux. Anankè est la souveraine mythique du lieu invisible propre à l'âme. De manière analogue, le Bien est le souverain du lieu intelligible. Si le Bien est « au-delà de l'essence dans une surabondance de majesté et de puissance »,¹⁰⁴ transcendance qui le détermine comme absolue souveraineté, Anankè est, d'une certaine manière, au-delà de tout ce qui se déroule dans le lieu invisible, puisque, demeurant parfaitement immobile sur son trône, elle ne participe guère au mouvement dont fait état le mythe, mais en fournit, au contraire, le point fixe. Le Bien est comme un père qui a engendré le soleil sensible à sa propre ressemblance¹⁰⁵ et qui « procure à toutes choses la lumière » intelligible.¹⁰⁶ Or, Anankè est, quant à elle, décrite comme une mère, et son fuseau est rattaché aux extrémités des liens qui, tenant l'ensemble du ciel, se rattachent à la lumière qui

se répand d'en haut à travers toute la voûte céleste et sur la terre, droite comme une colonne, en rappelant tout à fait l'arc-en-ciel, mais plus brillante et plus pure.¹⁰⁷

101 Pl. R. VI 508 a sq. Sur l'analogie du Soleil, cf. Couloubaritsis 1984.

102 *Ibid.* VI 508 d : οὗ καταλάμπει ἀληθείᾳ τε καὶ τὸ ὄν ; VII 525 c : ἐπ' ἀληθείαν τε καὶ οὐσίαν. Cf. Schuhl 1952, 130, nn. 5 et 6.

103 Schuhl 1952, 136–137.

104 Pl. R. VI 509 b : ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Cf. aussi *infra* n. 113.

105 *Ibid.* 508 b : τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ. Le verbe γεννάω, ὦ est utilisé pour le père, et, très rarement, pour la mère.

106 *Ibid.* VII 540 a : τὸ πᾶσι φῶς παρέχον.

107 *Ibid.* X. 616 b–c : ὅθεν καθορᾶν ἄνωθεν διὰ παντὸς τοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς τεταμένον φῶς εὐθύ, οἷον κίονα, μάλιστα τῇ ἴριδι προσφερῆ, λαμπρότερον δὲ καὶ καθαρώτερον. [...] καὶ ἰδεῖν αὐτόθι κατὰ μέσον τὸ φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὰ ἄκρα αὐτοῦ τῶν δεσμῶν τεταμένα—εἶναι γὰρ τοῦτο τὸ φῶς σύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ, οἷον τὰ ὑποζώματα τῶν τριήρων, οὕτω πᾶσαν συνέχον τὴν περιφορᾶν—ἐκ δὲ τῶν ἄκρων τεταμένον Ἀνάγκης ἄτρακτον. Sur ce passage, cf. aussi *supra* nn. 7, 10. Les extrémités des liens qui proviennent du ciel se rattachent à la lumière, qui est droite comme une colonne. Aux extrémités de ces liens est rattaché le fuseau de la Nécessité. Il y

Par ailleurs, la contemplation du Bien est réservée au dialecticien. De manière analogue, la contemplation d'Anankè constitue un privilège exceptionnel d'Er, qui, comme on l'a vu, est un équivalent mythique du philosophe. On parvient à la contemplation du Bien à l'issue d'une bataille au cours de laquelle il faut « passer à travers toutes les réfutations ». ¹⁰⁸ Autrement dit, on y parvient à l'aide de la pratique de la dialectique, que la *République* compare à une bataille (ὥσπερ ἐν μάχῃ). Or, selon le mythe, Er est mort sur le champ de bataille, sort qui, ainsi qu'il a été montré, ¹⁰⁹ sert de symbole de la mort philosophique. Et, de même qu'Er, qui revient à la vie terrestre afin de transmettre aux hommes ce qui se passe dans le lieu invisible, le philosophe doit redescendre dans la caverne pour éclairer les prisonniers qui s'y trouvent. Dans cet ordre d'idées, étant données les analogies entre Anankè et le Bien, il n'est pas inconcevable que la Nécessité du mythe d'Er, qui est étroitement liée à la propédeutique à la dialectique, c'est-à-dire aux disciplines qui visent le Bien, soit une image mythique relevant de ce dernier.

En faisant un pas de plus, on se souviendra que divers témoignages faisant partie de la transmission indirecte de Platon ¹¹⁰ identifient le Bien et l'Un. Les textes qui font mention de l'identité du Bien et de l'Un proviennent notamment d'Aristote, de Théophraste et d'Aristoxène, ¹¹¹ auteurs contemporains ou très proches de l'époque de Platon, et dont le témoignage mérite notre attention. D'après Krämer, ¹¹² leurs témoignages éclairent la nature du Bien, qui, dans les dialogues, demeure voilée. Le Bien, défini dans la *République* comme étant ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ¹¹³ se révèle comme étant l'Un lui-même. Des deux termes,

a donc lieu de se demander si la lumière n'est pas identique à l'axe du fuseau. Quoi qu'il en soit, la description de Platon présente des difficultés d'interprétation considérables. Cf. Adam 2009, 442–447; Richardson 1926, 129–131; Leroux 2004, 726. En rejetant l'interprétation courante dans l'Antiquité selon laquelle Platon décrirait ici la Voie lactée ou encore le cercle du Zodiaque, Proclus interprète cette lumière comme étant une lumière intelligible; cf. Procl. *in R.* II 193, 21–199, 21 et III, 141–144 Kroll. Sur le rapport entre la lumière qui tient ensemble le ciel et le Bien, cf. aussi Johnson 1999, 8.

108 Pl. *R.* VII 534 b–c; cf. *supra* chap. 3 n. 101.

109 Cf. *supra* chap. 3.3.3.

110 Sur l'enseignement oral, cf. *supra* chap. 3.2.1.

111 Arist. *Metaph.* A 6, 988 a 14 = *Test. Plat.* 22 A Gaiser = 34 Richard; Arist. *Metaph.* N 4, 1091 b 13–14 = *Test. Plat.* 51 Gaiser = 65 Richard; Arist. *EE* A 8, 1218 a 25 sq. = *Test. Plat.* 79 Richard; Thphr. *Metaph.* 11 a 27 sq. = *Test. Plat.* 90 Richard; Aristox. *Harm.* 39, 8–40, 4 da Rios = *Test. Plat.* 7 Gaiser = 1 Richard. Sur l'Un-Bien, cf. Richard 1986, 227 sq.

112 Krämer 1969; *Idem* 1997.

113 Pl. *R.* VI 509 b: Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρᾶσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Selon

c'est l'Un qui a la primauté sur le Bien.¹¹⁴ Giovanni Reale considère que la *République* contient des allusions à la doctrine de l'identité de l'Un et du Bien.¹¹⁵ Il attire notamment l'attention sur le fait que, dans le livre VI, l'affirmation sur la suessentialité du Bien est jointe à une invocation d'Apollon.¹¹⁶ Or, il observe que, de tout le *corpus* platonicien, ce passage est le seul où Apollon est invoqué. Etant donné que les Pythagoriciens identifiaient Apollon à l'Un,¹¹⁷ cette invocation pourrait, selon Reale, être interprétée comme un stratagème littéraire de Platon visant à suggérer l'identification du Bien à l'Un.¹¹⁸ Des chercheurs comme James Adam,¹¹⁹ Léon Robin,¹²⁰ John Findlay¹²¹ et William Guthrie¹²² regardent

Krämer, le Bien est au-delà de l'Être. Sur cette interprétation, cf. aussi Krämer 1969; Idem 1997; Richard 1986, 259 sq. Par ailleurs, Adam 2009, 62, considère que la distinction entre l'Être (εἶναι) et l'essence (οὐσία) est superficielle, et que les deux termes ont le même sens. Selon Leroux 2004, 671, l'affirmation que le Bien est au-delà de l'essence (sans pour autant être au-delà de l'Être), signifie que, en tant qu'Idée, le Bien subsiste éternellement, comme toutes les Idées, mais que, en tant que Bien, il transcende toute particularité, et ne pourrait alors être assimilé à ce qui fait de chaque Idée, l'Idée particulière qu'elle est, à savoir chaque fois telle ou telle essence particulière.

114 Cf. aussi Richard 1986, 229–230.

115 Reale 1991, 336–341.

116 Pl. *R. VI*, 509c: Καὶ ὁ Γλαύκων μάλα γελοίως, Ἄπολλον, ἔφη, δαμονίας ὑπερβολῆς. Cf. Reale 1991, 338. Par ailleurs, Reale fait observer que si le Bien est l'Un, ceci expliquerait pourquoi le plus grand bien (τὸ μέγιστον ἀγαθὸν) pour la cité est « ce qui en assure le lien et l'unité » (ὁ ἄν συνδῆ ἑ τε καὶ ποιῆ μίαν), tandis que le plus grand mal (μέγιστον κακὸν) est « ce qui la déchire et la morcelle » (ἐκεῖνο ὃ ἄν αὐτὴν διασπᾷ καὶ ποιῆ πολλὰς ἀντὶ μιάς). Cf. Pl. *R. V* 462a–b.

117 Reale cite à ce propos Plot. *V* 5, 6, 26–28: Τάχα δὲ καὶ τὸ 'ἐν' ὄνομα τοῦτο ἄρσιν ἔχει πρὸς τὰ πολλὰ. Ὅθεν καὶ Ἀπόλλωνα οἱ Πυθαγορικοὶ συμβολικῶς πρὸς ἀλλήλους ἐσήμαινον ἀποφάσει τῶν πολλῶν. Sur l'identification d'Apollon avec l'Un, cf. aussi Plu. *E ap. Delph.* 393B–C: Ἀπόλλων μὲν γὰρ οἶον ἀρνούμενος τὰ πολλὰ καὶ τὸ πλῆθος ἀποφάσκων ἐστίν; Delatte 1974, 144. On ajoutera que, dans le *Cratyle*, le ἄ- dans le nom d'Apollon est interprété comme signifiant « ensemble », ce qui suggère l'idée de l'unification du multiple; cf. Pl. *Crat.* 405c–e.

118 Dans un ouvrage soutenant l'hypothèse selon laquelle les étymologies du *Cratyle* se font l'écho des thèmes philosophiques abordés dans les dialogues, Sedley 2003, 105, met en rapport la triple étymologie du Soleil (cf. 409a) avec le rôle attribué à celui-ci dans la *République VI* 509b. Si l'on admet que les étymologies cratyléennes relèvent des idées philosophiques de Platon, on pourrait avancer l'hypothèse suivante en faveur de l'identité du Bien et de l'Un: dans le *Cratyle*, le nom du Soleil (ἥλιος) est associé avec le verbe ἀλίξειν («rassembler»), du fait que le Soleil «rassemble les hommes au même point chaque fois qu'il se lève» (409a). Or, dans la *République VI* 509b–d, le Soleil est l'équivalent sensible du Bien. Il s'ensuit que, par analogie au Soleil, qui rassemble sur le plan sensible, le Bien doit aussi réunir sur le plan intelligible. Le Bien se révèle ainsi comme un principe d'unité. Sur l'ascension ontologique comme passage du Multiple à l'Un, cf. Pl. *R. V* 476a.

119 Adam 2009, 62.

également comme authentiquement platonicienne la doctrine de l'identité du Bien et de l'Un.

Venons-en à Ananke, image mythique relevant du Bien. À y regarder de plus près, Anankè présente des traits susceptibles de la rapprocher d'un symbole d'unité. D'abord, son fuseau rassemble tous les mouvements en un substrat unique. De plus, il est rattaché aux extrémités des liens qui se rattachent à la lumière constituant le lien qui tient ensemble le ciel, et que j'ai plus haut comparé à la lumière procurée par le Bien. Identique et égal à lui-même, l'Un n'est sujet à aucun changement, étant lui-même le *fixum* suprême. Identique à elle-même, Anankè est, quant à elle, située au-delà de tout mouvement, dont elle fournit le point fixe. En tant que *fixum* suprême, l'Un constitue la mesure la plus exacte: il est « d'abord mesure de la première multiplicité déterminée, la série numérique idéale, puis de toutes les autres choses ». ¹²³ L'Un est aussi « principe et mesure des nombres ». ¹²⁴ Or, Anankè préside aux rapports arithmétiques qui régissent l'ordre du réel. Dans cet ordre d'idées, il ne serait pas inconcevable de voir en cette figure divine empruntée aux poètes une image (εἰκὼν) mythique, un symbole pourrait-on dire, d'excellence (de vertu) et d'unité.

4.5 Conclusion

Dans ce chapitre, j'ai opéré une distinction entre, d'une part, l'Anankè du *Timée*, qui est une cause aveugle et errante, à l'instar de celle des Physiciens, et, d'autre part, celle de la *République*: la première s'oppose à la Nécessité divine des *Lois*, tandis que la seconde s'identifie avec celle-ci. Correspondant à la « transposition » platonicienne de l'omnipuissante Anankè des poètes et de la littérature orphique, la Nécessité divine des *Lois* et du mythe d'Er est associée à la propédeutique à la dialectique telle qu'elle exposée dans la *République* (sur le plan gnoséologique) et entretient des liens avec l'âme du monde telle qu'elle se révèle au travers de sa structure mathématique dans le *Timeé* (sur le plan ontologique). En faisant un pas de plus, j'ai ensuite avancé l'hypothèse selon laquelle l'Anankè du mythe d'Er, qui préside au lieu invisible propre à l'âme, serait une image de vertu et d'unité relevant de l'Un-Bien. Le portrait d'Anankè sera affiné

¹²⁰ Robin 1938, 146 sq.

¹²¹ Findlay 1974.

¹²² Guthrie 1978, 64, 430 sq., 439, 442, 444.

¹²³ Richard 1986, 223.

¹²⁴ *Ibid.* 221.

davantage dans les chapitres suivants, au travers de son rapport avec les Moires, qui sont représentées comme étant ses filles, et les Sirènes, qui chantent en accord avec ces dernières.

5 L'harmonie des Moires dans le mythe d'Er

5.1 Introduction

Ainsi qu'il a déjà été souligné, les Sirènes, Anankè et les Moires font partie intégrante de la même image énigmatique, de sorte qu'il serait malaisé de tenter d'en saisir le sens indépendamment les unes des autres. Venant juste après la description d'Anankè et de son fuseau, la référence à l'harmonie des Sirènes est suivie d'une longue description des Moires, de leur fonction et de leur harmonie, qui est définie comme identique à celle des Sirènes :

Le fuseau lui-même tournait sur les genoux de Nécessité. Sur la partie supérieure de chaque cercle se tenait une Sirène, qui était emportée par le mouvement circulaire avec chacun et émettait une voix unique, une tonalité unique ; de l'ensemble des ces huit voix résonnait une harmonie unique. Il y avait aussi d'autres femmes qui siégeaient, au nombre de trois, placées en cercle à égale distance, chacune sur un trône : elles étaient les filles de Nécessité, les Moires, vêtues de blanc, la tête couronnée de bandelettes, Lachésis, Clotho et Atropos. Elles chantaient en accord avec les Sirènes, Lachésis le passé, Clotho le présent, Atropos l'avenir. De plus, Clotho, la main droite posée sur le fuseau, aidait, en s'interrompant de temps à autre, à la révolution du cercle extérieur, alors qu'Atropos faisait tourner de la même manière de la main gauche les cercles intérieurs. Lachésis, elle, posait tour à tour l'une et l'autre main sur l'un et les autres cercles.¹

De longue date, on a reconnu en cette image «une fiction poétique visant à exprimer la musique des Sphères».² Il a déjà été fait état de la signification des Sirènes dans les dialogues.³ Il est évident que leur rôle dans le mythe d'Er est central, mais la description au sujet de leur harmonie est peu diserte. À ce propos, Proclus se réfère l'origine de l'octave, faite d'un accord unique de huit cercles et sept intervalles.⁴ James Adam identifie l'harmonie des Sirènes avec

1 Pl. R. X 617b–c: στρέφεσθαι δὲ αὐτὸν ἐν τοῖς τῆς Ἀνάγκης γόνασιν. ἐπὶ δὲ τῶν κύκλων αὐτοῦ ἄνωθεν ἐφ' ἑκάστου βεβηκέναι Σειρήνα συμπεριφερομένην, φωνὴν μίαν ἰείσαν, ἕνα τόνον· ἐκ πασῶν δὲ ὀκτῶ οὐσῶν μίαν ἁρμονίαν συμφωνεῖν. ἄλλας δὲ καθήμενας πέριξ δι' ἴσου τρεῖς, ἐν θρόνῳ ἑκάστην, θυγατέρας τῆς Ἀνάγκης, Μοίρας, λευχειμονούσας, στέμματα ἐπὶ τῶν κεφαλῶν ἔχούσας, Λάχεσιν τε καὶ Κλωθῶ καὶ Ἄτροπον, ὑμνεῖν πρὸς τὴν τῶν Σειρήνων ἁρμονίαν, Λάχεσιν μὲν τὰ γεγονότα, Κλωθῶ δὲ τὰ ὄντα, Ἄτροπον δὲ τὰ μέλλοντα. καὶ τὴν μὲν Κλωθῶ τῇ δεξιᾷ χειρὶ ἐφαπτομένην συνεπιστρέφειν τοῦ ἀτράκτου τὴν ἔξω περιφορὰν, διαλείπουσαν χρόνον, τὴν δὲ Ἄτροπον τῇ ἀριστερᾷ τὰς ἐντὸς αὐτῶν ὡσαύτως· τὴν δὲ Λάχεσιν ἐν μέρει ἑκατέρας ἑκατέρα τῇ χειρὶ ἐφάπτεσθαι. Trad. G. Leroux, légèrement modifiée.

2 Adam 2009, 452. Cf. aussi Delatte 1974, 260 sq. ; Moutsopoulos 1959, 375 sq. ; Burkert 1972, 350 sq. ; Halliwell 1988, 181–182 ; Leroux 2002, 728–729 ; Zhmud 2012, 286.

3 Cf. *supra* chap. 3.3.

4 Procl. *in R.* II 236, 20–239, 14 et III, 192 sq. Kroll.

celle de l'hypate, de la mèse et de la nète.⁵ D'après Evanhélos Moutsopoulos, le point de départ est ici la *tétractys* pythagoricienne, qui détermine l'harmonie.⁶ Dans le même ordre d'idées, Stephen Halliwell note que les huit notes émises par les Sirènes représentent une octave, comprenant deux tétracordes.⁷

S'appuyant sur l'information selon laquelle les Moires chantent en accord avec les Sirènes, dans les pages qui suivent, je tenterai de pénétrer la signification de l'harmonie des Sirènes par l'intermédiaire de celle de l'harmonie des Moires, sur lesquelles Platon est plus éloquent.

5.2 L'image poétique

Dans la *République*, Platon adresse des critiques sévères aux poètes, qu'il bannit de sa cité idéale. Cependant, à la fin du livre X, il emprunte et adapte des thèmes qui leur reviennent, afin de composer son propre mythe, qui, contrairement aux mythes traditionnels, sera conforme aux « modèles théologiques ».⁸ Puisant son inspiration surtout dans les vers d'Hésiode et d'Eschyle mais aussi dans la littérature orphique, et traduisant des idées pythagoriciennes, l'image poétique des Moires se situe au cœur du récit.

Le substantif μοῖρα (du verbe μέιρομαι), dont est issu le théonyme Μοῖρα, signifie littéralement la part qui revient à chacun. Il désigne ainsi, depuis Homère, le lot assigné par le destin.⁹ Déjà dans la *Théogonie* d'Hésiode,¹⁰ les Moires règlent les destinées des hommes, les biens et les maux qui reviennent à chacun, ainsi que les moments qui scandent la vie, tels que naissances, mariages, morts.

5 Adam 2009, II 452.

6 Moutsopoulos 1959, 378.

7 Halliwell 1988, 182.

8 Sur les « modèles théologiques », cf. *supra* chap. 3.2.3.

9 Cf. aussi Pl. *R.* X 620e : κυροῦντα ἦν λαχῶν εἴλετο μοῖραν.

10 Hes. *Th.* 900–905 :

δεύτερον ἡγάγετο λιπαρὴν Θέμιν, ἣ τέκεν Ὀρας,
 Εὐνομίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τεθαλυῖαν,
 αἶ τ' ἔργ' ὠρεύουσι καταθνητοῖσι βροτοῖσι,
 Μοίρας θ', ἧς πλείστην τιμὴν πόρε μητίετα Ζεὺς,
 Κλωθῶ τε Λάχεσιν τε καὶ Ἄτροπον, αἶ τε διδοῦσι
 θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθὸν τε κακὸν τε.

Cf. aussi *ibid.* 217–219, où les Moires sont énumérées parmi les enfants de la Nuit. Chez Hésiode, Clotho est la première, Lachésis la deuxième et Atropos la troisième, tandis que, chez Platon, l'ordre est différent : Lachésis est la première, Clotho la deuxième et Atropos la troisième. Cf. aussi Pl. *Lg.* XII 960c : Τὸ Λάχεσιν μὲν τὴν πρώτην εἶναι, Κλωθῶ δὲ τὴν δευτέραν, τὴν Ἄτροπον δὴ τρίτην ; *infra* n. 76. Sur ces deux ordres différents, cf. Onians 1999, 491.

Elles sont au nombre de trois, sœurs des Horai, filles de Zeus et de Thémis, dont le théonyme évoque la stabilité et l'exigence d'équilibre.¹¹ Leur place dans l'ordre de Zeus et leur association avec Thémis suggère que ces puissances de répartition sont essentielles pour la stabilisation de l'ordre cosmique. Comme leurs noms l'attestent, Clotho (Κλωθώ, du verbe κλώθω) est la fileuse, Lachésis (Λάχαισις, du verbe λαγγάνω) celle qui attribue le sort (λάχος), et Atropos (Ἄτροπος, du ἄ- privatif et τρέπω) celle qui le rend irréversible, en liant ou en tissant, ou encore, selon une idée plus tardive, en coupant le fil du destin.¹² Ainsi qu'Onians le note, les détails du filage des Moires, qui scellent les destinées des âmes et font tourner les cercles célestes dans le mythe d'Er, proviennent des souvenirs de cette ancienne image.¹³

Par ailleurs, à propos de l'association des Moires avec Anankè, on attirera l'attention sur quelques vers du *Prométhée Enchaîné* d'Eschyle, selon lesquels les trois Moires règlent le cours (οἰακοστρόφος) d'Anankè. Devant Anankè, devant les Moires et les Érinyes, dit Eschyle, même Zeus ne peut pas tenir tête,¹⁴ ce qui rappelle l'aphorisme à propos de la Nécessité divine dans les *Lois*.¹⁵ L'adjectif οἰακοστρόφος, qui signifie « celui qui gouverne le navire en tournant la barre (οἶαξ) », évoque notamment la fonction des Moires dans le mythe d'Er, où ces divinités font tourner le fuseau d'Anankè décrit comme étant suspendu aux extrémités des liens rattachés à la lumière qui lie ensemble le ciel à la manière des cordages qui lient les trières : Clotho de sa main droite meut le cercle extérieur ; Atropos de sa main gauche les cercles intérieurs ; et Lachésis alternativement l'un et les autres de l'une et de l'autre main.

Dans le mythe d'Er, les Moires sont représentées « chacune sur un trône, [...] vêtues de blanc, la tête couronnée de bandelettes ». Les vêtements blancs sont encore un élément emprunté à la tradition, qui, d'Hésiode à Eschyle, associe la

11 Sur Thémis, cf. Rudhardt 1999 ; Detienne 2009, 152 sq. Proclus identifie l'Anankè du mythe d'Er avec Thémis, cf. *supra* chap. 4 n. 5.

12 Onians 1999, 491 sq. Sur le fil du destin, cf. aussi *ibid.* 413 sq. Sur l'image du fil tissé et de la tapisserie du destin, cf. M. Ant. Med. II 3, III 4, III 11, IV 34.

13 Onians 1999, 493–494.

14 A. Pr. 511–518 : Pr. οὐ ταῦτα ταύτη Μοῖρά πω τελεσφόρος

κράναί πέπρωται, μυριάς δὲ πημοναῖς

δύαις τε κναφθεῖς ὥδε δεσμὰ φυγγάνω.

τέχνη δ' ἀνάγκης ἀσθενεστέρα μακρῶ.

Ch. τίς οὖν ἀνάγκης ἐστὶν οἰακοστρόφος ;

Pr. Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐρινύες.

Ch. τούτων ἄρα Ζεὺς ἐστὶν ἀσθενέστερος ;

Pr. οὐκ οὖν ἂν ἐκφύγοι γε τὴν πεπρωμένην.

15 Pl. Lg. VII 818 b ; V 741 a. Cf. *supra* chap. 4 nn. 84, 85.

tenue blanche aux dieux et à leur culte.¹⁶ Selon certaines sources tardives, Pythagore et les Pythagoriciens optaient également pour la tenue blanche,¹⁷ en suivant sans doute les prescriptions de certains cultes.¹⁸ La qualification des Moires de λευχειμονούσαι confère ainsi à l'image une dimension hiératique, en évoquant, plus particulièrement, l'adjectif λευκόστολος, «vêtu de blanc», qui caractérise les Moires dans un poème orphique du début du quatrième siècle connu par Epigène.¹⁹ Mais, en même temps, elle évoque également la tenue blanche de Vertu (Αρετή) dans le célèbre apologue de Prodicos de Céos sur le

16 Hes. *Op.* 198: λευκοῖσιν φάρεσσι καλυψαμένω χρώα καλὸν (Aidós et Némésis vêtues de blanc); A. *Eu.* 352: παλλεύκων δὲ πέπλων ἀπόμοιρος ἄκληρος ἐτύχθην (tenue blanche associée au culte rendu aux dieux). Selon les *Lois XII* 956 a, le blanc est la couleur qui convient aux offrandes destinées aux dieux: χρώματα δὲ λευκὰ πρέποντ' ἂν θεοῖς εἶη καὶ ἄλλοι καὶ ἐν ὕφῃ. Sur le blanc comme couleur qui convient au culte des dieux, cf. aussi D.L. VIII 33: θεοῖς μὲν αἰεὶ μετ' εὐφημίας λευχειμονούντας καὶ ἀγνεύοντας. Iamb. *VP* 153: λέγει δὲ καὶ εἰς ἱερὸν εἰσιέναι δεῖν (λευκὸν καὶ) καθαρὸν ἰμάτιον ἔχοντα καὶ ἐν ᾧ μὴ ἐγκεκοίμηται τις, τὸν μὲν ὕπνον τῆς ἀργίας καὶ τὸ μέλαν καὶ τὸ πυρρὸν, τὴν δὲ καθαριότητα τῆς περὶ τοὺς λογιμοὺς ἰσότητος καὶ δικαιοσύνης μαρτυρίαν ἀποδίδους. La couleur blanche convient, par ailleurs, aux moments qui scandent la vie humaine tels que mariages et décès; cf. E. *Alc.* 923: λευκῶν τε πέπλων μέλανες στολμοὶ [ἀντίπαλοι] (tenue blanche pour le mariage, tenue noire pour le deuil). Selon Paus. IV 13, 2 sq., les Messéniens étaient ensevelis vêtus en blanc et couronnés. Sur le blanc comme couleur qui convient aux funérailles, cf. aussi Iamb. *VP* 155: τοὺς δὲ τελευτήσαντας ἐν λευκαῖς ἐσθῆσι προπέμπειν ὅσιον ἐνόμιζε, τὴν ἀπλὴν καὶ τὴν πρώτην αἰνιττόμενος φύσιν κατὰ τὸν ἀριθμὸν καὶ τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων.

17 Ael. *VH XII* 32: Πυθαγόρας ὁ Σάμιος λευκὴν ἐσθῆτα ἤσθητο καὶ ἐφόρει στέφανον χρυσοῦν καὶ ἀναξυρίδας. Dans la «Liturgie mithriaque» (cf. Dieterich 1923), ou, plus correctement, la «Recette d'immortalité», Ἀπαθανατισμὸς (cf. Festugière 1944, 303; Zago 2010), du *Grand Papyrus Magique de Paris (Supplément Grec 574)*, le Dieu suprême, maître de la vie et de la mort, est représenté sous les mêmes traits: ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χρυσοῦ στεφάνῳ καὶ ἀναξυρίσι (cf. *PGM IV* Preisendanz, 699). Cf. Dieterich 1923, 14, 15; Betz 2003, 182–183; Zago 2010, 198–200. Sur la tenue blanche de Pythagore et des Pythagoriciens, cf. D.L. VIII 19: στολή δ' αὐτῷ λευκὴ, καθαρὰ, καὶ στρώματα λευκὰ ἐξ ἐρίων; Iamb. *VP* 100: ἐσθῆτι δὲ χρῆσθαι λευκῇ καὶ καθαρᾷ, ὡσαύτως δὲ καὶ στρώμασι λευκοῖς τε καὶ καθαροῖς; *ibid.* 149. Cf. aussi Delatte 1974, 301.

18 Burkert 1972, 177.

19 *OF* 33 = Clem. Al. *Strom.* V 8, 49, 3–4: Τί δ'; οὐχὶ καὶ Ἐπιγένης ἐν τῷ περὶ τῆς Ὀρφείως ποιήσεως τὰ ἰδιάζοντα παρ' Ὀρφεῖ ἐκτιθέμενός φησι [...] «Μοίρας» τε αὖτὰ μέρη τῆς σελήνης, τριακάδα καὶ πεντεκαίδεκάτην καὶ νομηνίαν· διὸ καὶ «Λευκοστόλους» αὐτὰς καλεῖν τὸν Ὀρφέα φωτὸς οὖσας μέρη. Sur les trois Moires dans l'orphisme, cf. aussi *OF* 125 = Procl. *in R.* II 207, 14 Kroll; *OF* 248, 4: Μοῖραι ἀμείλικται. Sur la Moira, cf. les lamelles d'or orphiques de Thourioi: *OF* 32 c 4: ἀλ(λ)ά με Μο(ῖ)ρ[α] ἐδάμασ(σ)ε / καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι; d 5: εἶτε με Μο(ῖ)ρ[α] ἐδάμασ(σ)ατο / εἶτ[ε] ἀστεροπῆτι κ(ε)ραυνῶν; e 5: εἶτ(ε) με Μο(ῖ)ρ[α] (ἐδάμασσ') / εἶτ(ε) (ἀστε)ροπῆτι [κτ]η κεραυν(ῶν); *OF* 47, 4: ἠδὲ Τύχαις ἐφάνης (καὶ ἰμοῦ) παμμύστορι Μοίρα; *ibid.* 7: <τὰ Μοίρης τλητέα πάντη. On consultera notamment Graf et Johnston 2007, 125–126; Bernabé et Jiménez San Cristóbal 2008, 109–114.

choix d'Héraclès entre la vertu et le vice.²⁰ Ce rapprochement présente un intérêt particulier, étant donné que la *République* traite de la question de la vertu. L'association pythagoricienne, rapportée par Aristote, entre la couleur blanche et la nature du bien, n'est pas moins intéressante à cet égard.²¹

Les trônes rappellent, quant à eux, les trônes des prêtres et des dieux, et, surtout, la cérémonie de θρονισμός.²² Dans cette cérémonie, l'initié était installé sur un trône et les initiants dansaient en chœur autour de lui. Par analogie, on pourrait comparer le lien entre les Moires, qui siègent sur leurs trônes, et les Sirènes, qui chantent et « dansent » en ronde, quoique pas autour des Moires, au lien entre ceux qui s'initient et leur initiants. La comparaison est mise à mal par le fait que les Moires sont des divinités et ainsi supérieures aux Sirènes. Mais, d'autre part, il ne serait pas superflu de rappeler que les Sirènes sont une image du philosophe, qui, dans le *Phédon*, est décrit comme un myste du plus haut degré.²³ Dans le prolongement de cette réflexion, les couronnes portées par les Moires constituent non seulement un attribut de prêtres mais surtout le symbole des rétributions post-mortelles relatives au βίος ὀρφικὸς et du nouveau destin bienheureux des initiés.²⁴

20 Prodic. *VS* 84 B 2 (II, 313) = X. *Mem.* II 1, 22: τὴν μὲν ἐτέραν εὐπρεπῆ τε ἰδεῖν καὶ ἐλευθέριον φύσει, κεκοσμημένην τὸ μὲν σῶμα καθαρότητι, τὰ δὲ ὄμματα αἰδοῖ, τὸ δὲ σχῆμα σωφροσύνη, ἐσθῆτι δὲ λευκῇ. On comparera avec Pl. *Cri.* 44 a–b (sur le songe de Socrate dans lequel une femme vêtue de blanc lui annonce sa mort): Ἐδόκει τίς μοι γυνὴ προσελθοῦσα καλὴ καὶ εὐειδής, λευκὰ ἰμάτια ἔχουσα, καλέσαι με καὶ εἰπεῖν· « Ἵ Σώκρατες, ἤματι κεν τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἴκοιο. » (Hom. *Il.* IX 363). Segal 1978, 330 sq., trouve dans la *République* des échos de la légende d'Héraclès. Sur l'origine pythagoricienne du choix d'Héraclès, cf. Detienne 1960.

21 Arist. *Fr.* 5 Ross = *Fr.* 195 Rose = D.L. VIII 34–35: καὶ τὸ μὲν λευκὸν τῆς τάγαθού φύσεως, τὸ δὲ μέλαν τοῦ κακοῦ.

22 Burkert 2003, 86. On renverra aussi à la parodie d'initiation chez Ar. *Nu.* 254 sq. Sur les θρονισμοὶ μητρώοι, cf. Pl. *Euthd.* 277 d; *OF test.* 223 d; p. 248 no 5; 298 no 12. Sur les trônes des dieux, cf. *OF* 23; 245,18 (trône de Zeus); 247, 30; 248 a 9. Sur le trône prophétique, cf. Onians 1999, 336–337.

23 Pl. *Phd.* 69 c–d: ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς ἄιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὃ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκέισε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. εἰσὶν γὰρ δὴ, [ὡς] φασιν οἱ περὶ τὰς τελετάς, « ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι: » οὔτοι δ' εἰσὶν κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς. *Ibid.* 81 a: ὡσπερ δὲ λέγεται κατὰ τῶν μεμνημένων, ὡς ἀληθῶς τὸν λοιπὸν χρόνον μετὰ θεῶν διάγουσα. Cf. aussi *Smp.* 209 e–210 a: Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικά ἴσως, ὃ Σώκρατες, κἂν σὺ μνηθεῖς· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ἃν ἔνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἐάν τις ὀρθῶς μετῆ, οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴη. Cf. Viltanioti 2008, 111–112.

24 On se souviendra d'emblée des célèbres vers orphiques, *OF* 32c 6–7:

κύκλο(υ) / δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργα/λέοιο,

ἱμετο(ῦ) δ' ἐπέβαν στεφά/νο(υ) ποσι καρπαλίμοισι.

Pour l'interprétation de ces vers, cf. Graf et Johnston 2007, 127–128; Bernabé et Jiménez San

Assises sur leurs trônes, vêtues de blanc et couronnées, les Moires platoniciennes chantent en accord avec les Sirènes. L'association des Moires avec la doctrine pythagoricienne de l'harmonie céleste relève, en effet, de l'apport original de Platon. L'Athénien est le premier à attribuer aux Moires un chant : elles chantent en accord avec les Sirènes, Lachésis le passé, Clotho le présent, Atropos l'avenir. Il est également le premier à les associer aux trois aspects du temps.²⁵ Les Moires platoniciennes empruntent ces traits aux Muses hésiodiques, qui connaissent le passé, le présent et l'avenir, et transmettent cette connaissance en chantant de leurs voix à l'unisson.²⁶ L'association du chant au travail de la laine

Cristóbal 2008, 123–128. Zuntz 1971, 339, a proposé qu'ils appartiennent à un poème perdu. Riedweg 2002, a tenté de reconstruire, à partir des lamelles d'or orphiques, un poème orphique employé dans les rites, et dont seraient issus les textes des lamelles. Sur les connotations homériques des vers cités ci-dessus, cf. Santamaría Álvarez 2011. Les âmes des Bienheureux sont représentées avec des serre-têtes et des guirlandes, matérialisation de leur heureux destin et du don qu'ils ont reçu des dieux. Cf. Pl. *R. II* 363c : εἰς Ἄιδου γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ καὶ κατακλινάντες καὶ συμπόσιον τῶν ὀσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσιν τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας. Cf. aussi Pl. *O.* 2, 74–75; *Ar. Ra.* 328–330; *Verg. A.* VI 665. À l'époque classique, l'initié au grade supérieur (épopte) recevait un bandeau ou une bandelette, qui le revêtait de son nouveau destin. Cf. Onians 1999, 527 sq., 531 sq. Ainsi, dans les *Nuées* 254 sq., lorsque Socrate initie Strepsiade aux Mystères du φροντιστήριον, il lui donne une couronne, en disant que « tout cela, ils le font à ceux qui reçoivent le *telos* (τοὺς τελουμένους) ». À Eleusis, l'acte final de la transformation d'un membre des familles des Eumolpides ou des Kéryces en hiérophante ou dadouque, consistait à lui ceindre la tête d'un bandeau (στρόφιον) et à lui imposer des bandelettes (στέμματα). Dès lors, il était revêtu d'un caractère sacré. Cf. Theo. Sm. *Exp. rer. math.* 15 Hiller : τετάρτη δέ, ὃ δὴ καὶ τέλος τῆς ἐποπτείας, ἀνάδεις καὶ στεμμάτων ἐπίθεισι, ὥστε καὶ ἑτέροις, ἃς τις παρέλαβε τελετάς, παραδοῦναι δύνασθαι, δαδουχίας τυχόντα ἢ ἱεροφαντίας ἢ τινος ἄλλης ἱερωσύνης. Cf. aussi Delattre Biencourt 2010, 119; Foucart 1992, 176 n. 2. Proclus compare ainsi les bandelettes des Moires au στρόφιον de l'hiérophante ; cf. Procl. *in R.* II 247, 7–11 Kroll : στρόφια γὰρ καὶ τοῖς ἱερεῦσιν τοῖς τῶν ἄλλων ὑψηλοτέρας ἱερωσύνας φέρουσιν ἔχειν προστέτακτο καὶ μέγα ἦν τὸ στροφίου κύριον εἶναι· τοῦτο δὴ οὖν ἀποτυποῦται τὰ στέμματα τὰ Μοιραία, συμβολικῶς περικείμενα ταῖς κεφαλαῖς αὐτῶν.

25 Sur l'association des trois Moires à la tripartition du temps, cf. aussi Apul. *Mund.* 38, 372 (à Atropos revient le passé, à Clotho le présent, à Lachésis le futur); Porph. *Fr.* 359, 76–79 Smith (Clotho veille sur la procréation, Lachésis sur la nourriture, Atropos sur la mort).

26 Hes. *Th.* 36–39 : τὴν, Μουσῶν ἀρχώμεθα, ταὶ Διὶ πατρὶ

ὑμνεῦσαι τέρπουσι μέγαν νόον ἐντὸς Ὀλύμπου,
εἴρουσαι τὰ τ' ἔοντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἔοντα,
φωνῆ ὀμηρεῦσαι.

La connaissance du passé, du présent et du futur est exprimée par le syntagme τὰ τ' ἔοντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἔοντα ; cf. aussi Hom. *Il.* I 70; Thal. *VS* 11 A 1 (I, 70, 23) = D.L. I 33 : σοφὸς τὰ τ' ἔοντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἔοντα. D'Homère à Platon, les Muses transmettent cette connaissance au poète. Poésie et prophétie sont ainsi étroitement liées et placées sous le signe d'Apollon et des Muses. Cf. Pl. *R.* III 392d : ἄρ' οὐ πάντα ὅσα ὑπὸ μυθολόγων ἢ ποιητῶν λέγεται

relève, par ailleurs, d'un thème ancien qui, perdurant dans la tradition,²⁷ est censé reproduire les chants de la vie quotidienne des femmes : déjà chez Homère, les tisseuses divines chantent en faisant courir leur navette. En effet, ainsi que Françoise Frontisi-Ducroux l'observe, dans les mythes, le filage, comme le tissage, sert de métaphore au chant.²⁸ Le travail de la laine et la chanson constituent ainsi des « activités sœurs ». Platon exploite donc ce thème traditionnel, lorsqu'il représente les Moires tourner les cercles du fuseau d'Anankè en chantant : les révolutions célestes (représentées ici par le mouvement circulaire du fuseau lancé par les Moires) vont de pair avec l'harmonie émise par les planètes et les autres astres (représentée ici par l'harmonie des Moires et des Sirènes), à l'instar du filage qui, dans les mythes traditionnels, va de pair avec le chant. Autrement dit, la tradition qui veut que la musique accompagne le travail de la laine sert à élaborer une image mythique relative à la doctrine pythagoricienne selon laquelle un son harmonieux accompagne les révolutions célestes,²⁹ les Moires représentant en l'occurrence la source commune du mouvement et de l'harmonie.

En effet, dans le mythe d'Er, Platon confère un sens entièrement nouveau non seulement au lien traditionnel entre le travail de la laine et le chant, mais aussi à tous les éléments apparentant sa description à la tradition. Dans les pages qui suivent, je tenterai de montrer que ce nouveau sens est relatif aux thèmes majeurs de la *République*. À cet effet, je commencerai mon analyse en me centrant tour à tour sur deux points de la description platonicienne, qui n'ont pas reçu l'attention qu'ils méritent : premièrement, la disposition géométrique

δίηγησις οὐσα τυγχάνει ἢ γεγονότων ἢ ὄντων ἢ μελλόντων; Cependant, chez Platon, le philosophe se substitue au poète (cf. aussi *Lg.* VII 817 b–c; *supra* chap. 4 n. 86), et la connaissance du Bien à celle du passé, du présent et du futur; cf. *Pl. Chrm.* 173 e sq.; *La.* 199 a sq. Ainsi, dans la *République*, la partie rationnelle (τὸ βέλτιστον) de l'âme connaît le passé, le présent et l'avenir (τι τῶν γεγονότων ἢ ὄντων ἢ καὶ μελλόντων); cf. *R.* IX 571 e–572 a. Sur ce passage, cf. aussi *Cic. Div.* I 60–61. Dans le *Timée*, c'est la partie désirante de l'âme qui recueille les images et les simulacres, et la partie rationnelle qui les interprète ensuite; cf. *Ti.* 71 d–72 b. À propos de cette thématique, on a surtout souligné la différence entre la *République* et le *Timée*; cf. Brisson 1974, 201–208. Pourtant, on fera observer que, dans les deux cas, la connaissance du passé, du présent et du futur relève de la partie rationnelle; cf. *Ti.* 72 a: πάντα λογισμῶ διελέσθαι ὅπη τι σημαίνει καὶ ὅτω μέλλοντος ἢ παρελθόντος ἢ παρόντος κακοῦ ἢ ἀγαθοῦ· τοῦ δὲ μανέντος ἔτι τε ἐν τούτῳ μένοντος οὐκ ἔργον τὰ φανέντα καὶ φωνηθέντα ὑφ' ἑαυτοῦ κρίνειν, ἀλλ' εὖ καὶ πάλαι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τὰ τε αὐτοῦ καὶ ἑαυτὸν σῶφρονι μόνῳ προσήκειν. Cf. aussi *infra* n. 82.

²⁷ En Grèce, la tradition perdure à travers les chansons traditionnelles associées au tissage et au filage. En ce qui concerne le Moyen Âge occidental, on évoquera les Chansons de Toile.

²⁸ Frontisi-Ducroux 2009, 128 sq.

²⁹ *Pl. R.* VII 530 c–d; cf *supra* chap. 4 n. 82.

des Moires ; deuxièmement, la manière dont elles contribuent au mouvement du fuseau. À mon avis, Platon formule en l'occurrence une énigme qui ne peut être résolue que par ceux qui ont été instruits aux disciplines de la propédeutique à la dialectique.

5.3 Par delà l'image poétique

5.3.1 La disposition géométrique des Moires

Les trois Moires sont « placées en cercle (πέριξ) à égale distance (δι' ἴσου) ». Autrement dit, elles sont placées autour du fuseau, sur la périphérie d'un cercle (qu'il faut sans doute imaginer comme concentrique aux cercles du fuseau) à égale distance l'une de l'autre, c'est-à-dire qu'il y a la même distance entre Lachésis et Clotho qu'entre celle-ci et Atropos et entre Atropos et Lachésis. Leurs trônes délimitent donc trois cordes de cercle égales joignant les extrémités de trois arcs de cercle égaux. En d'autres termes, ils marquent les trois sommets d'un triangle équilatéral inscrit dans le cercle. Ainsi, l'expression πέριξ δι' ἴσου signifie que les Moires sont placées aux sommets d'un triangle équilatéral (fig. 1).³⁰ Quant au fuseau, à la rotation duquel elles contribuent, il pivote sur le point d'intersection des trois hauteurs du triangle équilatéral, qui est confondu avec le centre du cercle des Moires (fig. 2).

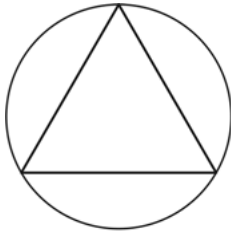


Fig. 1

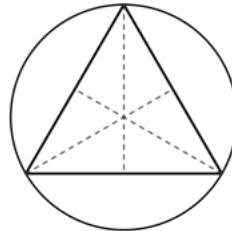


Fig. 2

³⁰ Cette remarque géométrique n'a pas échappé à Proclus ; cf. Procl. *in R.* II 248, 1–14 Kroll : καὶ τοῦτο σημαίνει τὸ δι' ἴσου πάσας τῶν ἄλλων διεστάναι, καὶ τὴν Λάχαισιν τῆς Κλωθοῦς καὶ τῆς Ἀτρόπου ταύτην καὶ τὴν Ἀτροπον τῆς Λαχέσεως, οἷον ἐν ἰσοπλευρῷ τριγώνῳ τεταγμένας. [...] οἷον εἰ νοήσεως ἐπὶ τῆς κυρτῆς ἐπιφανείας τρίγωνον ἐκ περιφερειῶν ἴσων καὶ κατὰ τὰς γωνίας ἰδρυμένας ἐπὶ θρόνων τὰς Μοίρας. οὕτω γὰρ καὶ δι' ἴσου καὶ πέριξ ταύτας νοήσεις ἐφιδρυμένας τῷ παντί, καὶ ἅμα μὲν ἀλλήλαις ὁμοταγεῖς, ἅμα δὲ τῷ οὐρανῷ περιβαλλούσας τὴν ἑαυτῶν φυλακὴν.

Deux remarques peuvent être faites : premièrement, la forme géométrique qui en découle nous est connue du *Timée*. En effet, dans le *Timée*, qui, a lieu au lendemain de la *République* et prend son point de départ dans les thèmes majeurs de celle-ci,³¹ Platon construit le tétraèdre (fig. 3), l'octaèdre (fig. 4) et l'icosaèdre (fig. 5) à partir du triangle équilatéral, qui sert de base aux polyèdres réguliers précités.³² Selon le *Timée*, le triangle équilatéral est composé à partir de six scalènes rectangles.³³ Partant du triangle équilatéral, on peut obtenir les six scalènes rectangles qui le composent, si l'on trace ses trois hauteurs (confondues avec ses médianes, ses médiatrices et ses bissectrices). Le point d'intersection de ceux-ci (orthocentre et centre de gravité) est confondu avec le centre du cercle circonscrit, (fig. 2). Dans cet ordre d'idées, la disposition géométrique des Moires nous renvoie au passage traitant des polyèdres réguliers dans le *Timée*.

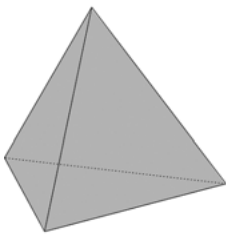


Fig. 3

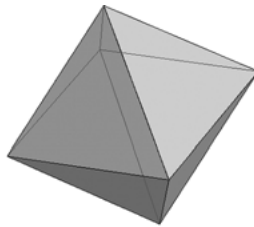


Fig. 4

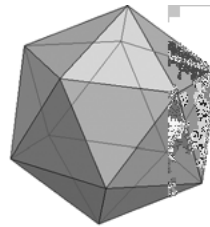


Fig. 5

Deuxièmement, le raisonnement géométrique auquel Platon nous invite ici évoque les disciplines de la propédeutique à la dialectique,³⁴ en premier lieu la géométrie, et, par ce biais, la stéréométrie. La géométrie et la stéréométrie présupposent, à leur tour, l'arithmétique, « cet enseignement commun, auquel recourent [...] toutes les sciences »³⁵. Par ailleurs, le triangle équilatéral fait allusion à l'harmonique, qui, pour Platon comme pour les Pythagoriciens, s'apparente à l'astronomie. En effet, on sait que ce triangle est la représentation

31 Pl. *Ti.* 17c–19a; cf. aussi *supra* chap. 3 n. 104.

32 *Ibid.* 53c–55d.

33 *Ibid.* 54d–e: σύνδου δὲ τοιούτων κατὰ διάμετρον συντιθεμένων καὶ τρὶς τούτου γενομένου, τὰς διαμέτρους καὶ τὰς βραχείας πλευρὰς εἰς ταύτων ὡς κέντρον ἐρεισάντων, ἐν ἰσόπλευρον τρίγωνον ἐξ ἑξ τὸν ἀριθμὸν ὄντων γέγονεν. Cf. Taylor 1928, 374–375; Cornford 1937, 216–219; Brisson 1974, 363–364; Viltanioti 2012.

34 Pl. *R.* VII 526c sq.

35 Pl. *R.* VII 522c: τοῦτο τὸ κοινόν, ᾧ πᾶσαι προσχρῶνται τέχνη τε καὶ διάνοια καὶ ἐπιστήμη.

imagée de la *tétractys* pythagoricienne,³⁶ qui embrasse les principaux accords musicaux mentionnés d'ailleurs dans la *République*.³⁷ Dans cet ordre d'idées, par leur disposition géométrique, les Moires s'associent avec la propédeutique à la dialectique, de même que leur mère, Anankè, qui, ainsi que nous l'avons vu, s'apparente à la Nécessité divine des *Lois*.

Or, nous avons vu que, par le truchement de sa parenté avec la Nécessité divine des *Lois*, dont la connaissance relève de celle de la structure de l'âme, Anankè entretient également des liens avec l'âme du monde telle qu'elle se révèle au travers de sa structure dans le *Timeé*. Sur base de ce qui précède, un rapport avec l'âme serait-il concevable pour les Moires aussi? Un rapprochement avec l'âme pourrait se faire à l'aide des témoignages sur l'enseignement oral de Platon: il semblerait, en effet, que les triangles élémentaires du *Timée*, c'est-à-dire l'isocèle rectangle (ἡμιτετράγωνον) et le scalène rectangle (ἡμιτρίγωνον) dont est composé, comme troisième figure, le triangle équilatéral, et, par conséquent, ce dernier aussi, relèvent du domaine des entités mathématiques, qui se recouvre avec celui de l'âme.³⁸

³⁶ Sur le triangle équilatéral comme représentation de la *tétractys*, cf. Burnet 1945, 102–103; Cornford 1991, 204 sq.; Burkert 1974, 72, 427; Kahn 2001, 31; Riedweg 2008, 83, 86. Sur les nombres figurés pythagoriciens, cf. Michel 1958. Cf. aussi *supra* chap. 2.4 et n. 192.

³⁷ Les accords principaux sont constitués par les sons fixes de l'harmonie; cf. Pl. R. IV 443c–444a.

³⁸ Au sujet de l'enseignement oral, on consultera notamment Richard 1986, 200–203. À propos du triangle équilatéral divisé en six scalènes rectangles par ses trois perpendiculaires, on se souviendra que, selon Plutarque, les Pythagoriciens attribuaient cette figure à Athéna; cf. Plu. *de Is.* 381E–F: τὸ μὲν γὰρ ἰσόπλευρον τρίγωνον ἐκάλουν Ἀθηναῖν κορυφαγενῆ καὶ τριτογενεῖαν, ὅτι τρισὶ καθέτοις ἀπὸ τῶν τριῶν γωνιῶν ἀγομέναις διαίρεται. Le témoignage de Plutarque pourrait expliquer la présence de ce triangle dans le *Timée*, dialogue que Platon dédicace à la déesse de la sagesse tel un hymne à sa louange; cf. Viltanioti 2012. Si l'on suppose qu'à la suite des Pythagoriciens, Platon associait le triangle équilatéral à Athéna, le rapport entre cette figure géométrique et les Moires pourrait être lue comme se faisant l'écho des vers d'Hésiode, où les Moires et Athéna, leur soeur née de la tête de Zeus, apparaissent dans le même contexte; cf. Hes. *Th.* 886–910. Or, il paraît que Xénocrate, l'élève le plus fidèle de Platon (cf. Simpl. *In Ph.* 1165, 34 Diels; *supra* chap. 2 n. 226), identifiait l'âme du monde à Athéna-Dikè; cf. Dillon 2003, 105–106. Sur les liens d'Athéna avec l'âme, cf. aussi Herm. *in Phrd.* 247c (149, 24–150, 1 Couvreur) = *OF* 179: ἡ δὲ Ἀθηναῖα τοῦ ψυχικοῦ τε καὶ νοεροῦ [παντὸς σχήματος αἴτιος]. Cependant, à part le contexte festif relatif à Athéna, il n'y a dans le *Timée* aucune référence qui puisse fonder un rapport entre l'âme et la déesse. On attirera toutefois l'attention sur une phrase de Socrate dans la conclusion de la *République*; cf. Pl. R. X 612a–b: Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, τὰ τε ἄλλα ἀπελυσάμεθα ἐν τῷ λόγῳ, καὶ οὐ τοὺς μισθοὺς οὐδὲ τὰς δόξας δικαιοσύνης ἐπηνέκαμεν, ὥσπερ Ἡσιόδον τε καὶ Ὀμηρον ὑμεῖς ἔφατε, ἀλλ' αὐτὸ δικαιοσύνην αὐτῇ ψυχῇ ἄριστον ἠῦρομεν, καὶ ποιητέον εἶναι αὐτῇ τὰ δίκαια, ἐάντ' ἔχη τὸν Γύγου δακτύλιον, ἐάντε μή, καὶ πρὸς τοιοῦτω δακτυλίῳ τὴν Ἄϊδος κυνῆν; Ἀληθέστατα, ἔφη, λέγεις. Or, chez Homère et Hésiode, c'est Athéna qui possède l'Ἄϊδος

Cependant, ainsi qu'il a été noté, le contexte des dialogues doit être le point de départ principal pour l'interprétation des mythes platoniciens. Dans les pages qui suivent, je tenterai de montrer que, interprétées à la lumière de la *République*, les Moires se révèlent effectivement comme véhiculant un sens relatif à l'âme. À cet effet, je commencerai par examiner la manière dont les filles d'Anankè contribuent à la rotation du fuseau.

5.3.2 Le mouvement des Moires

Les Moires contribuent à la révolution des cercles du fuseau de la manière suivante : Clotho fait tourner le cercle extérieur de sa main droite ; Atropos les cercles intérieurs de sa main gauche ; et Lachésis les uns et les autres de l'une et de l'autre main.³⁹ Le mouvement des Moires est ainsi à l'origine des révolutions célestes. Or, le mouvement des corps célestes, c'est-à-dire le « mouvement de la profondeur » (φορὰ βάθους),⁴⁰ va de pair avec une autre espèce de mouvement, qui lui est apparentée (ἀδελφαί τινες), à savoir le « mouvement harmonique » (ἐναρμόνιος φορὰ),⁴¹ qui est ici représentée par l'harmonie des Moires. Par ce biais, le mouvement des Moires s'apparente à l'harmonie qu'elles émettent. Ainsi qu'il a déjà été observé, Platon semble en l'occurrence exploiter l'ancien thème du lien entre le filage et le chant pour masquer une idée pythagoricienne relative à la doctrine dite de « l'harmonie des sphères » : la parenté entre l'astronomie et l'harmonique.

À la lumière de cette observation, il serait légitime de supposer que l'information « droite-gauche », qui se réfère au mouvement de la profondeur, offre aussi un indice concernant le mouvement apparenté, c'est-à-dire le mouvement harmonique. Autrement dit, il est fort probable que la précision « droite-gauche » soit une métaphore qui, fondée sur l'analogie et la substitution, concerne aussi l'harmonie émise. Or, l'harmonie se traduit en nombres et rapports ma-

κυνῆν, portée ici par l'âme ; cf. *supra* chap. 3 n. 69. L'affirmation de Socrate pourrait-elle donc suggérer un rapport entre l'âme et Athéna ?

³⁹ Selon Adam 2009, II 453, et Halliwell 1988, 183, Clotho meut le cercle du Même (cf. *Pl. Ti.* 36 c : ἐπὶ δεξιᾷ) et Atropos le cercle de l'Autre (cf. *ibid.* : ἐπ' ἀριστερά). Adam fait, par ailleurs, remarquer l'origine pythagoricienne de la paire « droite-gauche » (cf. aussi *R. X* 614 c). L'interprétation de Knorr 1990, 316, selon laquelle le mouvement de Lachésis expliquerait les rétrogradations intermittentes de Vénus et de Mercure (cf. *Ti.* 38 d), met à mal le principe du mouvement circulaire et régulier des planètes. Cf. aussi Kalfas 2003, 160 n. 24.

⁴⁰ *Pl. R. VII* 528 e.

⁴¹ *Ibid.* 530 d. Cf. *supra* chap. 4 n. 82.

thématiques, selon une description qui n'a rien à voir avec un son matériel.⁴² L'information fournie («droite-gauche») pourrait-elle traduire des données arithmétiques? Ceci ne semble pas impossible: selon le tableau contenant les dix συστοιχία pythagoriciennes d'opposés,⁴³ dont plusieurs sont exploitées dans le mythe d'Er,⁴⁴ la paire «droite-gauche» correspond à une paire ayant trait au nombre, à savoir la paire «impair-pair», l'exemple mathématique favori de Platon. À ce propos, il ne serait pas superflu de noter que, dans les *Lois*,⁴⁵ la droite et l'impair sont expressément reliés et attribués en commun aux dieux olympiens, tandis que leurs opposés respectifs, la gauche et l'impair, sont, quant à eux, attribués aux divinités chtoniennes, selon une analogie conforme à la piété et une primauté de la droite qui évoque le mythe d'Er.

En supposant ainsi que le pair et l'impair définissent l'harmonie apparentée au mouvement spatial déterminé par la droite et la gauche, la note émise par Clotho (droite) correspondrait à l'impair, celle émise par Atropos (gauche) au pair, et celle émise par Lachésis (droite et gauche) à la fois au pair et à l'impair. Or, le nombre correspondant à la fois au pair et l'impair doit être l'un, que certains Pythagoriciens considéraient comme à la fois pair et impair,⁴⁶ doctrine

42 Platon insiste sur cet aspect; cf. *Pl. R. VII* 531c: τοὺς γὰρ ἐν ταύταις ταῖς συμφωνίαις ταῖς ἀκουόμεναις ἀριθμούς ζητοῦσιν, ἀλλ' οὐκ εἰς προβλήματα ἀνίστασιν, ἐπισκοπεῖν τίνες σύμφωνοι ἀριθμοὶ καὶ τίνες οὐ, καὶ διὰ τί ἑκάτεροι.

43 *VS 58 B 5* (I, 452-453) = Arist. *Metaph.* A 5, 986 a 22-b 4; *supra* chap. 4 n. 90. Cf. aussi Arist. *Fr.* 10 Ross = *Fr.* 200 Rose = Simp. in *Cael.* 386, 9 sq.; Arist. *Fr.* 15 Ross = *Fr.* 205 Rose = Simp. in *Cael.* 392, 16-32.

44 Droite et gauche: le chemin qui vers la droite monte vers le ciel et le chemin qui vers la gauche va vers la région inférieure (cf. 614c). Un et multiple: Anankè opposée aux différentes formes de multiple sur lesquelles elle règne; le lien qui tient ensemble le ciel, ramenant ainsi le multiple à l'unité (cf. 616c); les voix des Sirènes et des Moires qui constituent une seule harmonie (cf. 617b-c). Repos et mouvement: l'immobilité d'Anankè opposée au mouvement des cercles et au mouvement des âmes. Droite et courbe: la lumière droite comme une colonne et la voûte céleste (cf. 616b-c); la tige et le peson du fuseau (cf. 616 sq.). Lumière et ténèbres: d'une part, la lumière qui ressemble à l'arc-en-ciel tout en étant plus brillante et plus pure (cf. 616b) et, d'autre part, les ténèbres souterraines (cf. 615a) et les ténèbres du Tartare (cf. 616a). Bien et mal: tout le mythe d'Er s'articule autour de la tension entre le bien et le mal (cf. 608b sq.).

45 *Pl. Lg. IV* 717a-b: πρῶτον μὲν, φαμέν, τιμὰς τὰς μετ' Ὀλυμπίους τε καὶ τοὺς τὴν πόλιν ἔχοντας θεοὺς τοῖς χθονίοις ἂν τις θεοῖς ἄρτια καὶ δεύτερα καὶ ἀριστερὰ νέμων ὀρθότατα τοῦ τῆς εὐσεβείας σκοποῦ τυγχάνοι, τὰ δὲ τούτων ἄνωθεν [τὰ περιττὰ] καὶ ἀντίφωνα, τοῖς ἔμπροσθεν ῥηθεῖσιν νυνδή.

46 *VS 58 B 5* (I, 452) = Arist. *Metaph.* A 5, 986 a 17-20: τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἐν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν). Cf. aussi Arist. *Fr.* 9 Ross = *Fr.* 199 Rose = Theo. Sm. *Exp. Re. Math.* 22 Hiller: Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ Πυθαγορικῷ τὸ ἕν φησιν ἀμφοτέρων μετέχειν τῆς

réflétée dans le *Timée*, où la série paire (1, 2, 4, 8) et la série impaire (1, 3, 9, 27) de la double *tétractys* de l'âme du monde ont également comme premier terme l'un.⁴⁷ Si l'on part du nombre un, qui correspond à l'hypate,⁴⁸ le rapport double (pair) donne la nète, tandis que le rapport épitríte (impair) donne la mèse. Si l'on suit cette logique, on peut conclure que Lachésis (droite et gauche) émet l'hypate, Clotho (droite) la mèse (rapport épitríte) et Atropos (gauche) la nète (rapport double). Autrement dit, il paraît que les trois Moires, Lachésis, Clotho et Atropos, émettent respectivement l'hypate, la mèse et la nète, les sons fixes qui, correspondant aux cordes précisément définies de la lyre, constituent l'harmonie prise dans le sens de *διὰ πασῶν*.

Lachésis	Droite et gauche	Impair et pair	Hypate (un)
Clotho	Droite	Impair	Mèse (rapport épitríte)
Atropos	Gauche	Pair	Nète (rapport double)

φύσεως· ἄρτιω μὲν γὰρ προστεθὲν περιττὸν ποιεῖ, περιττῷ δὲ ἄρτιον, ὃ οὐκ ἂν ἠδύνατο, εἰ μὴ ἄμφοιν τοῖν φυσέοιν μετεῖχε; Arist. *Fr.* 13 Ross = *Fr.* 203 Rose = Alex. *Aphr. in Metaph.* 41, 10 sq. 47 *Pl. Ti.* 34 c sq.; cf. *supra* chap. 4 n. 93. À propos de la double progression du *Timée*, cf. Theo. Sm. *Exp. Re. Math.* 94 Hiller: δευτέρα δ' ἐστὶ τετρακτὺς ἡ τῶν κατὰ πολλαπλασιασμὸν ἐπηξημένων ἀπὸ μονάδος κατὰ τε τὸ ἄρτιον καὶ περιττόν. ὦν πρῶτος μὲν [κατὰ τὸ ἄρτιον] λαμβάνεται ἡ μονάς, ἐπειδὴ αὕτη ἀρχὴ πάντων ἄρτιων καὶ περιττῶν καὶ ἀρτιοπερίττων, ὡς προεῖρηται, καὶ ἀπλοῦς ὁ ταύτης λόγος. Théon explique ici que l'unité est le premier terme des deux progressions car elle est le principe de tous les nombres, des pairs aussi bien que des impairs et de ceux qui sont à la fois pairs et impairs, c'est-à-dire des nombres qui sont le produit du dédoublement d'un nombre impair, tel par exemple le six, égal à deux fois trois; cf. *ibid.* 25 Hiller: ἀρτιοπερίττοι δὲ εἰσὶν οἱ ὑπὸ δυάδος καὶ περιττοῦ οὐτίνσοσυν μετρούμενοι, οἵτινες ἐκ παντός περιττὰ μέρη ἔχουσι τὰ ἡμίσεα κατὰ τὴν εἰς ἴσα διαίρεσιν.

48 Alternativement, on pourrait partir du nombre six (à la fois pair et impair dans le sens précisé ci-dessus, cf. *supra* n. 47) correspondant à la note d'hypate. La mèse se trouve dans un rapport épitríte, et la nète dans un rapport double. Les musicographes anciens exposent la théorie des accords musicaux en choisissant soit la série 1, 2, 3, 4 soit la série équivalente 6, 8, 9, 12, dont les termes ont des rapports plus clairs. Cf. Delatte 1974, 257 sq.; *supra* chap. 2.4. Selon Barker 2013, la série 6, 8, 9, 12 est plus tardive. Cependant, le nombre six est déjà important dans le *Timée* de Platon, si l'on juge de la construction du triangle équilatéral à partir de six scalènes rectangles et de la progression 1, 6, 36, 216, qui est le produit de la multiplication des termes respectifs de deux progressions géométriques de l'âme du monde; cf. aussi Plu. *de An. Pr.* 13, 1018 C: Πάλιν δ' ἀφ' ἑτέρας ἀρχῆς, κατὰ πολλαπλασιασμὸν ὁ μὲν δις γ' τὸν ζ' ποιεῖ, ὁ δὲ τετρακτὶς ἑννέα τὸν τριακονταέξ, ὁ δ' ὀκτάκις κζ' τὸν σις'. Quoi qu'il en soit, il ne serait pas sans intérêt de noter que le nombre six, qui correspond justement à l'hypate, est attribué à la première Moira, c'est-à-dire Lachésis, dans un extrait de Lyd. *Mens.* II 11, que Delatte 1974, 200–201, associe à un discours sacré pythagoricien en prose dorienne: οὐκ ἔξω δὲ λόγου τὸν ἕξ ἄριθμὸν φαίνεται ταύτη [τῆ ψυχῆ] προσνέμων· ζωγονικός γὰρ οὗτος ἀπὸ μονάδος ἕξῃς ἀρχὴ τριάδος ἕξ αὐτοῦ συμπληρούμενος καὶ ἀρκῶν ἑαυτῷ· καὶ διὰ τοῦτο ὁ Πυθαγόρας τῆ πρώτῃ τῶν Μοιρῶν τοῦτον ἀνατέθεικεν.

Dans les pages qui suivent, je tenterai de montrer comment ces remarques s'accordent avec le contexte de la *République*. Ma conclusion sera que les Moires et leur harmonie sont une allégorie qui résume et illustre la psychologie et l'arétologie de ce dialogue portant sur la justice.

5.4 Les Moires et l'âme

5.4.1 L'harmonie des trois parties de l'âme

Au livre *IV* de la *République*, dans un passage qui conclut la dialectique de la justice en prenant les allures d'une exhortation, Platon compare l'harmonie des trois parties de l'âme, à savoir la partie rationnelle (λογιστικόν), la partie ardente ou émotionnelle (θυμοειδής) et la partie désirante (ἐπιθυμητικόν),⁴⁹ à l'harmonie de l'hypate, de la mèse et de la nète :

La vérité est que la justice était apparemment quelque chose de ce genre, à la différence près qu'elle ne concerne pas la réalisation extérieure des tâches propres de l'homme, mais l'action intérieure, celle qui existe dans un rapport réel à lui-même et à ses tâches : que l'homme juste n'autorise aucune partie de lui-même à réaliser des tâches qui lui sont étrangères, qu'il ne laisse pas les parties qui existent dans son âme se disperser dans les tâches les unes des autres, mais qu'il établisse au contraire un ordre véritable des tâches propres, qu'il se dirige lui-même et s'ordonne lui-même, qu'il devienne un ami pour lui-même, qu'il harmonise les trois parties existant en lui exactement comme on le fait des trois termes d'une harmonie musicale—le plus élevé, le plus bas et le moyen, et d'autres s'il en existe dans l'intervalle—, qu'il les lie ensemble de manière à devenir, lui qui a une constitution plurielle, un être entièrement unifié, modéré et en harmonie.⁵⁰

49 Sur les trois parties de l'âme, on consultera notamment Ferrari 2007; Delcomminette 2008.
50 Pl. R. IV. 443c–e: Τὸ δὲ γε ἀληθές, τοιοῦτόν τι ἦν, ὡς ἔοικεν, ἡ δικαιοσύνη ἀλλ' οὐ περὶ τὴν ἔξω πράξιν τῶν αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός, ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἑάσαντα τὰλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὐτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεία εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὡσπερ ὄρους τρεῖς ἀρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σῶφρονα καὶ ἡρμοσμένον. Trad. G. Leroux, retouchée. Je traduis le mot γένη par «parties». Le terme γένος désigne aussi les trois catégories d'hommes que l'on trouve dans la cité et qui sont regroupés en «classes» en raison de leurs traits caractéristiques, de sorte que son emploi ici renvoie à l'analogie entre l'âme et la cité. Sur la sémantique des termes désignant les parties de l'âme (μέρος, i.e. «partie»; εἶδος, i.e. «espèce»; γένος, i.e. «genre») cf. aussi Delcomminette 2008, 5–6. Ici, j'utilise le mot «partie». Delcomminette conclut que les trois parties de l'âme rassemblent en elles des mouvements psychiques. Sur la phrase καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, cf. *infra* chap. 6.2.1. On

Selon ce passage, l'harmonie des trois parties de l'âme est la vertu de justice (δικαιοσύνη).⁵¹ Cette vertu est comparable à l'octave, qui embrasse l'hypate, la mèse et la nète. Or, la justice est également définie comme étant la vertu qui embrasse les vertus⁵² présentes dans l'âme de la même manière que dans la cité.⁵³ C'est d'ailleurs en cette définition que réside son évidence paradoxale : ayant déterminé ce que sont, tour à tour, la sagesse (σοφία), le courage (ἀνδρεία) et la modération ou la tempérance (σωφροσύνη),⁵⁴ on a déjà circonscrit la notion de justice.⁵⁵ Les deux propositions ci-dessus, qui décrivent également la justice, la première en la comparant à l'octave qui embrasse l'hypate, la mèse et la nète, la seconde en la définissant comme la vertu qui embrasse la sagesse, le courage et la modération, suggèrent une correspondance (ou une analogie) entre les vertus et les sons fixes de l'harmonie. Dans ce qui suit, je développerai cette idée.

Des trois vertus que synthétise la justice, la sagesse revient à la partie rationnelle⁵⁶ et le courage à la partie ardente de l'âme.⁵⁷ La modération est, quant

comparera, par ailleurs, avec l'*Épinomis* 992b : ἐκ πολλῶν ἕνα γεγονότα ; cf. aussi *supra* chap. 3 n. 86.

51 Plusieurs études discutent la thématique de la justice dans la *République* ; cf. Sachs 1963 ; Vlastos 1968 ; Idem. 1969 ; Idem. 1971 ; Idem. 1977 ; Kosman 2004 ; Idem. 2007. Sur la justice comme harmonie de l'âme, cf. Moutsopoulos 1959, 61, 62, 77, 78, 90, 335, 336, 370 ; Idem 2005, 110–111 ; Pigler 2005, 285–292.

52 Pl. R. IV 433d : Ἐνάμιλλον ἄρα, ὡς ἔοικε, πρὸς ἀρετὴν πόλεως τῆ τε σοφία αὐτῆς καὶ τῆ σωφροσύνη καὶ τῆ ἀνδρεία ἢ τοῦ ἕκαστον ἐν αὐτῇ τὰ αὐτοῦ πράττειν δύναμις.

53 Si les classes qui existent dans la cité sont les mêmes que celles qui existent dans l'âme, et qu'elles y sont présentes en nombre égal, il s'ensuit nécessairement que l'individu est, lui aussi, sage, courageux, modéré et juste de la même manière que la cité et en fonction du même principe que celui régissant la cité. Cf. Pl. R. IV 441c sq.

54 Sur la sagesse, cf. 428b–429a ; sur le courage, cf. 429a–430c ; sur la modération, cf. 430d–432a.

55 Sur l'évidence de la justice, cf. *ibid.* 432b–c, notamment 432c : φανερόν γὰρ δὴ ὅτι ταῦτη πη ἔστιν. La prière (εὐξάμενος) s'adresse sans doute à Artémis et à Apollon ; cf. X. *Cyn.* VI 13. L'invocation d'Apollon, dieu de l'harmonie, ne peut pas être le fruit du hasard. Sur le rôle d'Apollon dans la *République*, cf. *infra* chap. 6.3.3. Le paradoxe réside dans le fait que, tandis qu'il est clair (φανερὸν) que la justice est présente, « le lieu semble peu accessible et ombragé [...] obscur et difficile à explorer » ; cf. IV 432c : δύσβατός γέ τις ὁ τόπος φαίνεται καὶ ἐπίσκοις ἔστι γοῦν σκοτεινὸς καὶ δυσδιερεύνητος, ἀλλὰ γὰρ ὅμως ἰτέον.

56 Pl. R. IV 441e : τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῶ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἀπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν ; 442c : Σοφὸν δὲ γε ἐκείνῳ τῷ συμκρῶ μέρει, τῷ ὃ ἤρχεν τ' ἐν αὐτῷ καὶ ταῦτα παρήγγελλεν, ἔχον αὐτὸ κάκεινο ἐπιστήμην ἐν αὐτῷ τῆν τοῦ συμφέροντος ἐκάστῳ τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ σφῶν αὐτῶν τριῶν ὄντων.

à elle, définie comme «la maîtrise (ἐγκράτεια) de certains plaisirs et désirs».⁵⁸ Les plaisirs et les désirs peuvent être de deux sortes. D'une part, les plaisirs et les désirs qui appartiennent aux femmes, aux enfants et aux domestiques aussi bien qu'à ceux des hommes libres qui sont les plus nombreux et les moins éduqués et sages, c'est-à-dire à ceux qui peuplent la troisième classe.⁵⁹ Et, d'autre part, les plaisirs et les désirs qui sont «simples, mesurés et dirigés par un raisonnement soutenu par l'intellect et l'opinion droite», et qui appartiennent au petit nombre, qui est doué d'un naturel excellent, et qui a reçu la meilleure éducation, c'est-à-dire aux dirigeants de la cité.⁶⁰ Les plaisirs et les désirs de la première sorte sont dominés par ceux de la seconde.⁶¹ La tempérance, définie comme la maîtrise de certains plaisirs et désirs, est ainsi la maîtrise des plaisirs et des désirs de la classe inférieure de la cité, et, par analogie (puisque «les classes qui existent dans la cité sont bien les mêmes que celles qui existent dans l'âme de chacun pris individuellement»⁶²), de la partie désirante de l'âme (ἐπιθυμητικόν), qui, dépourvue de raison, «accompagne certaines satisfactions et plaisirs» tels les plaisirs liées à la génération, la faim, le soif⁶³ et le désir d'argent.⁶⁴ La tempé-

57 *Ibid.* 442b–c: τὸ δὲ προπολεμοῦν, ἐπόμενον [δὲ] τῷ ἄρχοντι καὶ τῇ ἀνδρείᾳ ἐπιτελοῦν τὰ βουλευθέντα [...] Καὶ ἀνδρεῖον δὴ οἶμαι τούτῳ τῷ μέρει καλοῦμεν ἓνα ἕκαστον, ὅταν αὐτοῦ τὸ θυμοειδὲς διασφῶζῃ διὰ τε λυπῶν καὶ ἡδονῶν τὸ ὑπὸ τῶν λόγων παραγγελθὲν δεινόν τε καὶ μὴ.

58 *Ibid.* 430e. On notera en passant que les expressions κρείττω αὐτοῦ et ἦττω αὐτοῦ (cf. 430e–431b) évoquent une prescription de Pythagore chez Diodore de Sicile; cf. D.S. X 9, 4: Ὅτι Πυθαγόραν φασὶν ὑπὸ τινος ἐρωτηθέντα πότε χρηστέον ἀφροδισίοις εἰπεῖν, Ὅταν αὐτοῦ θέλῃς ἦττων γενέσθαι. Cf. aussi Arist. *Fr.* 1 Ross = *Fr.* 191 Rose = Ael. VH IV 17: Ἐδίδασκε Πυθαγόρας τοὺς ἀνθρώπους ὅτι κρεῖττόνων γεγένηται σπερμάτων ἢ κατὰ τὴν φύσιν τὴν θνητὴν; Lamb. *VP* 149: ὑμνεῖν τοὺς κρείττονας. Sur les κρείττονας, cf. Detienne 1963, 50–51.

59 *Pl. R.* IV 431b–c: Καὶ μὴν καὶ τὰς γε πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἐπιθυμίας καὶ ἡδονὰς τε καὶ λύπας ἐν παισὶ μάλιστα ἄν τις εὔροι καὶ γυναιξὶ καὶ οἰκέταις καὶ τῶν ἐλευθέρων λεγομένων ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις.

60 *Ibid.* 431c: Τὰς δὲ γε ἀπλᾶς τε καὶ μετρίας, αἱ δὲ μετὰ νοῦ τε καὶ δόξης ὀρθῆς λογισμῶ ἄγονται, ἐν ὀλίγοις τε ἐπιτεύξῃ καὶ τοῖς βέλτιστα μὲν φύσιν, βέλτιστα δὲ παιδευθεῖσιν. Sur les plaisirs et les désirs, cf. aussi IX 580 d sq.

61 *Ibid.* 431c–d: [...] κρατουμένας αὐτόθι τὰς ἐπιθυμίας τὰς ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις ὑπὸ τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῆς φρονήσεως τῆς ἐν τοῖς ἐλάττοσι τε καὶ ἐπιεικεστέρους.

62 *Ibid.* 441c: ἡμῖν ἐπιεικῶς ὠμολόγηται τὰ αὐτὰ μὲν ἐν πόλει, τὰ αὐτὰ δ' ἐν ἐνὸς ἐκάστου τῆ ψυχῆς γένῃ ἐνεῖναι καὶ ἴσα τὸν ἀριθμόν. L'analogie entre la cité et l'âme est introduite dans le livre II 368b–369b. Cf. aussi IV 435a–d. Sur les trois classes et les trois parties de l'âme, cf. 441a–c. Sur la justice dans l'individu, cf. 441c sq. Sur les régimes politiques et les individus correspondants, cf. VIII 544a sq.

63 *Ibid.* IV 439d: τὸ δὲ ᾧ ἐρᾷ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόχηται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἐταῖρον.

64 *Ibid.* IX 580e–581a: καὶ φιλοχρήματον δὴ, ὅτι διὰ χρημάτων μάλιστα ἀποτελοῦνται αἱ τοιαῦτα ἐπιθυμῖαι. Cf. aussi IV 442a.

rance concerne donc tant la partie désirante, qui, dans le cas de l'homme juste, se soumet, que la partie ardente et la partie rationnelle, qui la dominent.⁶⁵ En même temps, la partie ardente elle-même se soumet à la partie rationnelle,⁶⁶ qui, elle, contrôle les deux parties qui lui sont inférieures.⁶⁷ De ce point de vue, la modération concerne les trois parties, puisque, dans l'âme comme dans la cité, l'ensemble doit participer de la vertu grâce à laquelle «ce qui est naturellement le meilleur est le maître de ce qui est le pire».⁶⁸ Mais, tandis que les deux parties supérieures ont leurs vertus propres, c'est-à-dire respectivement la sagesse et le courage, et participent, de surcroît, de la modération, la troisième partie participe uniquement de cette dernière, ce qui lui permet de se soumettre à la partie rationnelle et à la partie ardente et, en accomplissant cette tâche qui lui est propre, de constituer un ensemble unifié avec celles-ci. Sous cet éclairage, si l'on attribuait à chacune des trois parties de l'âme une vertu, la tempérance devrait être attribuée à la partie désirante, dont elle est la seule vertu.⁶⁹ L'unique vertu de la partie désirante est, en effet, la capacité de se soumettre.

Or, plus que la sagesse et le courage, la modération «est appropriée (προσέοικεν) à un certain accord (συμφωνία), une harmonie (ἁρμονία)»,⁷⁰ et, plus précisément, à l'harmonie dans le sens de διὰ πασῶν.⁷¹ En tant que vertu par-

65 *Ibid.* IV 442a–b: Καὶ τοῦτω δὴ οὕτω τραφέντε καὶ ὡς ἀληθῶς τὰ αὐτῶν μαθόντε καὶ παιδευθέντε προστήσεσθον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ—ὃ δὴ πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἐκάστῳ ἐστὶ καὶ χρημάτων φύσει ἀπλησιότατον—ὃ τηρήσετον μὴ τῷ πῖμπλασθαι τῶν περὶ τὸ σῶμα καλουμένων ἡδονῶν πολὺ καὶ ἰσχυρὸν γενόμενον οὐκ αὖ τὰ αὐτοῦ πράττη, ἀλλὰ καταδουλώσασθαι καὶ ἄρχειν ἐπιχειρήσει ὧν οὐ προσήκον αὐτῷ γένει, καὶ σύμπαντα τὸν βίον πάντων ἀνατρέψει.

66 *Ibid.* 442b: ἐπόμενον δὲ τῷ ἄρχοντι; 442c: τὸ ὑπὸ τῶν λόγων παραγγελθέν. Cf. aussi *supra* n. 57.

67 Cf. *supra* n. 56.

68 Pl. R. IV 431a: τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χείρονος ἐγκρατές; 431b: οὗ τὸ ἄμεινον τοῦ χείρονος ἄρχει σῶφρον κλητέον καὶ κρεῖττον αὐτοῦ; 431d–e. Sur l'âme, cf. 442c–d: Τί δέ; σῶφρονα οὐ τῆ φίλια καὶ συμφωνία τῆ αὐτῶν τούτων, ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τῷ ἀρχομένῳ τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ; Σωφροσύνη γοῦν, ἢ δ' ὅς, οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἢ τοῦτο, πόλεώς τε καὶ ἰδιώτου.

69 *Contra* Demos 1957, qui soutient l'idée que Platon n'attribue pas de vertu à la partie désirante, ce qui va à l'encontre de 432a: δι' ὅλης ἀτεχνῶς τέταται.

70 Pl. R. IV 430e: Σκεπτέον, εἶπον· καὶ ὡς γε ἐντεῦθεν ἰδεῖν, συμφωνία τινὶ καὶ ἁρμονία προσέοικεν μᾶλλον ἢ τὰ πρότερον.

71 *Ibid.* 431e–432a: Ὅτι οὐχ ὥσπερ ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ σοφία ἐν μέρει τινὶ ἐκατέρα ἐνοῦσα ἢ μὲν σοφὴν, ἢ δὲ ἀνδρείαν τὴν πόλιν παρείχετο, οὐχ οὕτω ποιεῖ αὕτη, ἀλλὰ δι' ὅλης ἀτεχνῶς τέταται διὰ πασῶν παρεχομένη συνάδοντας τοὺς τε ἀσθενεστάτους ταυτὸν καὶ τοὺς ἰσχυροτάτους καὶ τοὺς μέσους, εἰ μὲν βούλει, φρονήσει, εἰ δὲ βούλει, ἰσχύι, εἰ δέ, καὶ πλήθει ἢ χρήμασιν ἢ ἄλλῳ ὁτιοῦν τῶν τοιοῦτων· ὥστε ὀρθότατ' ἂν φαίμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν συμφωνίαν ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἐκάστῳ.

tielle, la modération ne peut pas correspondre à l'harmonie dans le sens de $\delta\acute{\iota}\alpha\ \pi\alpha\sigma\acute{\omega}\nu$, puisque la $\delta\acute{\iota}\alpha\ \pi\alpha\sigma\acute{\omega}\nu$ correspond à la justice en tant que vertu synthétique des vertus. Si la justice correspond à l'harmonie et, en même temps, englobe la modération, de même que les autres deux vertus, il s'en suit que la modération, de même que la sagesse et le courage, doit correspondre à un des sons fixes de l'harmonie plutôt qu'à l'harmonie elle-même. Or, parmi les termes musicaux qui constituent l'harmonie dans le sens de $\delta\acute{\iota}\alpha\ \pi\alpha\sigma\acute{\omega}\nu$ (2: 1), le terme ($\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma$) dont on pourrait dire qu'il le plus approprié à cette dernière, est la nète (2). Dans cet ordre d'idées, si la justice est comparable à l'octave et la modération comparable à la nète,⁷² il est légitime d'en déduire que les deux autres vertus qui, avec la modération, constituent la justice, c'est-à-dire le courage (partie ardente) et la sagesse (partie rationnelle), correspondent respectivement à la mèse, la note intermédiaire, et à l'hypate, la note la plus basse émise par la corde la plus haute.

<i>Âme</i>	<i>Justice</i>	<i>Octave</i>
Partie rationnelle	Sagesse	Hypate
Partie ardente	Courage	Mèse
Partie désirante	Modération	Nète

Les vertus des trois parties de l'âme sont donc comparables aux notes musicales dont l'ensemble constitue l'octave. La justice, en tant que vertu synthétique, correspond, quant à elle, à l'octave elle-même. Autrement dit, les trois vertus, à savoir la sagesse, le courage et la tempérance, sont englobées par la justice, de même que les trois notes, l'hypate, la mèse et la nète, sont embrassées par la $\delta\acute{\iota}\alpha\ \pi\alpha\sigma\acute{\omega}\nu$. Et de même que, d'une certaine manière, la $\delta\acute{\iota}\alpha\ \pi\alpha\sigma\acute{\omega}\nu$ (2: 1) et la nète (2) se ressemblent, la justice et la modération s'apparentent en ce qu'elles concernent également la cité et l'âme dans leur ensemble, la première en tant que vertu synthétique, la seconde en tant que vertu présente dans toutes les parties, quoique attribuée notamment à la partie inférieure, dont elle est la seule vertu.

⁷² Cette interprétation apporte une solution au problème remarqué par Adam 2009, I 235: si l'on accepte que la modération ou la concorde ($\acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\nu\omicron\iota\alpha$) correspond à la $\delta\acute{\iota}\alpha\ \pi\alpha\sigma\acute{\omega}\nu$, il serait raisonnable de supposer une correspondance entre, d'une part, ceux qui sont les plus forts ($\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\iota}\chi\upsilon\rho\omicron\tau\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\varsigma$), ceux qui se tiennent au milieu ($\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\sigma\omicron\upsilon\varsigma$) et ceux qui sont les plus faibles ($\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\nu\epsilon\sigma\acute{\tau}\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\varsigma$), et, d'autre part, l'hypate, la mèse et la nète, qui constituent l'harmonie. On buterait alors sur le fait que l'hypate, la mèse et la nète ne peuvent pas être décrites comme émettant le même son ($\tau\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$), ce qui est le cas avec les plus forts, ceux qui se tiennent au milieu, et les plus faibles. Ce problème se lève si l'on suppose que, à propos de la modération, Platon a en tête une seule note plutôt que l'harmonie dans le sens de $\delta\acute{\iota}\alpha\ \pi\alpha\sigma\acute{\omega}\nu$.

On peut ainsi comprendre la justice comme l'harmonie des vertus propres à chacune des trois parties de l'âme, et, par ce biais, comme l'harmonie des trois parties de l'âme. Autrement dit, la justice est l'harmonie de l'âme en ce qu'elle est l'harmonie des trois parties de celle-ci, c'est-à-dire l'harmonie de leurs vertus. En effet, si la vertu d'une partie est comprise comme la qualité précise que cette partie possède en propre et grâce à laquelle elle accomplit de la meilleure manière possible sa tâche,⁷³ il est compréhensible que l'harmonie des parties soit essentiellement l'harmonie de ce qui, en chacune d'entre elles, permet que chaque tâche partielle soit bien accomplie. Si ces qualités n'étaient pas présentes ou si, bien que présentes, elles n'étaient pas en harmonie entre elles, les parties dont elles sont les qualités ne pourraient pas être harmonisées. Aussi, en harmonisant les trois parties de son âme comme on le fait des trois termes de l'harmonie dans le sens de διὰ πασῶν, l'homme juste harmonise, en fait, les vertus qui sont présentes dans chacune de ces trois parties, et qui sont comparables (et, en ce sens, correspondent) aux trois termes d'une harmonie musicale, à savoir l'hypate, la mèse et la nète.

Or, l'harmonie de l'hypate, de la mèse et de la nète est celle qu'émettent les trois Moires : Lachésis émet l'hypate, Clotho la mèse et Atropos la nète. L'harmonie des Moires se révèle ainsi comme étant une image de l'harmonie des trois parties de l'âme, chacune prise comme émettant une note musicale qui correspond à sa vertu propre : la partie rationnelle (Lachésis) émet l'hypate (sagesse) ; la partie ardente (Clotho) la mèse (courage) ; et la partie désirante (Atropos) la nète (modération). L'ensemble de ces trois notes constitue l'octave, qui correspond à la justice, la vertu synthétique des vertus, leur puissance (δύναμις), c'est-à-dire leur cause, et leur salut (σωτηρία), c'est-à-dire la condition de leur préservation.⁷⁴ Les Moires se révèlent ainsi comme représentant l'âme tripartite juste et vertueuse, bien harmonisée et unifiée. Cette image de vertu et de justice s'applique à l'homme parfaitement juste, qui constitue le modèle idéal et normatif auquel l'homme concret doit s'assimiler.⁷⁵

73 Pl. R. I 353a sq. Cf. aussi Kosman 2007, 119 sq.

74 Pl. R. IV 433b-c : Δοκεῖ μοι, ἦν δ' ἐγώ, τὸ ὑπόλοιπον ἐν τῇ πόλει ὧν ἐσκέμμεθα, σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ φρονήσεως, τοῦτο εἶναι, ὃ πᾶσιν ἐκείνοις τὴν δύναμιν παρέσχευεν ὥστε ἐγγενέσθαι, καὶ ἐγγενομένοις γε σωτηρίαν παρέχειν, ἕωσπερ ἂν ἐνῆ.

75 *Ibid.* V 472c-d : Παραδείγματος ἄρα ἕνεκα, ἦν δ' ἐγώ, ἐζητοῦμεν αὐτό τε δικαιοσύνην οἷόν ἐστι, καὶ ἄνδρα τὸν τελέως δίκαιον εἰ γένοιτο, καὶ οἷος ἂν εἶη γενόμενος, καὶ ἀδικίαν αὐτῷ καὶ τὸν ἀδικώτατον, ἵνα εἰς ἐκείνους ἀποβλέποντες, οἷοι ἂν ἡμῖν φαίνωνται εὐδαιμονίας τε περί καὶ τοῦ ἐναντίου, ἀναγκάζομεθα καὶ περὶ ἡμῶν αὐτῶν ὁμολογεῖν, ὅς ἂν ἐκείνοις ὅτι ὁμοιώτατος ἦ, τὴν ἐκείνης μοῖραν ὁμοιοτάτην ἕξειν, ἀλλ'οὐ τούτου ἕνεκα, ἵν' ἀποδείξωμεν ὡς δυνατὰ ταῦτα γίγνεσθαι.

À propos du rapport entre les sons émis par les Moires et les vertus, il est, me semble-t-il, significatif que, dans les *Lois*, le passage traitant des vertus est introduit par une brève allusion aux Moires et à leur activité filandière. La référence au filage des Moires évoque d'emblée la *République*. Les *Lois* répètent l'ordre des Moires connu du mythe d'Er et associent à celles-ci les qualités qui, dans le livre IV de la *République*, sont attribuées à la justice, à savoir la puissance (δύναμις) et le salut (σωτηρία).⁷⁶ En effet, Platon lui-même déclare que son propos relève de beaux « hymnes » (καλῶς ὕμνηται) du passé (τῶν ἔμπροσθεν). À mon avis, il sous-entend probablement par là la *République*, et, plus particulièrement les Moires et leur chant, qui s'accorde avec celui des Sirènes (ὕμνεϊν πρὸς τὴν τῶν Σειρήνων ἁρμονίαν). Ainsi, les *Lois* semblent suggérer un lien entre les Moires et la vertu, en appuyant l'interprétation proposée ci-dessus.

Cette interprétation jette de la lumière sur la fonction des Moires dans le passage du mythe d'Er relatif aux destinées des âmes. D'abord, Lachésis, assigne à l'âme un démon—celui que l'âme elle-même choisit.⁷⁷ Or, nous avons supposé que Lachésis correspond à la partie rationnelle. Si cette hypothèse est correcte, comment peut-on comprendre le fait que la partie rationnelle assigne un démon à l'âme? À mon avis, la réponse se trouve dans le *Timée*, où la partie de l'âme qui domine en nous, c'est-à-dire la partie rationnelle est, précisément, un démon.⁷⁸ Autrement dit, le fait que Lachésis assigne à l'âme un démon traduit l'idée que la partie rationnelle, que Lachésis représente, est un démon. En conséquence, celui en qui domine la partie rationnelle, c'est-à-dire le philosophe-roi, est lui-

76 Pl. *Lg.* XII 960c–d: πολλὰ τῶν ἔμπροσθεν καλῶς ὕμνηται, σχεδὸν δὲ οὐχ ἥκιστα τὰ τῶν Μοιρῶν προσρήματα. Ποῖα δὲ; Τὸ Λάχεσιν μὲν τὴν πρώτην εἶναι, Κλωθῶ δὲ τὴν δευτέραν, τὴν Ἄτροπον δὲ τρίτην σῶτειραν τῶν λεχθέντων, ἀπηκασμένα τῇ τῶν κλωσθέντων τῷ πυρὶ τὴν ἀμετάστροφον ἀπεργαζομένων δύναμιν· ἃ δὲ καὶ πόλει καὶ πολιτείᾳ δεῖ μὴ μόνον ὑγίειαν καὶ σωτηρίαν τοῖς σώμασι παρασκευάζειν, ἀλλὰ καὶ εὐνομίαν ἐν ταῖς ψυχαῖς, μᾶλλον δὲ σωτηρίαν τῶν νόμων. Cf. aussi *supra* n. 10. À propos de la qualification d'Atropos de σῶτειρα τῶν λεχθέντων, deux remarques sont possibles: premièrement, je pense que l'association de cette Moira avec la σωτηρία pourrait s'expliquer par le fait que la note musicale qu'elle émet correspond à la modération, qui, des trois vertus partielles, est celle qui est la plus proche de la justice, en ce sens que, de même que cette dernière, elle concerne l'ensemble de la cité, quoique de manière différente. En second lieu, je considère que la qualification σῶτειρα τῶν λεχθέντων («qui sauvegarde les sorts») doit se mettre en rapport avec la *R. X.* 620e, où Atropos «rend irréversible (ἀμετάστροφα) ce qui vient d'être filé»; cf. *infra* n. 81.

77 Pl. *R. X.* 620d–e: Ἐπειδὴ δ' οὖν πάσας τὰς ψυχὰς τοὺς βίους ἡρῆσθαι, ὥσπερ ἔλαχον ἐν τάξει προσίεναι πρὸς τὴν Λάχεσιν· ἐκείνην δ' ἐκάστω ὃν εἴλετο δαίμονα, τοῦτον φύλακα συμπέμπειν τοῦ βίου καὶ ἀποπληρωτὴν τῶν αἰρεθέντων.

78 Pl. *Ti.* 90a: τὸ δὲ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδους διανοεῖσθαι δεῖ τῆδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστω δέδωκεν.

même un démon (δαίμων), ou, du moins, εὐδαίμων.⁷⁹ Sous la direction du démon, Clotho scelle, quant à elle, le destin.⁸⁰ En troisième lieu, Atropos rend irréversible (ἀμετάστροφα) ce qui vient d'être filé.⁸¹ Cela traduit le fait que la partie ardente et la partie désirante s'accordent pour se soumettre aux commandements de la partie rationnelle, la première en validant immédiatement le sort de Lachésis, c'est-à-dire en obéissant directement à la partie rationnelle, la seconde en suivant la partie ardente pour rendre ainsi, grâce à sa tempérance, inaliénable la souveraineté de la partie rationnelle.

Par ailleurs, on peut maintenant comprendre la raison pour laquelle, dans le mythe d'Er, les filles d'Ananké chantent le passé, le présent et l'avenir, à l'instar des Muses hésiodiques : dans un célèbre passage du livre IX, Platon associe la connaissance du passé, du présent et de l'avenir avec la modération (σωφρόνως) et la sagesse (τὸ φρονεῖν).⁸² Or ces qualités-ci reviennent à l'âme vertueuse. Si le chœur des Moires représente cette âme, il est compréhensible que son chant relève de la connaissance du passé, du présent et de l'avenir.

Ainsi, si elles empruntent les traits extérieurs de leur chant aux Muses d'Hésiode, les Moires platoniciennes ne gardent des Moires hésiodiques que leur nom. Chez Platon, les trois Moires, qui attribuent à chacun la part qui lui revient, représentent l'âme tripartite juste et unifiée, qui relève du modèle normatif de justice et, par là même, constitue la mesure du degré dans lequel l'âme de chaque être humain participe de la vertu. Voici la réponse de Platon à la doctrine du destin élaborée par les poètes : pour chacun, son sort heureux ou malheureux est respectivement la vertu ou le vice de son âme. Tel un autre Héraclès, chacun de nous est appelé à choisir entre le chemin du vice et celui de la vertu. Ce choix nous revient entièrement, mais alors des rétributions analogues suivent néces-

79 Pl. R. VII 540b–c : μνημεῖα δ' αὐτοῖς καὶ θυσίας τὴν πόλιν δημοσίᾳ ποιεῖν, ἐὰν καὶ ἡ Πυθία συναναίρη, ὡς δαίμοσιν, εἰ δὲ μή, ὡς εὐδαίμοσί τε καὶ θείοις. Cf. Ti. 90c : ἅτε δὲ αἰεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὐ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύννοικον ἑαυτῷ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι.

80 *Ibid.* X. 620e : ὃν πρῶτον μὲν ἄγειν αὐτὴν πρὸς τὴν Κλωθῶ ὑπὸ τὴν ἐκείνης χεῖρά τε καὶ ἐπιστροφὴν τῆς τοῦ ἀτράκτου δίνης, κυροῦντα ἦν λαχῶν εἴλετο μοῖραν.

81 *Ibid.* : ταύτης δ' ἐφαψάμενον αὐθις ἐπὶ τὴν τῆς Ἀτρόπου ἄγειν νῆσιν, ἀμετάστροφα τὰ ἐπικλωσθέντα ποιοῦντα.

82 *Ibid.* IX 571e–572a. À mon avis, le passé est attribué à Lachésis conformément aux précisions du *Timée*, selon lesquelles la partie rationnelle interprète ultérieurement (ἀναμνησθέντα) les impressions recueillies par la partie désirante, qui pratique la divination sans que la partie rationnelle intervienne; cf. Pl. Ti. 71 e sq; *supra* n. 26. Ainsi, Atropos, qui représente la partie désirante, chante le futur. Autrement dit, la partie désirante vise le futur. La partie rationnelle, représentée par Lachésis, se tourne, quant à elle, vers ce que la partie désirante a déjà « vu », et qui appartient ainsi au passé, pour l'interpréter. Le présent revient nécessairement à Clotho.

sairement (ἀνάγκη), en conformité avec la structure mathématiquement ordonnée de l'univers auquel préside Anankè. On peut alors mieux comprendre les mots du proclamateur (προφήτης) :

De la vertu, personne n'est le maître, chacun selon qu'il l'honorera ou la méprisera, en recevra une part plus ou moins grande. La responsabilité appartient à celui qui choisit. Le dieu, quant à lui, n'est pas responsable.⁸³ [...] Même pour celui qui arrive en dernier, il existe une vie aimable plutôt qu'une vie mauvaise, pour peu qu'il en fasse le choix de manière réfléchie et qu'il la vive en y mettant tous ses efforts.⁸⁴

En effet, ainsi que Socrate l'explique, si l'on oriente le regard vers la nature de l'âme (πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς φύσιν), il est possible de discerner, toujours et en tout lieu, la vie la meilleure au sein de celles qui sont disponibles, c'est-à-dire la vie qui rend l'âme plus juste, et ainsi plus heureuse.⁸⁵

5.4.2 L'âme dans sa nature la plus authentique

Venant à la question de la nature de l'âme, dans la partie du livre *X* qui sert d'introduction au mythe d'Er, Socrate recourt à l'image de Glaucos⁸⁶ pour décrire l'état de l'âme dans le monde d'ici-bas. Ainsi que Robinson⁸⁷ l'observe, la phrase importante en 611 b, à savoir la phrase « à moins qu'il ne se serve de la synthèse la plus parfaite », ⁸⁸ marque la différence par rapport à la thèse du *Phédon*⁸⁹ et

83 Pl. *R.* *X* 617 e : ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἦν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἔξει. αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀνάτιος. Trad. G. Leroux.

84 *Ibid.* 619 b : Καὶ τελευταίω ἐπιόντι, ξὺν νῶ ἐλομένω, συντόνως ζῶντι κεῖται βίος ἀγαπητός, οὐ κακός. Trad. G. Leroux, légèrement modifiée.

85 *Ibid.* 618 b–619 a.

86 *Ibid.* 611 c–612 a. Glaucos fut un pêcheur de Béotie, parfois présenté comme fils de Poséidon. Après avoir consommé une herbe magique, il devint un dieu marin, revêtu de qualités divinatoires et protecteur des pêcheurs ; cf. Paus. IX 22, 7. Eschyle s'en serait inspiré dans une de ses tragédies perdues. Virgile fait de Glaucos le père de la Sibylle de Cumès ; cf. Verg. *Giorg.* I, 427. On ne manquera pas d'observer le rapprochement, sans doute délibéré, entre Glaucos et Glaucon. Je remercie Baudouin Decharneux d'avoir attiré mon attention sur la tension entre la métaphore de Glaucos et l'exégèse pythagoricienne d'une autre divinité marine, Protée, le « Vieillard de la mer », chargé de la garde des phoques de Poséidon ; cf. Delatte 1974, 125.

87 Robinson 1967, 149.

88 *R.* *X* 611 b : Οὐ ῥάδιον, ἦν δ' ἐγώ, αἰδιον εἶναι σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν καὶ μὴ τῇ καλλίστη κεκρημένον συνθέσει, ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχῆ.

89 Pl. *Phd.* 78 b–81 a, notamment 78 c : Ἄρ' οὖν τῶ μὲν συνθεέντι τε καὶ συνθέτω ὄντι φύσει προσήκει τοῦτο πάσχειν, διαρεθῆναι ταύτη ἥπερ συνετέθη· εἰ δέ τι τυγχάνει ὄν ἀσύνθετον, τοῦτω μόνω προσήκει μὴ πάσχειν ταῦτα, εἴπερ τω ἄλλω ; Dans le *Phédon*, la simplicité est

montre qu'en l'occurrence Platon a en tête l'âme tripartite. C'est, en effet, celle-ci qui, dans le monde d'ici-bas, se trouve dans un état comparable à celui du dieu marin Glaucos, à cause de son union avec le corps,⁹⁰ et qui, une fois purifiée, révèle sa nature la plus authentique (ἀληθεστάτη φύσις), c'est-à-dire sa nature originelle (ἀρχαία φύσις),⁹¹ et la composition parfaite dont elle se sert.⁹² À mon avis, cette composition parfaite (καλλίστη σύνθεσις), dont se sert l'âme, désigne l'harmonie⁹³ de ses trois parties, c'est-à-dire la justice. Définie comme étant la vertu synthétique des vertus partielles et analogue à la διὰ πασῶν, qui embrasse l'hypate, la mèse et la nète, cette vertu globale exerce une fonction unificatrice sur l'âme (ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν).⁹⁴ Ainsi, à la lumière de ce qui a été exposé ci-dessus, l'âme dans sa nature la plus authentique, c'est-à-dire l'âme tripartite, harmonisée et unifiée, se révèle comme étant celle représentée par les Moires.

associée à l'incorruptibilité et à l'immortalité de l'âme et opposée à la multiplicité. Dans la *République*, Platon conclut qu'un être composé peut être « un », et ainsi éternel, à condition qu'il se serve de la synthèse la plus parfaite. Selon Guthrie 1957, 7, même dans le *Phédon*, l'association entre le caractère composé et la mortalité n'est pas certaine, mais seulement probable.

90 Le corps tend à détourner l'attention de l'âme vers des désirs moins élevés, qui ne correspondent pas à sa vraie nature. Cf. aussi Robinson 1967, 148.

91 Pl. *R.* X 611a–b: Ἄλλ', ἦν δ' ἐγώ, μήτε τοῦτο οἴωμεθα—ὁ γὰρ λόγος οὐκ ἔάσει—μήτε γε αὖ τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει τοιοῦτον εἶναι ψυχῆν, ὥστε πολλῆς ποικιλίας καὶ ἀνομοιοτήτος τε καὶ διαφορᾶς γέμειν αὐτὸ πρὸς αὐτό. Cf. aussi 611d: τὴν ἀρχαίαν φύσιν. L'expression est retrouvée dans le *Timée* 90d; cf. *infra* chap. 6 n. 34.

92 Cf. aussi Robinson 1967, 149.

93 Sur σύνθεσις signifiant l'harmonie, cf. Pl. *Phd.* 92a; 92e. On consultera Moutsopoulos 1959, 345.

94 Pl. *R.* IV 443e; cf. *supra* n. 50. Par contre, l'homme injuste est double (διπλοῦς τι), c'est-à-dire en désaccord avec lui-même, car son âme est bouleversée par des troubles internes incessants: cf. *R.* VIII 554 d–e (à propos de l'homme « oligarchique » et avide de richesse). L'idée selon laquelle, étant donné que seule l'âme bien harmonisée est « une », la tripartition de l'âme telle qu'elle est exposée dans le livre IV n'appartient pas à l'essence de l'âme, « mais correspond plutôt à un certain état de l'âme humaine, à savoir l'injustice » me semble quelque peu schématique. Sur cette approche mise en rapport avec les doutes de Socrate en 611a–612a, cf. Delcomminette 2008, 19. L'interprétation qui voit en 611a–612a des doutes concernant la tripartition de l'âme ne s'impose pas nécessairement; cf. aussi Robinson 1967. À mon avis, la tripartition et l'unité de l'âme ne sont pas incompatibles. L'âme peut être à la fois « une » et tripartite. L'unité de l'âme devient prépondérante et se révèle lorsque l'âme est juste, ses trois parties étant ainsi exemptes de discordes et bien harmonisées. Par contre, dans le cas de l'injustice, l'unité de l'âme se dérobe: l'âme souffre dès lors de désaccords internes, ses trois parties agissant de manière dissociée et même contradictoire. Ainsi, la tripartition de l'âme correspond à la fois à la justice et à l'injustice, tandis que l'unité correspond uniquement à la justice. Mais le fait que l'unité correspond exclusivement à la justice ne doit pas nous amener à supposer que la tripartition correspond seulement à l'injustice et n'appartient pas à l'essence de l'âme, ainsi que Delcomminette le propose.

D'après Socrate, dans cet état pur, qui évoque l'homme parfaitement juste, servant, dans le livre *V*, de modèle de justice,⁹⁵ l'âme «est apparentée avec ce qui est divin, immortel et éternel».⁹⁶ La parenté de l'âme avec le divin concerne, en premier lieu, la contemplation des Idées, qui fait de l'âme un être par nature associé au divin.⁹⁷ En effet, dans le *Phèdre*, les dieux contemplent les Idées.⁹⁸ Dans le *Phédon*, l'âme est décrite comme offrant le plus de ressemblance avec «ce qui est divin, immortel, objet pour l'intelligence, qui possède une forme unique, qui est indissoluble et toujours semblablement même que soi-même».⁹⁹ C'est ainsi que l'âme purifiée par la philosophie rejoint les dieux.¹⁰⁰ Dans la *République*, l'âme est divine, et le principe auquel appartient la vertu de sagesse (φρόνησις), c'est-à-dire la partie rationnelle, est ce qu'il y a de plus divin en elle (παντὸς μᾶλλον θειότερου τινός), et qui ne perd jamais sa puissance.¹⁰¹ Dans le *Timée*, l'âme est identifiée avec ce qu'il y a de divin en nous.¹⁰² L'idée de divinité de l'âme revient dans les *Lois* : l'âme est une divinité adjointe à l'Intellect divin et, à propos de l'âme parfaitement vertueuse qui meut des corps célestes, l'Étranger d'Athènes affirme que «tout homme doit la regarder comme une divinité».¹⁰³ Je reviendrai à ce dernier point dans le chapitre suivant. On peut, pour le moment, conclure que la parenté de l'âme avec le divin est une idée récurrente dans l'œuvre platonicienne.

Sous cet éclairage, il n'est pas étonnant que les Moires, image de l'âme juste, tripartite mais unifiée, soient des divinités descendantes de la grande figure divine du mythe d'Er, Anankè. Dans le chapitre précédent, j'ai proposé de voir en Anankè un symbole d'unité et de vertu relevant de l'Un-Bien et entretenant des liens avec l'âme du monde. Dans le prolongement de cette réflexion, il me semble qu'on pourrait maintenant comprendre Anankè comme traduisant l'unité

95 Pl. *R.* V 472c–d; cf. *supra* n. 75.

96 *Ibid.* X 611e: ὡς συγγενῆς οὖσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ αἰεὶ ὄντι. Sur le rapport entre la vertu et la divinisation, cf. Russell 2004.

97 On consultera McPherran 2006, 93 et 100; Idem 2009, 250. McPherran observe qu'il serait malaisé de considérer les Idées comme des dieux, puisque Platon attribue aux dieux des états mentaux et un rôle actif; cf., par exemple, *R.* VIII 560b; X 612e–613a.

98 Pl. *Phdr.* 246e–247b.

99 Pl. *Phd.* 80b: τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεὶ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ αἰεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιώτατον εἶναι ψυχῆ.

100 *Ibid.* 81a; cf. *supra* n. 23.

101 Pl. *R.* VII 518e: ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειότερου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὖσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν.

102 Pl. *Tim.* 90c: τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον.

103 Pl. *Lg.* X 897b: νοῦν μὲν προσλαβοῦσα αἰεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς, ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα; 899a: θεὸν ἡγεῖσθαι χρεῶν πάντα ἄνδρα.

et la vertu de l'âme tripartite dans sa nature la plus authentique et la plus pure. La mère des trois Moires pourrait ainsi être considérée comme une image de l'âme tripartite juste contemplée dans son unité; une image de cette même âme dont la tripartition est représentée par la triade des Moires et la vertu par l'harmonie qu'émettent celles-ci.

5.5 Conclusion

Dans ce chapitre, j'ai proposé une nouvelle interprétation des Moires dans le mythe d'Er: les Moires sont une image de l'âme vertueuse et leur harmonie est une image de la vertu. Si l'on suit cette lecture, on comprend mieux pourquoi la représentation des Moires évoque les disciplines de la propédeutique à la dialectique: selon Platon, qui, à plusieurs reprises dans la *République*, critique la manière dont est pratiquée à son époque la philosophie,¹⁰⁴ seules les natures rares et exceptionnelles, qui ont la plus grande parenté avec la vertu,¹⁰⁵ sont aptes à recevoir la propédeutique, considérée tel un prélude à la dialectique,¹⁰⁶ et, ensuite, à être instruites par cette dernière, c'est-à-dire par la partie la plus difficile de la philosophie,¹⁰⁷ «le sommet» et «l'achèvement» des enseignements,¹⁰⁸ afin de parvenir ainsi, grâce à cette éducation, à conquérir l'ensemble de la vertu.¹⁰⁹ En tant qu'image de l'âme tripartite juste, les Moires peuvent être considérées comme représentant le modèle dont se rapproche l'âme de ceux qui s'occuperont de la philosophie, à commencer par sa propédeutique. Par la vertu que représente leur harmonie, elles relèvent du Bien, auquel s'apparente l'âme de ceux qui sont naturellement prédisposés à la philosophie, et dont la comparaison avec des fibres blanches dans le livre *IV*,¹¹⁰ ne manque pas d'évoquer la

104 Pl. R. VI 487 b; 489 c–d; 490 e–491 a; 495 a–596 a; 499 b; 500 a–b; VII, 537 e; 535 c; 539 c.

105 *Ibid.* VI 485 a sq. Sur la sagesse du naturel philosophe, cf. 485 c; sur le courage, cf. 486 a–b; 487 a; sur la modération, cf. VI 485 e; 487 a; sur la justice, cf. VI 486 b; 487 a. Cf. aussi VII 535 a – 536 b: seuls les enfants légitimes de la vertu (sagesse: cf. 536 a; courage: cf. 535 a; modération: cf. 536 a; justice: cf. 536 a) doivent s'occuper de la philosophie.

106 Pl. R. VII 531 d: πάντα ταῦτα προοίμιά ἐστιν αὐτοῦ τοῦ νόμου ὃν δεῖ μαθεῖν.

107 *Ibid.* VI 498 a: τὸ χαλεπώτατον τῆς φιλοσοφίας.

108 *Ibid.* VII 534 e–535 a: Ἄρ' οὖν δοκεῖ σοι, ἔφην ἐγώ, ὡς περ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κείσθαι, καὶ οὐκέτ' ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἂν ἐπιτίθεσθαι, ἀλλ' ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν μαθημάτων;

109 *Ibid.* VI 492 a: εἰς πᾶσαν ἀρετὴν ἀνάγκη αὐξανομένην ἀφικνεῖσθαι.

110 Pl. R. VI 429 d–430 a. Les fibres blanches renvoient au choix des gardiens: cf. III 412 c–414 c; cf. aussi Adam 2009, I 229. Or, les gardiens les plus accomplis deviendront rois-philosophes,

tenue blanche des filles d'Anankè dans le livre X. De même que dans le célèbre apologue de Prodicos de Céos sur le choix d'Héraclès, la couleur blanche devient ici le symbole de la vertu ; cette même vertu qu'exprime l'harmonie des Mores, et qui, identique à celle des Sirènes, s'accorde avec le prélude à la dialectique ainsi qu'avec la dialectique elle-même. Mais, surtout, en tant qu'image de l'âme juste dont les trois parties chantent en parfaite harmonie, le chœur des filles d'Anankè désigne le τέλος de la vie philosophique, c'est-à-dire l'état d'âme que le philosophe tend à gagner, en se purifiant par la philosophie. L'entrée en scène du philosophe nous amène à l'harmonie des Sirènes.

cf. VI 503b: τοὺς ἀκριβεστάτους φύλακας φιλοσόφους δεῖ καθιστάναι. Cf. IV 428d: τελέους φύλακας. Ces derniers sont donc comme les fibres les plus parfaitement blanches.

6 De l'harmonie des Sirènes à la Delphes céleste

Ἡ γῆ μας γῆ τῶν ἄφθαρτων
ἀερικῶν καὶ εἰδώλων,
πασίχαρος καὶ ὑπέρτατος
θεός μας εἶν' ὁ Ἀπόλλων.
(Cōstis Palamás, *Οὐράνια*)

6.1 Introduction

Dans le mythe d'Er, Platon se réfère d'abord aux Sirènes, pour en venir, ensuite, aux Moires. Celles-ci sont alors décrites comme chantant en accord avec les Sirènes (ὕμνεῖν πρὸς τὴν τῶν Σειρήνων ἁρμονίαν). Cette manière de présenter les choses semblerait accorder aux Sirènes une certaine primauté par rapport aux Moires, puisque ce sont ces dernières qui accordent leur chant avec celui des Sirènes et non l'inverse. En revanche, le mouvement céleste, qui va de pair avec l'harmonie émise, est lancé par les Moires, tandis que les Sirènes sont représentées comme si elles n'étaient que simplement emportées par la révolution, sans en être vraiment la cause. En plus, les Moires sont filles d'Anankè, qui est la grande figure divine du mythe d'Er, tandis qu'aucune généalogie ne légitime le statut des Sirènes. Ces éléments sembleraient témoigner en faveur d'une certaine prépondérance des Moires. Les indices sont donc contradictoires quant à la primauté des unes par rapport aux autres. Comment faut-il comprendre alors les rapports entre les Sirènes et les Moires? Cette question est importante dans la mesure où elle s'associe avec la question du rapport entre l'harmonie des Moires, examinée dans le chapitre précédent, et l'harmonie des Sirènes, qui sera analysée ci-dessous.

Je pense qu'entre les Moires et les Sirènes, un cercle s'instaure: dans ce chapitre, je tenterai de montrer que les filles d'Anankè constituent le modèle sur lequel prennent exemple les Sirènes, pour y être, finalement, assimilées. Une fois assimilées au modèle, les Sirènes revêtent elles-mêmes un caractère paradigmatique, leur harmonie ayant la qualité d'une incantation susceptible de restituer l'âme dans son état antérieur et pur, qui est, précisément, celui auquel se réfère l'allégorie des Moires. C'est ainsi que le mythe, se faisant lui-même l'écho de l'harmonie des Sirènes, sauve, en purifiant l'âme de toute souillure.¹ Quant à

¹ Pl. R. 621b sq.

l'ambiguïté de l'ordre mythique selon lequel sont décrites les choses, on évoquera la remarque du *Timée* sur le caractère fortuit du discours :

d'une certaine manière, comme nous-mêmes, notre façon de parler aussi participe fortement de l'occasionnel et du fortuit.²

Le mythe doit donc être « redressé »,³ ce que je tenterai de faire par la suite, en me centrant sur la signification de l'harmonie des Sirènes.

6.2 De la psychologie à l'astronomie

6.2.1 L'âme vertueuse du philosophe

Les Sirènes et les Moires chantent en accord les unes avec les autres. Comme l'harmonie des Moires, l'harmonie des Sirènes est donc la *διὰ πασῶν*. Or, les Sirènes sont au nombre de huit, et chacune d'entre elles émet une note. Ces huit notes embrassées par l'octave doivent être les notes des tétracordes disjoints (*διαζευγμένον*) : nète, paranète, trite, paramèse, mèse, lichanos, parhypate, hypate.⁴ Les Sirènes émettent ainsi non seulement l'hypate, la mèse et la nète, mais aussi « les autres termes qui existent dans l'intervalle »,⁵ comme le notait Platon dans le livre *IV* à propos de l'harmonie des trois parties de l'âme de l'homme juste.

Comme l'harmonie des Moires, l'harmonie des Sirènes aussi est une image de l'harmonie de l'âme vertueuse, avec laquelle s'accordent le prélude à la dialectique et la dialectique elle-même.⁶ Pourtant, à la différence des trois Moires, les Sirènes ne représentent pas l'âme vertueuse en général. Nous avons vu que, du *Phèdre* au *Cratyle*, ces dernières sont une image de l'âme du vrai

² Pl. *Ti.* 34c : ἀλλά πως ἡμεῖς πολὺ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῆ ταύτη πη καὶ λέγομεν.

³ Sur cette expression, cf. *supra* chap. 3.2.3.

⁴ L'échelle grecque la plus basique consistait en deux tétracordes (littéralement 'quatre cordes') combinés de deux manières différentes : selon la première, la dernière note du premier tétracorde était la première note du deuxième tétracorde (*συνημμένον*, 'joint') ; selon la seconde, les deux tétracordes ne partageaient pas de corde, mais il y avait un ton entre la dernière note du premier tétracorde et la première note du deuxième tétracorde (*διαζευγμένον*, 'disjoint'). Cf. aussi Philol. *VS* 44 B 6 (I, 408–410), et les analyses de Burkert 1972, 386 sq. ; Huffman 1993, 145 sq.

⁵ Pl. *R.* *IV* 443d : καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξύ τυγχάνει ὄντα. Cf. *supra* chap. 5 n. 50.

⁶ Cf. *supra* chap. 5.5. Cf. aussi Johnson 1999, 8, qui avance l'hypothèse que le chant des Sirènes représente le chant de la dialectique.

philosophe, qui ne se soumet pas aux contraintes du corps, étant retenu dans le lieu invisible par le désir de vertu.⁷ Les Sirènes représentent donc l'âme parfaitement vertueuse du philosophe (pour autant que la perfection soit accessible à un être humain), tandis que leur harmonie se révèle comme étant une allégorie concernant la justice qui régit cette âme proche des dieux, et qui trouve son expression majeure dans la pratique droite de la dialectique, dont le « chant » ne se distingue pas de celui de la vertu.

La dialectique constitue, en effet, la partie la plus élevée et la plus difficile de la philosophie,⁸ partie réservée à un nombre restreint de natures exceptionnelles,⁹ qui, à l'instar des cigales du *Phèdre* et du vrai philosophe du *Phédon*, ne considèrent pas la mort comme quelque chose de terrible,¹⁰ mais qui parviennent, grâce à l'enseignement philosophique, à conquérir l'ensemble de la vertu,¹¹ s'assimilant ainsi au modèle divin représenté par les Moires.¹² Grâce à la dialectique, le philosophe parvient, par le moyen de la raison et sans le support d'aucune perception sensible, à la contemplation de l'essence de toute chose et, enfin, à la contemplation du Bien lui-même, dont relève, ainsi que nous l'avons vu, le chœur des Moires.¹³ Il contemple ainsi « le temps dans sa totalité »,¹⁴ à l'instar des filles d'Anankè, et transmet, en chantant avec elles, sa connaissance dialectique du présent, du passé et du futur.

7 Cf. *supra* chap. 3.3.

8 Cf. *supra* chap. 5 nn. 106 et 107.

9 Pl. R. VI 491a–b: τοιαύτην φύσιν καὶ πάντα ἔχουσαν ὅσα προσετάξαμεν νυνδὴ, εἰ τελέως μέλλοι φιλόσοφος γενέσθαι, ὀλιγάκις ἐν ἀνθρώποις φύεσθαι καὶ ὀλίγας; 496a–b: Πάνσμικρον δὴ τι [...] λείπεται τῶν κατ' ἄξιαν ὁμιλούντων φιλοσοφία.

10 *Ibid.* 486b: Οὐκοῦν καὶ θάνατον οὐ δεινόν τι ἠγήσεται ὁ τοιοῦτος; Ἥκιστά γε; cf. aussi III 386a sq.

11 Pl. R. VI 492a; cf. *supra* chap. 5 n. 109.

12 Sur l'assimilation au modèle de justice, cf. R. V 472b–d; VI 498e; 500c–d; IX 592a–b; *infra* nn. 49, 52, 59, 61, 62.

13 *Ibid.* VII 532a–b: Οὐκοῦν, εἶπον, ὦ Γλαύκων, οὗτος ἦδη αὐτός ἐστιν ὁ νόμος ὃν τὸ διαλέγεσθαι περαίνει; [...] οὕτω καὶ ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἐστιν ἕκαστον ὁρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῆ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἐστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοῆσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίνεταί τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει, ὥσπερ ἐκεῖνος τότε ἐπὶ τῷ ὄρατοῦ.

14 *Ibid.* VI 486a: θεωρία παντός χρόνου. C'est sans doute en ce sens-ci qu'il faut comprendre le songe annonçant à Socrate sa mort dans le *Criton* 44a–b. Sur ce songe, cf. *supra* chap. 5 n. 20. Sur la contemplation du temps dans sa totalité, cf. aussi *supra* chap. 5 nn. 26 et 82.

6.2.2 Les cercles des planètes et des astres fixes

Dans le mythe d'Er, les Sirènes sont placées sur la partie supérieure de chacun des cercles du fuseau et sont ainsi entraînées par la révolution de ces derniers (συμπεριφερομένην). Quelle est la signification de la position des Sirènes? Étant donné que les cercles représentent les orbites du Soleil, de la Lune, des planètes et des étoiles fixes, on pourrait songer aux îles des Bienheureux pythagoriciens identifiées avec le Soleil et la Lune,¹⁵ et supposer que, conformément à la doctrine pythagoricienne, la place des Sirènes indique l'état bienheureux du philosophe,¹⁶ qui, dans la *République*, est décrit comme habitant, dès son vivant, ce lieu de félicité.¹⁷ On songera encore à ces âmes qui, dans *Timée*, sont affectées chacune à un astre et y sont montées comme sur un char pour que le Démonstrateur leur révèle la nature de l'univers et les lois de la destinée.¹⁸ On notera toutefois qu'en l'occurrence il s'agit des étoiles fixes et non pas de planètes,¹⁹ tandis que, dans la *République*, les Sirènes sont placées sur les sept cercles des planètes et sur celui des fixes. De ces âmes, dit Timée, celle qui vivra comme il faut le temps prévu sur terre, retournera dans l'astre qui lui a été affecté pour y habiter en

15 Iamb. *VP* 82 = *VS* 58 C 4 (I, 464); cf. *supra* chap. 1 n. 15; chap. 2 n. 60.

16 *Pl. R.* VI 498 b–c: ὅταν δὲ λήγη μὲν ἡ ῥώμη, πολιτικῶν δὲ καὶ στρατιωτῶν ἐκτὸς γίγηται, τότε ἤδη ἀφέτους νέμεσθαι καὶ μηδὲν ἄλλο πράττειν, ὅτι μὴ πάρεργον, τοὺς μέλλοντας εὐδαιμόνως βιώσεσθαι καὶ τελευτήσαντας τῷ βίῳ τῷ βεβιωμένῳ τὴν ἐκεῖ μοῖραν ἐπιστήσειν πρέπουσαν. On attirera l'attention sur l'expression τὴν ἐκεῖ μοῖραν, qui évoque les Mœurs dans le mythe d'Er. Sur le bonheur (εὐδαιμονία) du philosophe, cf. aussi VII 540 b–c: μνημεῖα δ' αὐτοῖς καὶ θυσίας τὴν πόλιν δημοσίᾳ ποιεῖν, ἐὰν καὶ ἡ Πυθία συναναίρη, ὡς δαίμοσιν, εἰ δὲ μή, ὡς εὐδαιμοσί τε καὶ θεοῖς; IX 580 b sq. Le thème revient dans le *Phédon* 81 a: εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῆ τὸ αἰδὲς ἀπέρχεται, τὸ θεῖον τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον, οἷ ἄφικομένη ὑπάρχει αὐτῆ εὐδαιμόνι εἶναι, πλάνης καὶ ἀνοίας καὶ φόβων καὶ ἀγρίων ἐρώτων καὶ τῶν ἄλλων κακῶν τῶν ἀνθρωπείων ἀπηλλαγμένη, ὥσπερ δὲ λέγεται κατὰ τῶν μεμημένων, ὡς ἀληθῶς τὸν λοιπὸν χρόνον μετὰ θεῶν διάγουσα; Cf. aussi l'*Épinomis* 992 b–c; *supra* chap. 3 n. 86.

17 *Pl. R.* VII 519 c: ἡγούμενοι ἐν μακάρων νήσοις ζῶντες ἔτι ἀπωκίσθαι; 540 b: καὶ οὕτως [...] εἰς μακάρων νήσους ἀπιόντας οἰκεῖν; *Grg.* 526 c: ἐνίοτε δ' ἄλλην εἰσιδῶν ὁσῶς βεβιωκυῖαν καὶ μετ' ἀληθείας, ἀνδρὸς ἰδιώτου ἢ ἄλλου τινός, μάλιστα μὲν [...] φιλοσόφου τὰ αὐτοῦ πράξαντος καὶ οὐ πολυπραγμονήσαντος ἐν τῷ βίῳ, ἡγάσθη τε καὶ ἐς μακάρων νήσους ἀπέπεμψε. Cf. aussi *Ep.* 992 b–c; *supra* chap. 3 n. 86.

18 *Pl. Ti.* 41 d sq. Bidez 1945, 82 et 179 y voit une doctrine orientale attestée ici pour la première fois dans le monde grec. Cependant, Festugière 1947, 65–65, remarque que, dans le *Timée*, il s'agit des étoiles fixes et non pas des planètes de l'astrologie. Cf. aussi Goldschmidt 1949, 95 sq. et 99; Boyancé 1952, 324; Kucharski 1966, 21 sq.; Ostenfeld 1982, 70. Bien qu'identifiant la τοῦ παντὸς φύσις avec la διαίωσιον φύσιν du modèle (cf. *Ti.* 37 d, 38 b), Ostwald 1977, 52 et 61–62, souligne néanmoins que l'idée directrice est la primauté de l'âme et de l'Intellect sur le corps. 19 Festugière 1947, 64–65.

menant une vie bienheureuse.²⁰ C'est ainsi que personne ne verra la fin de ses souffrances et ne retournera à la condition de son état premier et meilleur avant d'avoir d'abord soumis sa propre révolution à celle du Même et du Semblable (τῇ ταύτου καὶ ὁμοίου περιόδῳ) et d'avoir ainsi dominé, par la raison, la masse tumultueuse et déraisonnable de la sensation, du désir, de la crainte, de la colère et de tous les autres maux.²¹ Je reviendrai à cette idée par la suite. Restons, pour le moment, sur la signification de la position des Sirènes.

Dans les *Lois*, Platon souligne que, en dépit de leur nom désignant les astres qui, à la différence des astres fixes (les étoiles), semblent errer, les planètes (πλανῆτες) n'errant pas :

Elle est fausse, chers amis, la conviction qui veut que la Lune, le Soleil et les autres astres soient vraiment des astres errants (πλανᾶται). C'est tout le contraire qui est vrai. Chacun d'eux en effet parcourt la même route et non pas plusieurs, une route toujours unique et circulaire, encore qu'elle paraisse changeante.²²

Je souhaite proposer que la position des Sirènes sur les cercles des planètes et des astres fixes sous-entende le fait que le philosophe est exempt des affres de l'errance car il assimile ses propres révolutions à celles de l'univers. En effet, d'après la *République*,²³ le philosophe ne connaît nulle errance, puisque ceux qui errent ne sont pas des philosophes (οἱ πλανώμενοι οὐ φιλόσοφοι) : la réalité à laquelle il adhère se distingue du monde du devenir, qui est sujet à l'errance.²⁴ Par contre, « ceux qui ne possèdent pas l'expérience de la réflexion et de la

20 Pl. *Ti.* 42b : καὶ ὁ μὲν εὖ τὸν προσήκοντα χρόνον βιούς, πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἔξει.

21 *Ibid.* 42c-d : οὐ πρότερον πόνων λήξει, πρὶν τῇ ταύτου καὶ ὁμοίου περιόδῳ τῇ ἐν αὐτῷ συνεπιπώμενος τὸν πολὺν ὄχλον καὶ ὕστερον προσφύοντα ἐκ πυρός καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ γῆς, θορυβώδη καὶ ἄλογον ὄντα, λόγῳ κρατήσας εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἔξεως. Cf. aussi *ibid.* 47a-c ; 90c-d ; *infra* nn. 33 et 34. Cf. Kucharski 1966, 22 sq. Selon Skemp 1967, 36-51, Platon emprunte la théorie de l'assimilation des révolutions de l'âme humaine à celles de l'âme du monde à Alcméon de Crotona.

22 Pl. *Lg.* VII 822a : οὐ γὰρ ἐστὶ τοῦτο, ὃ ἄριστοι, τὸ δόγμα ὀρθὸν περὶ σελήνης τε καὶ ἡλίου καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων, ὡς ἄρα πλανᾶται ποτε, πᾶν δὲ τούναντίον ἔχει τούτου—τὴν αὐτὴν γὰρ αὐτῶν ὁδὸν ἕκαστον καὶ οὐ πολλὰς ἀλλὰ μίαν ἀεὶ κύκλῳ διεξέρχεται, φαίνεται δὲ πολλὰς φερόμενον.

23 Pl. *R.* VI 484b : ἐπειδὴ φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι, οἱ δὲ μὴ ἀλλ' ἐν πολλοῖς καὶ παντοίως ἴσχουσιν πλανώμενοι οὐ φιλόσοφοι, ποτέρους δὴ δεῖ πόλεως ἡγεμόνας εἶναι;

24 Pl. *R.* VI 485b : Τοῦτο μὲν δὴ τῶν φιλοσόφων φύσεων πέρι ὡμολογήσθω ἡμῖν ὅτι μαθήματός γε ἀεὶ ἐρώσιν ὃ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὐσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς.

vertu » (φρονήσεως καὶ ἀρετῆς ἄπειροι), vont çà et là leur vie durant (πλανῶνται διὰ βίου), et Platon emploie un langage dur pour décrire leur état comparable à celui d'un bétail (βοσκημάτων δίκην).²⁵ «L'injustice, l'indiscipline, la lâcheté, l'ignorance, et, en un mot, toute espèce de vice (πᾶσαν κακίαν)» résident dans le trouble et l'errance (πλάνη) de l'âme traversée de conflits internes.²⁶ La notion d'errance revient dans le *Phédon* : à la différence de la *République*,²⁷ où elle désigne la discorde et l'injustice à l'intérieur de l'âme même, dans le *Phédon*, Socrate affirme que l'âme erre lorsqu'elle adhère au corps et aux sens,²⁸ ce qui évoque l'errance due aux sensations,²⁹ qui, selon le *Timée*, tombent sur l'âme à travers le corps. Cette adhérence au corps, qui entraîne un cortège de maux,³⁰ correspond à l'exact opposé de l'attitude du philosophe, qui pratique la purification dans le sens de la séparation de l'âme d'avec le corps.³¹ De la *République* au *Phédon* donc, en passant par le *Timée*, le philosophe est exempt d'errance.³²

Dans le *Timée*, cet état du philosophe, qui, de même que le pilote de navire dans la *République*, a les yeux tournés vers l'ordre céleste,³³ est expliqué par le

25 Pl. R. IX 586 a–b.

26 *Ibid.* IV 444 b : τοιαῦτ' ἄττα οἶμαι φήσομεν καὶ τὴν τούτων ταραχὴν καὶ πλάνην εἶναι τὴν τε ἀδικίαν καὶ ἀκολασίαν καὶ δειλίαν καὶ ἀμαθίαν καὶ συλλήβδην πᾶσαν κακίαν.

27 Sur cette différence entre la *République* et le *Phédon*, cf. Robinson 1967, 148–149; Hendrik 2011, 253.

28 *Phd.* 79 c : Οὐκοῦν καὶ τότε πάλα ἐλέγομεν, ὅτι ἡ ψυχὴ, ὅταν μὲν τῷ σώματι προσχρήται εἰς τὸ σκοπεῖν τι ἢ διὰ τοῦ ὁρᾶν ἢ διὰ τοῦ ἀκούειν ἢ δι' ἄλλης τινὸς αἰσθήσεως [...] τότε μὲν ἔλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταῦτα ἔχοντα, καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταραττεται καὶ εἰλιγγιᾷ ὡς περ μεθύουσα, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη; Dixsaut 1991, 353, met ce passage en rapport avec la R. VI 508 d. Par contre, lorsque l'âme se détache des sens et conduit son examen par elle-même, alors elle cesse d'errer, cf. *Phd.* 79 d : Ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὐτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρὸν τε καὶ αἰεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενῆς οὖσα αὐτοῦ αἰεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται, ὅταν περ αὐτὴ καθ' αὐτὴν γένηται καὶ ἐξῆ αὐτῆ, καὶ πέπαυταί τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη· καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται; Sur la φρόνησις, cf. Dixsaut 2000, 93–119.

29 Pl. *Ti.* 43 b : κατὰ τοὺς ἕξ τόπους πλανώμενα.

30 Pl. *Phd.* 81 a; cf. *supra* n. 16.

31 *Ibid.* 64 c; 67 c–e; cf. *supra* chap. 3 nn. 82 et 83. Sur la séparation de l'âme d'avec le corps et la μελέτη θανάτου, cf. aussi Vernant 1960.

32 Contrairement aux sophistes, qui ont l'air d'avoir les yeux fermés (cf. Pl. *Sph.* 239 e : δοκοῦσιν μύειν) et errent de ville en ville (cf. *Ti.* 19 e : γένος πλανητόν). À ce sujet, cf. Viltanioti 2008, 106–107.

33 Pl. *Ti.* 47 a : ὦν νῦν λόγων περὶ τοῦ παντὸς λεγομένων οὐδεὶς ἂν ποτε ἐρρήθη μήτε ἄστρα μήτε ἥλιον μήτε οὐρανὸν ἰδόντων; cf. aussi *supra* n. 21; *infra* n. 34. On comparera avec la R. VI 488 d : ἀνάγκη αὐτῷ τὴν ἐπιμέλειαν ποιῆσθαι ἐνιαυτοῦ καὶ ὥρων καὶ οὐρανοῦ καὶ ἄστρον καὶ πνευμάτων. On a surtout souligné la dimension politique de cette métaphore; cf. Bambrough 1956. Cependant, il ne faut pas oublier que le but véritable de la recherche de la *République* est

fait qu'il assimile ses propres révolutions errantes du fait de sa naissance aux révolutions harmonieuses et non errantes de l'univers. Par cette assimilation, il devient bienheureux (εὐδαίμων), en atteignant la vie parfaite, qui constitue le but ultime que les dieux ont assigné à l'existence humaine.³⁴ Sous cet éclairage, les Sirènes qui sont emportées par le mouvement des cercles, se révèlent comme une allégorie du philosophe qui a assimilé ses révolutions à celles de l'univers et a ainsi regagné l'état naturel originel (τὴν ἀρχαίαν φύσιν) de son âme, état illustré par l'image des Moires.

6.2.3 L'âme qui mène la ronde céleste

D'après les *Lois*, les astres sont mis en mouvement par l'âme vertueuse³⁵ et divine,³⁶ qui mène la ronde céleste soit en logeant à l'intérieur (ἐνοῦσα ἐντὸς)

de saisir la nature de la justice dans l'âme ; cf. *infra* 6.3.1. On comparera aussi avec le *Phlb.* 30 c ; *Lg.* X 899 b.

34 Pl. *Ti.* 47 b–c : ἀλλὰ τούτου λεγέσθω παρ' ἡμῶν αὕτη ἐπὶ ταῦτα αἰτία, θεὸν ἡμῖν ἀνευρεῖν δωρήσασθαι τε ὄψιν, ἵνα τὰς ἐν οὐρανῶ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρησαίμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως, συγγενεῖς ἐκεῖναις οὐσας, ἀταράκτους τεταραγμένους, ἐκμαθόντες δὲ καὶ λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες, μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὐσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαίμεθα ; *ibid* 90 c–d : τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ συγγενεῖς εἰσὶν κινήσεις αἰ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραὶ· ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἀρμονίας τε καὶ περιφορὰς, τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοίωσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοίωσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον. Cf. aussi *supra* nn. 21 et 33. Sur l'orientation téléologique de la vision dans le *Timée*, cf. Viltanioti 2008, 102–103 ; Johansen 2008, 106–114 ; 165–166. Ainsi que Johansen l'observe, le *Ti.* 90 c–d résume la thèse centrale du *Timée* et du *Critias* ; cf. *ibid.* 1 sq. Sur l'expression τὴν ἀρχαίαν φύσιν, cf. *R.* X 611 d ; *supra* chap. 5 n. 91 ; cf. aussi *Ti.* 42 d : τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης [...] εἶδος ἔξεως ; *supra* n. 21. À la différence de Johansen 2008, 157, qui identifie « la nature originelle » à la partie rationnelle, je considère que ἡ ἀρχαία φύσις concerne l'âme tripartite ; cf. *supra* chap. 5.4.2.

35 Pl. *Lg.* X 897 b–c : Εἰ μὲν [...] ἡ σύμπασα οὐρανοῦ ὁδὸς ἅμα καὶ φορὰ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ὄντων ἀπάντων νοῦ κινήσει καὶ περιφορᾷ καὶ λογισμοῖς ὁμοίαν φύσιν ἔχει καὶ συγγενῶς ἔρχεται, δῆλον ὡς τὴν ἀρίστην ψυχὴν φατέον ἐπιμελεῖσθαι τοῦ κόσμου παντὸς καὶ ἄγειν αὐτὸν τὴν τοιαύτην ὁδὸν ἐκείνην ; 898 c : πᾶσαν ἀρετὴν ἔχουσαν ψυχὴν μίαν ἢ πλείους περιάγειν αὐτά. Cf. *Ti.* 34 c–35 a : γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότην καὶ ἀρξουσὴν ἀρξομένου συνεστήσατο ; 36 e–37 a : λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἀρμονίας ψυχὴ. À la différence du *Timée*, les *Lois* mentionnent une âme mauvaise (cf. 897 d : κακὴν), opposée à l'âme vertueuse (cf. 898 c : ἐναντίαν) et cause d'un mouvement maniaque et désordonné (cf. 897 d : μανικῶς τε καὶ ἀτάκτως). Cette âme mauvaise est sans doute l'âme qui s'attache à l'élément corporel (τὸ σωματοειδές), selon les termes du *Phédon* et du *Timée*, ou l'âme injuste traversée de conflits

des astres («comme dans un char»³⁷), soit en poussant de l'extérieur (πόθεν ἔξωθεν), soit, ce qui correspond à la conception la plus abstraite, grâce à des puissances supérieurement prodigieuses qu'elle possède en propre et qui lui permettent de guider la marche astrale étant elle-même séparée de tout corps (ψιλή σώματος οὔσα).³⁸ Or, quelques lignes avant, cette ronde circulaire et uniforme, identifiée au mouvement avec lequel l'Intellect entretient le plus de ressemblance,³⁹ est décrite en des termes qui évoquent assez clairement l'image

intérieurs, selon les termes de la *République*. On comparera avec le mythe du *Politique* 268d–277a, d'après lequel l'univers est tantôt guidé par la divinité (participation du sensible à l'intelligible), tantôt laissé à son propre sort (la participation du sensible à l'intelligible est rompue).

36 Pl. *Lg. X* 899b: Ἄστρων δὴ περί πάντων καὶ σελήνης, ἐνιαυτῶν τε καὶ μηνῶν καὶ πασῶν ὥρῶν περί, τίνα ἄλλον λόγον ἐροῦμεν ἢ τὸν αὐτὸν τοῦτον, ὡς ἐπειδὴ ψυχὴ μὲν ἢ ψυχαὶ πάντων τούτων αἴτια ἐφάνησαν, ἀγαθαὶ δὲ πᾶσαν ἀρετὴν, θεοὺς αὐτὰς εἶναι φήσομεν, εἴτε ἐν σώμασιν ἐνοῦσαι, ζῶα ὄντα, κοσμοῦσιν πάντα οὐρανόν, εἴτε ὅπη τε καὶ ὅπως;

37 *Ibid.* 899a: ἐν ἄρμασιν ἔχουσα. Cf. aussi *Ti.* 41e: ὡς ἐς ὄχημα; *supra* n. 18. La référence aux chars évoquera, par ailleurs, le *Phdr.* 246a sq.

38 Pl. *Lg. X* 898e–899a: Ὡς ἢ ἐνοῦσα ἐντὸς τῷ περιφερεῖ τούτῳ φαινομένῳ σώματι πάντη διακομίζει τὸ τοιοῦτον, καθάπερ ἡμᾶς ἢ παρ' ἡμῖν ψυχὴ πάντη περιφέρει· ἢ ποθεν ἔξωθεν σῶμα αὐτῇ πορισμένη πυρὸς ἢ τινοσ ἀέρος, ὡς λόγος ἐστί τινων, ὡθεὶ βία σώματι σῶμα· ἢ τρίτον αὐτῇ ψιλή σώματος οὔσα, ἔχουσα δὲ δυνάμεις ἄλλας τινὰς ὑπερβαλλούσας θαύματι, ποδηγεῖ. On notera que Platon se réfère ici à l'âme qui meut le Soleil, ayant d'abord précisé qu'en faisant ainsi, il appliquera sur un seul des astres des considérations concernant l'ensemble des corps célestes ; cf. *ibid.* 898c–d. À propos de la présence de l'âme à l'intérieur du corps, on se souviendra que, dans le *Timée* 36d–e, c'est l'élément corporel qui se trouve à l'intérieur de l'âme et non l'inverse: πᾶν τὸ σωματοειδὲς ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίετο.

39 Pl. *Lg. X* 897e sq.; *Ti.* 34a (sur le mouvement circulaire du corps du monde); 36b–e (sur le mouvement circulaire de l'âme du monde); *R. IV* 436d–e (l'exemple de la rotation de la toupie, qu'il faudra sans doute mettre en rapport avec la rotation du fuseau); *Plt.* 269d–277a (sur la révolution circulaire du corps du monde). Au sujet du mouvement circulaire, cf. Vlastos 1975, 51 sq. Sur l'influence pythagoricienne, cf. Burkert 1972, 331–332; Kalfas 2003, 157 n. 17, et 163–164. À propos de l'influence pythagoricienne sur l'astronomie platonicienne, cf. aussi Goldstein et Bowen 1983, 332 sq.; Knorr 1990. Sur la thématique du mouvement circulaire, on évoquera notamment l'ἄκουσμα selon lequel le cercle est la forme la plus belle; cf. D.L. VIII 35: Καὶ τῶν σχημάτων τὸ κάλλιστον σφαιραῖον εἶναι τῶν στερεῶν, τῶν δ' ἐπιπέδων κύκλον. Sur ce précepte, cf. Delatte 1974, 283; Burkert 1972, 168 n. 18 et 169 n. 23. Cf., par ailleurs, [Arist.] *Probl.* 16, 9, 915a 25 = Archyt. *VS* 47 A 23a (I, 430). Alcmeon de Crotonne se réfère au cercle imparfait comme cause de la mort; cf. [Arist.] *Probl.* 17, 3, 916a 33 = Alcmaeon *VS* 24 B 2 (I, 215): τοὺς ἀνθρώπους φησὶν Ἀλκμαίων διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι; Schofield 1983, 347–348. Le cercle a un rôle important dans la cosmologie d'Anaximandre; cf. Hippol. *Haer.* I 6, 1–7 = Anaximand. *VS* 12 A 11 (I, 84); Schofield 1983, 133–137; Vernant 1968; Naddaf 2008, 116 sq. Burkert 1972, 332 n. 42, rappelle qu'Homère (*Il.* XVIII 504) parle déjà du «cercle sacré» (ιερός κύκλος). Il attire, par ailleurs l'attention sur la forme circulaire des tombes à Mycènes (cercles A et B).

du fuseau dans le mythe d'Er.⁴⁰ Platon lui-même ne manque pas de souligner que son propos restitue une belle image fabriquée en paroles dans le passé.⁴¹ Cette image ne peut donc être que celle du fuseau dans le mythe d'Er. La référence aux trois manières dont l'âme mène la ronde céleste apparaît ainsi dans ce contexte relatif au récit qui conclut la *République*.

En effet, à y regarder de plus près, une homologie parfaite s'établit entre ce passage des *Lois* et le mythe d'Er. Selon ce dernier, la révolution céleste est lancée par les Moires, qui poussent les cercles de l'extérieur, et qui, dans le chapitre précédant, ont été considérées comme une image de l'âme tripartite vertueuse et divine, c'est-à-dire de l'âme dans sa nature la plus authentique. Dans cet ordre d'idées, les Moires se révèlent comme une allégorie de l'âme vertueuse qui conduit la révolution du ciel en le guidant dans la voie la meilleure et qui sert ainsi de modèle à l'âme du philosophe assimilant ses révolutions à celles de l'univers. Leur mère, Anankè, image de l'âme vertueuse contemplée dans son unité, conduit la ronde céleste sans se mouvoir, de par son existence, c'est-à-dire grâce à ses puissances supérieurement prodigieuses,⁴² dont les genoux servent sans doute de symbole.⁴³ Les Sirènes, image de l'âme juste et

40 Pl. *Lg.* X 898a–b: Τούτοιον δὴ τοῖν κινήσειον τὴν ἐν ἐνὶ φερομένην αἰεὶ περὶ γέ τι μέσον ἀνάγκη κινεῖσθαι, τῶν ἐντόρων οὖσαν μίμημά τι κύκλων, εἶναί τε αὐτὴν τῆ τοῦ νοῦ περιόδῳ πάντως ὡς δυνατόν οικειοτάτην τε καὶ ὁμοίαν [...] Τὸ κατὰ ταῦτὰ δὴπου καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ τὰ αὐτὰ καὶ πρὸς τὰ αὐτὰ καὶ ἓνα λόγον καὶ τάξιν μίαν ἄμφω κινεῖσθαι λέγοντες, νοῦν τὴν τε ἐν ἐνὶ φερομένην κίνησιν, σφαίρας ἐντόρου ἀπεικασμένα φοραῖς, οὐκ ἄν ποτε φανεῖμεν φαῦλοι δημιουργοὶ λόγῳ καλῶν εἰκόνων. Sur ce passage comme allusion au mythe d'Er, cf. aussi Kalfas 2003, 96. Le mot ἀνάγκη est, bien entendu, la forme elliptique de la locution impersonnelle ἀνάγκη ἐστὶ, «il est nécessaire». Il est toutefois intéressant qu'il se trouve ici combiné avec le mot μέσον (μέσον ἀνάγκη). L'association de ces deux termes pourrait relever d'un jeu de mots visant à évoquer la position centrale d'Anankè (et de ses genoux) dans le mythe d'Er. Sur la position d'Anankè, cf. *supra* chap. 4 n. 62. Sur l'expression ἔντοροι κύκλοι, cf. aussi *Ti.* 33b: κυκλοτερὲς ἔτορνεύσατο.

41 Pl. *Lg.* X 898b. Cf. aussi *ibid.* 897e: Ἴτι προσέοικεν κινήσει νοῦς τῶν δέκα ἐκείνων κινήσεων, τὴν εἰκόνα λάβωμεν ἢ συναναμνησθεὶς ὑμῖν ἐγὼ κοινῇ τὴν ἀπόκρισιν ποιήσομαι. En 897e–898a, Platon fait allusion à la *République IV* 436c sq.

42 On attirera l'attention sur la phrase en *Lg.* X 899a: Ναί, τοῦτο μὲν ἀνάγκη. Deux lectures sont possibles: «Oui, ceci est nécessaire» ou bien, plus littéralement, «oui, ceci est la nécessité». Je crois que Platon fait ici un jeu de mots subtil qui lui permet d'évoquer, de manière oblique, Anankè et de l'identifier avec l'âme qui guide la marche céleste grâce à des puissances supérieurement prodigieuses qu'elle possède en propre. Il serait tentant de rappeler le caractère ludique et hypomnématique attribué aux discours écrits dans le *Phèdre*: le philosophe écrira par manière de jeu (παιδιᾶς χάριν), en amassant un trésor de remémorations pour lui-même et pour quiconque suit la même trace; cf. *Phdr.* 276d. Sur la παιδιὰ associée à la μίμησις, cf. *R.* X. 602b. 43 Cf. *supra* chap. 4.1.

bienheureuse du philosophe qui a assimilé ses révolutions à celles de l'univers, logent, quant à elles, à l'intérieur du fuseau, « comme dans un char ».

On remarquera toutefois que, dans le mythe d'Er, les Sirènes sont décrites comme entraînées (συμπεριφερομένην) par la révolution et non pas comme la gouvernant. De prime abord, ceci semblerait incompatible avec le passage des *Lois*. Mais est-il vraiment ainsi ? Il est, en effet, possible, dans un premier temps, d'être emporté par le mouvement, et, dans un second temps, de guider le mouvement par lequel on a été emporté (comme, par exemple, dans le cas d'une danse circulaire). Je pense que les Sirènes mènent la ronde céleste seulement après avoir été emportées par le mouvement circulaire, c'est-à-dire après l'avoir imité, ou après avoir assimilé leurs révolutions aux révolutions de la ronde céleste. Par cette assimilation, elles participent de sa mise en mouvement. Autrement dit, le terme συμπεριφερομένην⁴⁴ renvoie au fait que les Sirènes, qui, ainsi que nous l'avons vu, désignent l'âme du philosophe, sont emportées par la révolution en ce sens qu'elles imitent le mouvement circulaire lancé par les Moires, et, en l'imitant, elles en deviennent également la source.⁴⁵ Désormais, les Sirènes donnent elles-mêmes de l'élan à la révolution circulaire qui les a emportées et les emporte et qui est lancée par les Moires. Après tout, étant donné que le mouvement de la profondeur (φορὰ βάθους),⁴⁶ qui est l'objet de l'astronomie, va de pair avec le mouvement harmonique (ἐναρμόνιος φορὰ),⁴⁷ qui est l'objet de l'harmonique, il s'ensuit que, si les Sirènes et les Moires sont à la source du même mouvement harmonique, elles doivent nécessairement être à la source du même mouvement de la profondeur. Mais le mythe, qui est un discours approximatif, décrit toujours les choses selon une certaine distorsion, qui, peut aussi impliquer un fractionnement dans le temps.

On est ici au seuil de la mystique platonicienne, où l'âme du philosophe se réunit avec l'âme du monde (κόσμος), en devenant ainsi la force motrice de

⁴⁴ On comparera Pl. *R.* X 617b: ἐπὶ δὲ τῶν κύκλων αὐτοῦ ἄνωθεν ἐφ' ἐκάστου βεβηκέναι Σειρήνα συμπεριφερομένην, avec le *Phdr.* 247b–c: ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νότῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἢ περιφορά.

⁴⁵ On comparera avec le cortège qui suit les chars des dieux dans le *Phèdre*, en imitant ainsi leur mouvement circulaire et harmonieux ; cf. *Phdr.* 246e–247a ; 250b. On fera, par ailleurs, observer que les onze groupes des dieux dans le *Phèdre* (247a : στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαίμόνων, κατὰ ἕνδεκα μέρη κεκοσμημένη) correspond aux onze « chanteuses » du mythe d'Er (les trois Moires et les huit Sirènes). Anankè (dans la *République*) et Zeus ou Hestia (dans le *Phèdre*) achèvent la douzaine.

⁴⁶ Pl. *R.* VII 528e: ἀστρονομίαν ἔλεγον, φορὰν οὖσαν βάθους ; cf. *supra* chap. 4 n. 82.

⁴⁷ *Ibid.* 530d ; cf. *supra* chap. 4 n. 82.

celui-ci. L'âme du philosophe s'élève donc au rang de divinité qui ordonne le ciel:⁴⁸

c'est ainsi que le philosophe, qui vit en présence de ce qui est divin et harmonieux (κόσμιον), devient lui-même divin et harmonieux (κόσμιος), autant qu'il est possible à un être humain de l'être.⁴⁹

Les deux âmes, l'âme « pleine de réflexion et de vertu » à laquelle est « échue la maîtrise du ciel, de la terre et la révolution de l'univers »⁵⁰ et l'âme bien harmonisée et vertueuse du philosophe 'chantent' ainsi « sans son articulé ni bruit »⁵¹ en accord l'une avec l'autre, comme les Muses et les Sirènes, qui, dans le livre *X* de la *République*, émettent une harmonie sonore pour les besoins du mythe. C'est en ce chant-ci, qui unit le divin en nous avec le divin universel, que réside, pour Platon, « l'harmonie des sphères ».

6.3 De l'âme à la cité: la patrie céleste

6.3.1 La cité comme métaphore de l'âme

Dans le livre *V* de la *République*, Platon attire l'attention sur le fait que son analyse porte sur la position d'un paradigme de justice, qu'il s'agisse de l'homme parfaitement juste (ἄνδρα τὸν τελέως δίκαιον), sur lequel prend exemple toute existence juste possible, ou du modèle de la cité vertueuse (παράδειγμα ἀγαθῆς πόλεως).⁵² Dans les deux cas, le modèle constitue en même temps la finalité à réaliser dans la mesure du possible. Dans le premier cas, cette finalité traduit, ainsi que nous l'avons vu, l'assimilation aux révolutions de

⁴⁸ Pl. *Lg.* *X* 899b; cf. *supra* n. 36.

⁴⁹ Pl. *R.* *VI* 500c–d: Θείω δὴ καὶ κοσμίω ὃ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ γίγνεται.

⁵⁰ Pl. *Lg.* *X* 897b; cf. *supra* n. 35.

⁵¹ Pl. *Ti.* 37b: ἄνευ φθόγγου καὶ ἤχῆς. On rappellera que les âmes individuelles et l'âme du monde sont créées à partir du même mélange, à cette différence près que, dans le cas de la seconde, le mélange est plus pur; cf. *ibid.* 41d.

⁵² Pl. *R.* *V* 472c–d: Παραδείγματος ἄρα ἔνεκα, ἧν δ' ἐγώ, ἐζητοῦμεν αὐτό τε δικαιοσύνην οἷόν ἐστι, καὶ ἄνδρα τὸν τελέως δίκαιον εἰ γένοιτο, καὶ οἷος ἂν εἶη γενόμενος, καὶ ἀδικίαν αὐτῷ καὶ τὸν ἀδικώτατον, ἵνα εἰς ἐκείνους ἀποβλέποντες, οἷοι ἂν ἡμῖν φαίνωνται εὐδαιμονίας τε πέρι καὶ τοῦ ἐναντίου, ἀναγκάζομεθα καὶ περὶ ἡμῶν αὐτῶν ὁμολογεῖν, ὃς ἂν ἐκείνοις ὅτι ὁμοιώτατος ἦ, τὴν ἐκείνης μοῖραν ὁμοιοτάτην ἔξειν, ἀλλ' οὐ τούτου ἔνεκα, ἵν' ἀποδείξωμεν ὡς δυνατὰ ταῦτα γίγνεσθαι; 472e: παράδειγμα ἐπιούμεν λόγῳ ἀγαθῆς πόλεως. L'emploi du mot μοῖρα à propos du modèle de justice pourrait difficilement être le fruit du hasard.

l'âme parfaitement vertueuse qui meut la ronde céleste. Cette assimilation correspond au but ultime de l'existence humaine. L'âme retrouve dès lors sa nature originelle, illustrée, comme j'ai tenté de montrer, par l'image des Moires.

Dans le second cas, la finalité concerne la fondation de la cité juste, dont l'existence sur terre génère des doutes sérieux. Or, Socrate insiste sur le fait que la nature de la justice dans la cité est identique à la nature de la justice dans l'âme. La cité est, en effet, avant tout un registre où la justice est plus manifeste et peut ainsi être plus clairement appréhendée qu'au niveau psychologique. Autrement dit, la cité correspond, ainsi que Socrate l'explique, à une écriture plus lisible car plus étendue, le but véritable de la recherche étant de saisir la nature de la justice dans l'âme.⁵³ L'âme a donc la priorité sur la cité, qu'il ne serait pas invraisemblable de considérer comme une métaphore de l'âme.⁵⁴ Ceci permet de supposer que la cité paradigmatique dont parle Socrate n'est qu'une métaphore de l'âme parfaitement vertueuse, c'est-à-dire du modèle que représentent les filles d'Anankè et qu'imitent les Sirènes, en s'y assimilant.

6.3.2 La cité intérieure et la patrie céleste

L'idée de la cité paradigmatique comme exemple de l'existence juste revient dans le livre IX. Socrate introduit le passage qui conclut ce livre en se référant au « véritable disciple des Muses » (τῆ ἀληθείᾳ μουσικός), qui, ainsi qu'il a correctement été observé, est celui qui harmonise les trois parties de son âme comme on harmonise les trois termes d'une harmonie musicale.⁵⁵ Autrement dit, le « véritable disciple des Muses » est celui qui, dans la mesure du possible, assimile son âme au modèle de justice représenté par Anankè, les Moires, et les Sirènes, que nous avons considérées comme une image de l'âme vertueuse et divine qui conduit la révolution céleste. Il chante ainsi en accord avec les Moires, à l'instar des Sirènes, qui, placées sur les cercles célestes, représentent l'âme vertueuse du philosophe ayant conformé ses révolutions à celles de l'univers.

Cet homme, dit Socrate, ne s'attachera ni à la possession démesurée de richesses⁵⁶ (domination de la partie désirante) ni aux honneurs risquant de

53 *Ibid.* II 368 c sq.; VIII 545 b: ἡρξάμεθα ἐν ταῖς πολιτείαις πρότερον σκοπεῖν τὰ ἦθη ἢ ἐν τοῖς ιδιώταις, ὡς ἐναργέστερον ὄν. Sur l'analogie entre l'âme et la cité, cf. aussi *supra* chap. 5 n. 62.

54 Cf. aussi Annas 1997; Idem. 1999. *Contra* Cornford 1912, qui soutient la priorité de la tripartition politique et le caractère artificiel de la tripartition de l'âme.

55 Pl. R. IX 591 d. Cf. aussi Adam 2009, 369; Segal 1978, 316.

56 Pl. R. IX 591 d.

détruire sa disposition intérieure⁵⁷ (domination de la partie ardente), mais, tournant son regard vers la constitution politique qui existe en lui, il cherchera à sauvegarder l'harmonie de son âme, au service de laquelle il placera, d'ailleurs, celle de son corps.⁵⁸ Par conséquent, il n'exercera pas de fonctions politiques à moins que ce soit dans sa propre cité intérieure, c'est-à-dire dans son âme, ou, exceptionnellement, dans la patrie (ἐν τῇ πατρίδι), à condition qu'une chance divine (θεία τύχη) le lui permette. Quelle est cette patrie qui, tout en s'associant avec la cité intérieure, se distingue de celle-ci et qui relève d'une chance divine ?

Glaukos identifie la patrie avec la cité dont la *République* élabore les fondations, et qui existe dans les discours (ἐν λόγοις) mais nulle part sur terre (γῆς γε οὐδαμοῦ).⁵⁹ Elle existe pourtant dans le ciel⁶⁰—on entendra par là le ciel idéal des purs rapports mathématiques et non pas le ciel visible—, répond Socrate, tel un modèle (ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα) pour celui qui souhaite le contempler et, suivant cette contemplation (ὀρῶντι),⁶¹ ἑαυτὸν κατοικίζειν.⁶² Il paraît donc

57 *Ibid.* 592a.

58 *Ibid.* 591d: αἰεὶ τὴν ἐν τῷ σώματι ἀρμονίαν τῆς ἐν τῇ ψυχῇ ἕνεκα συμφωνίας ἀρμωστούμενος φανεύεται.

59 *Ibid.* 592a–b: Οὐκ ἄρα, ἔφη, τὰ γε πολιτικὰ ἐθελήσει πράττειν, ἅνπερ τούτου κήδηται. Νῆ τὸν κύνα, ἦν δ' ἐγώ, ἔν γε τῇ ἑαυτοῦ πόλει καὶ μάλα, οὐ μέντοι ἴσως ἔν γε τῇ πατρίδι, ἐὰν μὴ θεία τις συμβῆ τύχη. Μανθάνω, ἔφη· ἐν ἧ νῦν διήλθομεν οἰκίζοντες πόλει λέγεις, τῇ ἐν λόγοις κειμένη, ἐπεὶ γῆς γε οὐδαμοῦ οἶμα αὐτὴν εἶναι. Ce passage soutient l'interprétation psychologique de la *République*; cf. aussi Annas 1997; Idem 1999. Sur l'âme comme cité intérieure, cf. aussi *R. X* 605b: κακὴν πολιτείαν ἰδίᾳ ἐκάστου τῇ ψυχῇ ἐμποιεῖν; 608b: περὶ τῆς ἐν αὐτῷ πολιτείας δεδιότι.

60 On mettra en rapport avec le témoignage de Diogène Laërce sur Anaxagore, qui, accusé de ne pas se soucier des affaires de sa patrie, aurait répondu qu'il s'en souciait beaucoup, en pointant le doigt vers le ciel; cf. *D.L.* II 7: καὶ τέλος ἀπέστη καὶ περὶ τὴν τῶν φυσικῶν θεωρίαν ἦν οὐ φροντίζων τῶν πολιτικῶν. ὅτε καὶ πρὸς τὸν εἰπόντα, «οὐδὲν σοι μέλει τῆς πατρίδος;» «εὐφῆμαι,» ἔφη, «ἐμοὶ γὰρ καὶ σφόδρα μέλει τῆς πατρίδος;» δείξας τὸν οὐρανόν.

61 L'affirmation de Socrate associant contemplation et imitation évoquera pour le lecteur celle du livre *VI* 500c–d (cf. aussi *supra* n. 49) concernant la contemplation et, en conséquence, l'imitation des Idées, décrites alors en des termes qui renvoient au monde des astres, êtres bien ordonnés selon un tout harmonieux et éternel, dont le mouvement sert de modèle au philosophe.

62 *Pl. R. IX* 592b: Ἄλλ', ἦν δ' ἐγώ, ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὀρᾶν καὶ ὀρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν. Διαφέρει δὲ οὐδὲν εἶτε που ἔστιν εἶτε ἔσται· τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἀνπράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς. Sur le παράδειγμα, cf. aussi *VI* 484c: Ἦ οὖν δοκοῦσί τι τυφλῶν διαφέρειν οἱ [...] μηδὲν ἐναργῆς ἐν τῇ ψυχῇ ἔχοντες παράδειγμα. On mettra en rapport avec l'orientation téléologique de la vision ainsi qu'avec l'aveuglement et l'errance des sophistes, cf. *supra* nn. 32, 34. Le παράδειγμα par excellence est le Bien lui-même; cf. *VII* 540a–b: αἱ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν. La cité, comme l'âme, revêt la qualité de modèle en ce qu'elle est vertueuse (ἀγαθή),

que la patrie céleste, qui sert de modèle posé au ciel, est une métaphore de l'âme pure et vertueuse qui mène la ronde céleste, aux révolutions de laquelle le philosophe s'efforce de calquer ses propres révolutions défailtantes, en regagnant ainsi l'état originel de son âme : sa cité intérieure devient alors identique à la patrie. En raison de l'interprétation que l'on adoptera pour l'infinitif κατοικίζειν, l'expression ἑαυτὸν κατοικίζειν peut signifier que celui qui contemple la patrie céleste soit fait de son âme une colonie imitant la métropole céleste⁶³ soit s'installe à cette dernière tel un colon qui s'installe au lieu prescrit par l'oracle de Delphes⁶⁴ ou plutôt tel un exilé qui retourne à la patrie et y demeure à nouveau.⁶⁵ Les trois lectures sont équivalentes : en assimilant sa cité intérieure à la cité céleste, le philosophe réalise cette dernière en lui-même et, regagnant ainsi, tel un autre Ulysse, la nature authentique et la véritable patrie de son âme, il en devient l'habitant et y exerce des fonctions.

Voici le νόστος que Platon substitue au νόστος d'Ulysse, de même que, dans le livre *X*, il substitue le récit d'un homme vaillant (ἀλκίμου ἀνδρός),⁶⁶ c'est-à-dire le récit du philosophe—car le philosophe est un guerrier vaillant⁶⁷—, au récit d'Ulysse à la cour du roi Alcinoos.⁶⁸ Et celui qui est ἀλκίνοος, c'est-à-dire celui qui dispose d'un intellect (νοῦς) puissant et régissant, à savoir le vrai philosophe, peut en saisir le sens. Comme le philosophe le dit lui-même dans les *Lois*, en s'adressant aux poètes :

vous, vous êtes des poètes, mais nous aussi nous sommes des poètes pratiquant le même genre ; nous sommes vos adversaires dans la pratique de l'art poétique et vos rivaux dans la

c'est-à-dire en ce qu'elle réalise en elle le Bien. On comparera avec *Lg.* V 739d–e : ἡ μὲν δὴ τοιαύτη πόλις, εἴτε που θεοὶ ἢ παῖδες θεῶν αὐτὴν οἰκοῦσι πλείους ἑνός, οὕτω διαζώντες εὐφραϊνόμενοι κατοικοῦσι· διὸ δὴ παράδειγμά γε πολιτείας οὐκ ἄλλη χρὴ σκοπεῖν, ἀλλ' ἔχομένους ταύτης τὴν ὅτι μάλιστα τοιαύτην ζητεῖν κατὰ δύναμιν. Cf. *IV* 713b ; *Plt.* 297c : ζητητέον τὴν μίαν ἐκείνην πολιτείαν τὴν ὀρθήν, τὰς δ' ἄλλας μιμήματα θετέον ; *Tht.* 176e : Παραδειγμάτων, ὃ φίλε, ἐν τῷ ὄντι ἐσώτων, τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου.

⁶³ Adam 2009, II 370 ; Leroux 2004 *ad loc.* Sur cet usage, cf., par exemple, *A. Pr.* 724–725 : αἱ Θεμίσκυράν ποτε κατοικιοῦσιν ; *Hdt.* V 76 : Μέγαρα κατοίκισαν.

⁶⁴ Sur cet usage, cf., par exemple, *Pl. R.* II 370e : κατοικίσαι γε αὐτὴν τὴν πόλιν εἰς τοιοῦτον τόπον ; *Ti.* 70a : τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ [...] κατώκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς.

⁶⁵ Waterfield 2008, *ad loc.* Sur cet usage, cf. *A. Eu.* 754–756 : ὦ Παλλάς, [...] σύ τοι κατώκισάς με.

⁶⁶ *Pl. R.* X 614b.

⁶⁷ Cf. *supra* chap. 3.3.3.

⁶⁸ *Hom. Od.* IX–XII. On attirera l'attention sur le jeu de mots entre Ἀλκίνου et ἀλκίμου.

composition du drame le plus beau, celui que seule est naturellement apte à mener à son terme la loi véritable, conformément à nos espoirs.⁶⁹

Si le νόστος platonicien n'est pas exprimé de manière moins poétique que celui d'Homère, il conclut toutefois un drame encore plus beau car mené à son terme par la loi véritable (νόμος ἀληθής). La *République* nous apprend que le maître de cette loi est Apollon.

6.3.3 La Delphes céleste ?

La divinité qui préside à la cité, dont Platon élabore les fondations dans la *République* et qui existe dans le ciel tel un modèle pour celui qui souhaite l'imiter, n'est autre qu'Apollon. Dans un célèbre passage du livre *IV*, l'Athénien accorde « les législations les plus essentielles, les plus belles et les plus fondamentales » de sa cité idéale à Apollon et, plus précisément, à l'Apollon de Delphes :

Pour l'Apollon de Delphes, il reste les législations les plus essentielles, les plus belles et les plus fondamentales de toutes. [...] Les législations relatives aux consécration des sanctuaires, aux sacrifices et à toutes les choses qui concernent le culte des dieux, des démons et des héros. Aussi ce qui concerne les sépultures des défunts et tout ce qui est requis pour servir ceux qui sont là-bas afin qu'ils soient propices. Les choses de ce genre, nous ne les connaissons pas nous-mêmes, et, si nous sommes pourvus d'intelligence, lorsque nous fondons une cité, nous ne nous laisserons influencer par personne, pas plus que nous ne consulterons un exégète (ἐξηγητή) différent de celui de nos ancêtres (τῷ πατρίῳ). Car ce dieu est sans doute l'exégète ancestral (πάτριος ἐξηγητής) en de pareilles matières pour tous les hommes, lui qui, siégeant au milieu de la terre, en son ombilic, montre le chemin en guidant jusqu'au terme (ἐξηγεῖται).⁷⁰

69 Pl. *Lg.* VII 817b–c ; cf. *supra* chap. 4 n. 86. Je traduis en m'appuyant sur la traduction de Luc Brisson et de Jean-François Pradeau.

70 Pl. *R.* IV 427b–c : τῷ μέντοι Ἀπόλλωνι τῷ ἐν Δελφοῖς τά γε μέγιστα καὶ κάλλιστα καὶ πρῶτα τῶν νομοθετημάτων. [...] Ἰερῶν τε ἰδρύσεις καὶ θυσίαι καὶ ἄλλα θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ ἠρώων θεραπείαι· τελευτησάντων <τε> αὖ θῆκαι καὶ ὅσα τοῖς ἐκεῖ δεῖ ὑπηρετοῦντας ἴλεως αὐτοὺς ἔχειν. τὰ γὰρ διὰ τοιαῦτα οὐτ' ἐπιστάμεθα ἡμεῖς οἰκίζοντές τε πόλιν οὐδενὶ ἄλλῳ πεισόμεθα, ἐὰν νοῦν ἔχωμεν, οὐδὲ χρῆσόμεθα ἐξηγητῇ ἄλλ' ἢ τῷ πατρίῳ· οὗτος γὰρ δήπου ὁ θεὸς περὶ τὰ τοιαῦτα πᾶσιν ἀνθρώποις πάτριος ἐξηγητής [ἐν μέσῳ] τῆς γῆς ἐπὶ τοῦ ὀμφαλοῦ καθήμενος ἐξηγεῖται. Cf. *ibid.* V 469a ; VII 540c ; *supra* n. 16. On mettra τὰ τε μέγιστα καὶ κάλλιστα καὶ πρῶτα τῶν νομοθετημάτων en rapport avec le νόμος ἀληθής des *Lois* ; cf. *Lg.* X 817b ; *supra* n. 66 et chap. 4 n. 86. Sur le plan politique, le recours à Delphes, centre et symbole de l'unité du monde grec, renvoie à l'idéal panhellénique de Platon ; cf. *R.* V 469b–471c. La primauté de

Platon ancre ainsi son projet de fondation de la cité idéale autour du dieu fondateur de Delphes, en lui accordant la place d'exégète (ἐξηγητής), c'est-à-dire de fondateur suprême⁷¹ et de guide (ἡγεμών) unique qui, marchant en tête, montre le chemin.⁷² Souverain de la patrie céleste, qui, ainsi que nous l'avons vu, est une métaphore de l'âme vertueuse menant la révolution céleste, l'Apollon de Delphes, siégeant sur l'ὄμφαλος, guide le genre humain dans son ensemble (πᾶσιν ἀνθρώποις πάτριος ἐξηγητής). Ayant fondé le paradigme céleste, qui est dès lors son apanage, ce dieu-guide fait, de façon comparable à celle de l'Intellect dans le *Timée*,⁷³ cesser l'errance ; il délivre le genre humain des affres de celle-ci, en déterminant quelle route il faut prendre, en montrant la direction, en pointant les repères et en indiquant les marques en vue de permettre le retour à la patrie, retour qui purifie l'âme humaine, en la rétablissant dans son état d'origine relevant du Bien. En ce sens, le dieu est le guide sur le chemin qui mène au Bien et à sa réalisation au sein de l'âme, le ἐξηγητής τοῦ ἀγαθοῦ,⁷⁴ pourrait-on dire. C'est ainsi que lorsque le discours aborde le Bien, Glaucon s'exclame: Ἄπολλον, δαιμονίας ὑπερβολῆς.

En effet, si le chemin qui conduit à la patrie céleste est celui du philosophe, le rapport qu'Apollon entretient avec ce dernier n'est pas le moindre. Socrate se lisait volontiers comme accomplissant une tâche qui lui fut confiée par le dieu de Delphes⁷⁵, à savoir celle consistant à améliorer les âmes humaines⁷⁶ par la pratique de la philosophie, considérée comme la « musique suprême ».⁷⁷ On

l'Apollon de Delphes revient dans les *Lois*, *passim*. À ce sujet, cf. Reverdin 1945 ; Goldshmidt 1949, 121 sq. ; Piérart 1974 ; Detienne 2009, 169–174.

71 *Ibid.* 172–174.

72 Ἡγεμών est le titre officiel de l'Apollon fondateur des cités, tel par exemple, l'Apollon Ἡγεμών de Phasis, colonie de Milet. Le seul témoignage épigraphique est la dédicace d'une coupe datant du V^e siècle avant J.-C. Cf. *ibid.* 273, n. 23. Sur l'affinité étymologique et sémantique entre ἐξηγητής et ἡγεμών, cf. *ibid.* 87, 171.

73 Allusion au *Ti.* 47e–48a ; cf. *supra* chap. 4.3.1 ; cf. aussi *infra* n. 92.

74 Un décret du V^e siècle prescrit d'offrir des sacrifices à Apollon, qui s'était déclaré prophétiquement ἐξηγητής τῶν ἀγαθῶν, « guide du bon conseil », pour les Athéniens. Cf. Sokolowski 1962, n° 8 ; Detienne 2009, 172. À l'époque hellénistique et romaine, Athènes connaît des magistrats portant le titre d'exégètes, dont l'un, choisi par l'oracle de Delphes parmi les Eupatrides, est attesté dès la fin du IV^e siècle. Leur fonction semble être d'indiquer (ἐξηγεῖσθαι) les rites à accomplir, notamment en cas de souillure et d'impureté. Piérart 1974, 347–351, considère que Platon « transpose » ici cette fonction officielle athénienne. Detienne 2009, 173, exprime de doutes.

75 Pl. *Ap.* 20e–23b ; McPherran 2009, 246 ; Idem 2011, 123–124. Sur Socrate comme maître apollinien, cf. Reeve 2000.

76 Pl. *Ap.* 29d–30d.

77 Pl. *Phd.* 60d sq., notamment 61a : ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς.

songera aussi à Pythagore, dont le nom même évoque emblématiquement le lien avec le Pythien,⁷⁸ et qui, dans le livre X, est reconnu comme guide dans le domaine de l'éducation (ἡγεμῶν παιδείας) ayant indiqué un chemin de vie au genre humain (ὁδὸς τοῦ βίου), à savoir le mode de vie pythagoricien (Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου).⁷⁹ On attirera l'attention sur l'affinité entre ἐξηγητῆς et ἡγεμῶν,⁸⁰ qui semble suggérer le lien entre Apollon et Pythagore:⁸¹ c'est de l'Exégète ancestral que Pythagore tient sa qualité d'ἡγεμῶν παιδείας. L'Apollon de Delphes est alors célébré comme le fondateur et le patron divin non seulement de la dialectique, mais aussi du genre de vie pythagoricien, auquel Platon accordait, semble-t-il, une importance particulière— peut-être analogue à celle de la propédeutique à propos de laquelle les Pythagoriciens sont, d'ailleurs, nommément cités? ⁸²—dans son dessein philosophique, puisqu'il attribue à Pythagore la deuxième position par rapport à la vérité ayant trait à la vertu, en l'opposant à Homère, à qui revient la troisième et dernière position,⁸³ et en le situant après Socrate, qui, occupant la première position, est choisi par le Pythien pour fonder «en discours» (ἐν λόγοις) une cité hellénique différente des autres: la cité des philosophes.⁸⁴ Platon souligne ici les fondements divins de la

78 Cf. *infra* l'appendice.

79 Pl. R. X 600 a–b; cf. *supra* chap. 1 n. 110.

80 Cf. *supra* n. 72.

81 Cf. *infra* l'appendice.

82 Pl. R. VII 530 d.

83 *Ibid.* X 599 d–600 b; cf. *supra* chap. 1 n. 108.

84 Les deux maîtres apolliniens, Pythagore et Socrate, se rejoignent peut-être dans l'affirmation concernant le signe démonique; cf. Pl. R. VI 496 c: τὸ δ' ἡμέτερον οὐκ ἄξιον λέγειν, τὸ δαιμόνιον σημείον ἢ γὰρ πού τιτι ἄλλω ἢ οὐδενὶ τῶν ἔμπροσθεν γέγονεν. Cf. aussi *supra* chap. 1 n. 111. Sur le démon de Socrate, cf. Pl. Ap. 31c–d; *Euthd.* 272e; *Tht.* 151a; *Phdr.* 242b; X. *Mem.* I 1, 2; I 4, 15; IV 3, 12; IV 8, 1 et 5. Cf. aussi McPherran 1996, cf. 4.1; Brickhouse et Smith 2000; Vlastos et al. 2000; Smith et Destrée 2005; McPherran 2011, 125 sq. On s'arrêtera sur la phrase «il ne s'est produit qu'une fois chez quelqu'un d'autre, et même chez personne». Cet homme unique, susceptible d'avoir porté, avant Socrate, le signe démonique, ne pourrait-il pas être Pythagore, considéré par la tradition tantôt comme un démon, tantôt comme fils d'Apollon, tantôt encore comme Apollon Hyperboréen lui-même (cf. l'appendice)? En supposant qu'il en va ainsi, le rapprochement entre Socrate et Pythagore pourrait être considéré comme une allusion au dépassement de la sagesse pythagoricienne par Socrate, incarnant parfaitement, seul parmi les hommes, l'idéal philosophique; cf. aussi *supra* chap. 1.2.5. Pythagore transmet un genre de vie d'origine apollinienne, mais le dessein divin serait resté inaccompli sans Socrate. Il paraît qu'en exprimant un doute quant à savoir si un autre homme portant le signe démonique a réellement existé (ἢ οὐδενί), Platon accorde à Socrate une supériorité absolue.

vocation philosophique, dont il fait, en dernière analyse, remonter l'origine à Apollon.⁸⁵

Bien que gardant les traits de l'Apollon de la tradition, cet Apollon Exégète, guide fondateur et patron de la cité céleste, ne pourrait pas être celui qui, dans le *Phèdre*, demeure sous le régime de Zeus. En effet, dans ce dialogue, le cortège circulaire des chars des dieux illustre le régime céleste empli de justice, dont la *République* élabore les fondements.⁸⁶ En l'occurrence, Apollon fait partie du cortège divin qui contemple les Idées, en demeurant sous un régime où chacun « accomplit sa tâche propre » (πράττων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὐτοῦ),—allusion à la définition de la justice dans la *République*—, et auquel s'attache qui le veut et le peut, devenant ainsi lui-même bienheureux (εὐδαίμων), à l'instar des dieux.⁸⁷ Conformément à la règle olympienne, le souverain de ce régime, le guide (ἡγεμῶν) de « l'armée des dieux et des démons » (στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων), est Zeus : « Le grand chef du ciel, Zeus, conduisant son char ailé, s'avance le premier, ordonnant et réglant toutes choses ».

Cependant, dans la *République*, les rôles changent. Le rôle d'Apollon est alors moins conforme au canon olympien, mais plus assorti à la primauté de ce dieu dans la tradition pythagoricienne. La qualité d'ἡγεμῶν, attribuée à Zeus dans le *Phèdre*, trouve son parallèle dans la qualité d'ἐξηγητής, accordée à Apollon dans la *République*.⁸⁸ Ainsi, dans le dialogue portant sur la cité idéale, Zeus cède sa place de chef à Apollon, son fils bien-aimé,⁸⁹ qui, en sa qualité d'Exégète, y exerce une fonction analogue à celle de son père dans le *Phèdre*. De même que le Zeus du *Phèdre*,⁹⁰ cet Apollon, souverain de la patrie céleste, du

85 Dans le troisième chapitre, nous avons vu que le *Timée* situe la philosophie sous le patronage d'Athéna, qualifiée alors de « déesse philosophe » ; cf. *supra* chap. 3.3.3. À Delphes, le temple d'Athéna est situé à l'entrée du sanctuaire. Sur le lien privilégié que les Pythagoriciens établissaient entre Apollon et Athéna en raison du rapport entre les nombres un et sept attribués respectivement à chacun de ces deux dieux, cf. Lyd. *Mens.* II 12 ; Philon *Op.* 100 ; Anat. *Dec.* 11 Heiberg ; Arist. *Fr.* 13 Ross = *Fr.* 203 Rose = Alex. *Aphr. in Metaph.* 39, 9 sq. ; *supra* chap. 2 n. 207. Pour l'ensemble des sources relatives, on consultera notamment Huffman 1993, 334–339. Cf. aussi Delatte 1974, 221–222

86 Cf. aussi le commentaire de Guy Samama *ad. loc.* (247a) ; Moerschini *et al.* 2002, 180.

87 Pl. *Phdr.* 246e–247a. Sur le mot ἡγεμῶν, cf. Detienne 2009, 87–88.

88 Sur l'affinité étymologique et sémantique de ces deux mots, cf. *supra* et la n. 72.

89 Sur cette expression, cf. Graf 2009, 32. En sa qualité de prophète, Apollon est intimement lié avec son père : cf. Hom. *Hymn. Ap.* 132 ; A. *Eu.* 19.

90 McPherran propose, à juste titre me semble-t-il, que le Zeus du *Phèdre* puisse être identifié avec le Bien considéré comme le Dieu couronnant la métaphysique platonicienne ; cf. McPherran 2009, 253. McPherran montre que plusieurs éléments incitent à considérer le Bien comme Dieu ; cf. aussi *infra* n. 91. Pourtant, il considère que, étant ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχον (R. VI 509b), le Bien n'est pas un Intellect (νοῦς). Or, il faut être un Intellect pour être

régime sous lequel demeurent les dieux eux-mêmes et leurs proches, se rapprocherait plutôt du dieu suprême qui couronne l'ontologie platonicienne, et qui s'identifie avec l'Un-Bien,⁹¹ à propos duquel Glaucos s'exclamait—sans doute pas par hasard : « Par Apollon, quelle prodigieuse transcendance ! ».⁹²

un dieu. Sous cet éclairage, il conclut que le Bien ne peut pas être un dieu. Il résout ce problème en soutenant que « Plato's foremost concern in the *Republic* is ethical » (2009, 253).

91 L'identification du Bien avec le Dieu de Platon était une idée communément admise dans l'Antiquité ; cf., par exemple, S.E. *M.* XI 70–71 : παρὸ καὶ ὁ Πλάτων συνιστάς, ὅτι φύσει ἀγαθὸν ἔστιν ὁ θεός, [...] τὰγαθὸν δὲ γε ὁ θεός· ἴδιον ἄρα ἐστὶ θεοῦ τὸ ἀγαθοποιεῖν. Sur l'identification du Bien avec l'Un, cf. *supra* chap. 4.4. Xénocrate aussi identifiait l'Un avec Dieu ; cf. Xenocr. *Fr.* 213, 1–6 Isnardi-Parente ; Dillon 2003, 99 sq. Sur l'idée de l'identification du Bien avec Dieu, cf. Renouvier 1844, II 81 ; Adam 1965, 439–460 ; Diès 1972, 523 sq. ; Festugière 1932, 172 ; Moreau 1939, 477 ; Jaeger 1943, 285–288 ; Goldschmidt 1949, 60–62 ; Doherty 1956 ; Burkert 1993, 649–650 ; Benitez 1995, 114 n. 8 ; McPherran 2006, 95–96 ; Idem 2009, 252–253.

92 Qu'il me soit permis d'ajouter, en guise de suggestion, quelques remarques supplémentaires à propos de l'Apollon de la *République*, sans pour autant prétendre en approfondir l'analyse : nous avons vu qu'en tant qu'Éxégète, ce dieu revêt le caractère de fondateur suprême qui préside à la cité céleste. Si l'on suit l'interprétation proposée ci-dessus, selon laquelle la patrie céleste est une métaphore de l'âme du monde, il y aurait lieu de rapprocher le fondateur de la cité céleste de l'auteur de l'âme du monde, c'est-à-dire au Démiurge du *Timée*, que l'on peut considérer comme l'équivalent mythique de νοῦς. Le parallèle le plus proche dans la *République* serait le φουρργός (*X* 597 d), qui est l'auteur de tout ce qui existe ; cf. *ibid.* 596 c–d. Or, étant lui-même bon (ἀγαθός), le Démiurge du *Timée* vise toujours le Bien (cf. *Ti.* 29 d–e), de sorte que ce dernier (qui correspond *mutatis mutandis* à la cause finale d'Aristote ; cf. aussi Viltanioti 2008, 103 ; Johansen 2008, 109 sq.) soit indissociable du dessein divin. En effet, ainsi que Strange 1999, 407–408, le souligne : « The Demiurge is a cosmic craftsman, a divine analogue of a certain sort of efficient cause at the human level. [...] Reason is a special sort of efficient cause, for it always aims rightly at good goal or final cause and always achieves the best result possible. So, Plato's Reason seems to incorporate the Aristotelian final cause as well ». Dans le même ordre d'idées, Johansen 2008, 109–110, explique que la cause finale opère comme telle grâce à l'Intellect : « For Timaeus final causes cannot be detached from god's intentions. They operate as *aitiai* via god's intelligence. Timaeus' teleology is not independent of god's mind or intellect. Final causes presuppose the agency of an intellect ». En ce sens, on peut dire que la cause finale, c'est-à-dire le Bien, demeure dans l'Intellect en ce qu'elle s'identifie à l'intention de ce dernier. D'autre part, dans la *République*, le Bien engendre le Soleil à son image (*R.* VI 506 e sq.), se révélant ainsi comme une sorte de père, qualité qu'Aristote énumère parmi les différents types de cause efficiente. Il semblerait donc qu'en ce sens, la « cause efficiente » (le Démiurge, le νοῦς, le φουρργός) et la « cause finale » (le Bien) s'imbriquent ; cf. Viltanioti 2008, 102 n. 14). L'Apollon de la *République* relèverait ainsi des deux. Pourrait-on dire qu'il relèverait du Bien tel qu'il est conçu par l'Intellect ? Il conviendrait de noter que l'identification du Démiurge avec le Bien fut soutenue par des platonistes, tel Atticus (c. 150–200), et réfutée par les Néoplatoniciens, notamment par Porphyre et Proclus ; cf. Porph. *Fr.* 51 Sodano = Procl. *in Ti.* I 391, 4–396, 26 Diehl.

Reste encore à s'interroger sur l'identité de cette cité céleste qui, située sous le patronage de l'Apollon de Delphes, est le lieu propre aux Sirènes et qui réalise en elle une harmonie correspondant à celle représentée par la *tétractys*. Ces allusions évoqueront d'emblée l'ἄκουσμα pythagoricien auquel est consacrée la première partie de cette étude. Il serait donc tentant de conclure ce chapitre en identifiant la patrie céleste, la cité divine de la *République*, avec la Delphes céleste et de voir en cette identification, qui fait de l'âme parfaitement vertueuse l'oracle détenant le savoir « du présent, du futur et du passé », la « transposition » platonicienne de la maxime pythagoricienne.

6.4 Conclusion

On peut ainsi conclure que l'image de l'harmonie des Sirènes développée dans le mythe d'Er reprend et résume des thèmes majeurs de la *République*, en incorporant des éléments récurrents dont nous avons souligné la présence dans d'autres dialogues. Conformément aux modèles théologiques et à la différence de l'imitation mise en œuvre par les poètes, Platon compose, à partir d'éléments traditionnels, notamment pythagoriciens, une image de beauté et de force protreptique extraordinaires, qui « pourrait nous sauver, si nous nous en persuasions »;⁹³ car alors « nous traverserions avec succès le fleuve de Léthé et nous ne nous souillerions pas l'âme ».⁹⁴

À l'arrière-plan de cette image se tient une réinterprétation—une « transposition », pourrait-on dire, en reprenant la terminologie de Diès—de l'ἄκουσμα pythagoricien qui définit l'oracle de Delphes comme étant la *tétractys*, identifiée, quant à elle, à l'harmonie des Sirènes. En s'inspirant de la formule pythagoricienne, qui relève d'une vision présocratique du monde, Platon substitue la Delphes céleste, qui n'est qu'une métaphore de l'âme vertueuse menant la ronde céleste, à l'oracle de Delphes, et l'harmonie dans l'âme du philosophe, qui « chante » en accord avec l'âme universelle, à celle des corps célestes. Il adapte ainsi la doctrine pythagoricienne aux fins de sa propre philosophie, en lui conférant un sens entièrement nouveau, cohérent avec l'orientation téléologique de sa pensée et pertinent dans le contexte de la *République*.

⁹³ Pl. R. X 621c : καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθώμεθα αὐτῷ. Comme Johnson 1999, 11, je crois que Socrate nous invite ici à nous persuader de la pertinence de l'argument de la *République* dont relève le mythe d'Er.

⁹⁴ Pl. R. X 621c : καὶ τὸν τῆς Λήθης ποταμὸν εὖ διαβησόμεθα καὶ τὴν ψυχὴν οὐ μανθησόμεθα.

Épilogue

ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει
(Ph 3, 19)

Au cours de cette étude, nous sommes passés du chant des Sirènes homériques à la doctrine pythagoricienne de l'harmonie des corps célestes, et de cette dernière, à la cité idéale platonicienne, sur laquelle prend exemple le philosophe, en assimilant ses révolutions défailtantes du fait de sa naissance à celles de l'univers. À l'instar des Sirènes situées sur les cercles sidéraux, cet homme proche des dieux « chante » ainsi en accord avec l'âme vertueuse qui guide le ciel.

Les jalons de ce parcours ont été au nombre de trois : Homère, les Pythagoriciens et Platon. Au commencement fut Homère, le poète qui « a éduqué la Grèce » :¹ le thème des Sirènes provient de l'*Odyssee*. Les Pythagoriciens placèrent ensuite l'harmonie des Sirènes sous le patronage d'Apollon et l'identifièrent symboliquement avec l'oracle de Delphes, dans le cadre de leur fameuse doctrine de l'harmonie des corps célestes, qui devait devenir classique au sein de la tradition cosmologique. En se voyant comme accomplissant une tâche qui lui fut confiée par le dieu de Delphes, à savoir celle consistant à améliorer les âmes des hommes, Socrate orienta la réflexion philosophique vers la téléologie, en posant la question de l'utilité que les recherches des Physiciens présentaient pour l'âme. S'inscrivant dans le sillage de ce questionnement moral soulevé par son maître, Platon, fasciné par le progrès des sciences mathématiques de son temps et inspiré par la croyance en une âme immortelle et capable de regagner son statut originel et bienheureux, infléchit la doctrine pythagoricienne de l'harmonie des Sirènes vers un sens psychologique inédit : il plaça cette harmonie dans le ciel idéal des purs rapports mathématiques, dans la cité idéale d'Apollon, la Delphes céleste, en y voyant le modèle auquel s'assimile l'âme du philosophe.

La présente étude a retracé le chemin de l'intériorisation du fameux thème homérique, en nous menant, du chant des enchanteresses de l'*Odyssee*, à l'harmonie des corps célestes, qui résonne dans l'univers pythagoricien, et, de cette dernière, à l'harmonie qui rend l'âme juste et bienheureuse. De l'imaginaire homérique on passe ainsi au *cosmos* des Présocratiques et, de celui-ci, à l'univers de l'âme, que Platon place au centre de son investigation dans la *République*. Si la lecture proposée ne soutient pas nécessairement une interprétation

1 Pl. R. X 606 e : τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν.

exclusivement psychologique de la *République*, elle démontre, du moins, la priorité fondamentale de la vertu pour la réalisation de la justice dans les cités terrestres.

La postérité singulière de cet ouvrage fondateur de la pensée occidentale se mesure, par ailleurs, à la destinée qu'allait connaître l'idée de la cité divine dans les siècles qui suivirent sa rédaction. Il ne m'appartient pas ici de traiter de cette question.² Je me bornerai à rappeler qu'on a pas manqué d'établir un lien entre la *République* et la doctrine chrétienne de la cité céleste (et celle apparentée du royaume de Dieu),³ et que les œuvres de penseurs chrétiens tels Eusèbe de Césarée, Augustin d'Hippone et Pseudo-Denys l'Aréopagite se font, d'une manière ou d'une autre, l'écho plus ou moins lointain du dialogue le plus célèbre de Platon.⁴ Mais qu'en serait-il alors des Sirènes, de ces servantes fidèles d'Apollon et des Muses, dans la cité chrétienne qui devait succéder à la cité platonicienne? En guise d'épilogue, je souhaiterais aborder cette question en faisant le point sur le schisme radical clivant la doctrine de la cité céleste et celle de l'harmonie des Sirènes au fil des premiers siècles chrétiens.

Ainsi que Corinne Jouanno le fait observer, dans la traduction de la *Sep-tante*, le mot *σειρήν* sert à six reprises à traduire deux mots hébreux qui désignent un animal mystérieux, généralement rendu comme «chacal» dans les traductions françaises.⁵ Dans les livres prophétiques, où figurent cinq des six occurrences, les Sirènes sont énumérées parmi les «bêtes sauvages», les «démons», les «onocentaures» et les «idoles».⁶ Cette observation montre clairement que les traducteurs Alexandrins ont uniquement retenu l'aspect néfaste des Sirènes, qui, comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre, correspond à l'exégèse la plus connue et la plus répandue dans la littérature.

² On consultera notamment O'Maera 2007a.

³ Par exemple, Ackermann compare le règne de Dieu, dont Luc dit qu'il est «au-dedans de nous» (Lc 17, 21: *ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν*), avec la cité intérieure à laquelle Platon se réfère à la fin du Livre IX. Il met, par ailleurs, ce passage platonicien en rapport avec l'affirmation de Jésus devant Ponce Pilate: «mon royaume n'est pas de ce monde» (Jn 18, 36: *ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*); cf. Ackermann 1835, 24. Ernest Havet observe, quant à lui, que «Platon dit de sa *République* précisément ce qu'on a dit plus tard du royaume de Dieu, qu'elle n'est pas de ce monde»; cf. Havet 1871, 207. Parmi les études plus récentes, l'approche de Dodd ne s'éloigne pas de façon significative du platonisme; cf. Dodd 1978. Sur les origines de la doctrine chrétienne de la cité céleste, on consultera notamment Van Oort 1991.

⁴ O'Maera 2007a, 145–184.

⁵ Jb 30, 29; Is 13, 21; 34, 13; 43, 20; Jer 50, 38–39; Mi 1, 8. Cf. Jouanno 2013, 234.

⁶ Is 13, 21; 34, 13; Jer 50, 38–39. Cf. Jouanno 2013, 234.

Les auteurs chrétiens suivront cette même voie. En effet, ainsi que Jacqueline Leclercq-Marx le montre, dans la pensée chrétienne, la Sirène, «dépourvue de toute connotation positive», devient «une incarnation du Mal», un être démoniaque.⁷ Redoutées par les masses populaires, qui les considèrent comme des démons incubes et sanguinaires comparables aux lamies et aux striges, les Sirènes servent généralement, dans les exhortations morales des Pères de l'Église—qui, à la suite des Anciens, interprètent allégoriquement l'épisode homérique—, de symbole des plaisirs du monde, des tentations de la chair, des passions mauvaises, de la volupté, de la culture profane et de l'hérésie. Tel un autre Ulysse, le chrétien doit donc résister à leur chant trompeur, au prix de renoncer à l'espoir du salut.

Le thème du chant des Sirènes subit ainsi une nouvelle transformation, qui, étant donnée sa concomitance avec la doctrine de la cité céleste, nous confronte à un paradoxe : les Sirènes, qui firent jadis les bienheureux habitants de la cité divine, se voient définitivement expulsées de celle-ci. L'allégorie chrétienne faisant d'elles un symbole de la tentation, il devient dorénavant malaisé d'imaginer qu'à l'origine, l'harmonie de ces enchanteresses résonnait dans la cité divine, dans ce royaume invisible, dont l'avènement à l'intérieur de l'homme fait l'objet de la prière enseignée par Jésus à ses apôtres. Mais, si les Sirènes furent chassées de leur demeure céleste, celle-ci se dresse dans le ciel, en nous rappelant que, d'une certaine manière, en dépit des métamorphoses, aussi longtemps qu'il existera deux modèles antinomiques disposés au sein de l'être,⁸ l'harmonie des Sirènes ne cessera de résonner dans celui des deux qui est divin et bienheureux.

7 Pour un aperçu, cf. Leclercq-Marx 1997, 41 sq. ; Jouanno 2013, 234–239, 247, 249.

8 Pl. *Tht.* 176e ; cf. *supra* chap. 6 n. 62.

Appendice :

La valeur apollinienne de la légende de Pythagore

Par « légende de Pythagore », on entend l'ensemble des narrations concernant la nature, l'origine et les capacités surhumaines de Pythagore, tels des miracles, des prophéties, le souvenir des vies antérieures, le don d'ubiquité, etc. Remontant au sixième siècle avant J.-C., la légende a été enrichie et systématisée au cours du cinquième et du quatrième siècles.¹ Faisant ici abstraction du problème délicat de la réalité des « hauts faits » attribués au Maître de Crotona² ainsi que de celui de leur signification énigmatique éventuelle,³ on soulignera que les récits miraculeux le concernant témoignent de l'impression qu'il provoqua à ses contemporains et à sa postérité immédiate, de sa réputation extraordinaire et de sa place dans l'imaginaire collectif.⁴ La légende laisse avant tout entr'apercevoir, me semble-t-il, l'importance de la figure d'Apollon au sein du pythagorisme ancien. Cette thématique a souvent été invoquée au cours de la présente étude. Dans ce qui suit, je passerai brièvement en revue les sources datant d'entre le sixième et le quatrième siècles et ayant trait à la valeur apollinienne de la légende de Pythagore.

Le plus ancien témoignage sur Pythagore nous est transmis sous le nom de son contemporain Xénophane de Colophon. Dans un fragment, qui, selon Diogène Laërce, se réfère à Pythagore, Xénophane ironise en racontant que celui-ci aurait reconnu l'âme d'un ami dans les gémissements d'un chien :

1 À ce sujet, on renverra aux remarques de Macris 2003, 259 et n. 74. Maddalena 1954, 358, considère que, étant donné que les sources principales de la légende remontent au IV^e siècle, on ne peut rien affirmer sur le pythagorisme des V^e et VI^e siècles. Mais, dans ce cas, on néglige les témoignages de Xénophane et d'Empédocle, pour être finalement amené à parler d'un mouvement sans commencement.

2 Pour quelques remarques intéressantes, cf. Macris 2003, 258.

3 À ce propos, cf. Burkert 1972, 143-144 ; Kingsley 2010, 340 ; Macris 2003, 262.

4 Au cours du V^e siècle, la réputation de Pythagore atteint un niveau tel que des monnaies frappées par Abdère en 430-420 avant J.-C. représentent la tête du philosophe et portent l'inscription ΠΥΘΑΓΟΡΗΣ. Cette découverte est éloquent : des têtes de philosophes sur des monnaies apparaissent beaucoup plus tard et, selon la règle générale, dans la numismatique des cités natales des philosophes en question. Cf. Jameson 1924, 50 ; Seltman 1955, 142 sq. ; Babelon 1942, 63 sq. ; Schwabacher 1968 ; Jenkins 1972, 98 sq. ; Zhmud 2012, 44.

Et un jour, dit-on, Pythagore, qui était de passage, s'apitoya sur un chiot qu'on battait, et s'écria : « Arrête, ne le bat plus ! Car c'est l'âme d'un ami que j'ai reconnue lorsque j'ai entendu ses gémissements ».⁵

Si ce fragment atteste de l'ancienneté de la doctrine de la transmigration des âmes, il ne témoigne pas moins des capacités prophétiques que l'on attribuait à Pythagore.

Il en va pareillement pour les célèbres vers d'Empédocle se référant, selon Timée, à Pythagore :

Et il y avait parmi eux un homme d'un savoir prodigieux,
qui s'était acquis un immense trésor dans son diaphragme,
maître inégalé en œuvres de sagesse de toute sorte ;
car, lorsqu'il se tendait de toutes ses forces mentales,
sans peine voyait-il clairement chacune des choses qui existent,
pour dix, pour vingt vies humaines.⁶

5 Xenoph. *VS B 7* (I, 131) = D.L. VIII 36 :

καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα
φασὶν ἐποικτῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·
‘παῦσαι μὴδὲ ῥάπιζ’, ἐπεὶ ἡ φίλου ἀνέρος ἐστὶν
ψυχὴ, τὴν ἔγνω φθεγγαμένης αἰών’.

Le nom de Pythagore n'est pas cité, mais il est généralement admis que le fragment se réfère à Pythagore. Cf. aussi Burnet 1945, 84 ; Long 1948, 17 ; Dodds 1951, 143, n. 55 ; Burkert 1972, 121 ; Huffman 1993, 331 ; Leshner 2002, 79–80 ; Riedweg 2008, 48–49 ; Mckirahan 2010, 81, 84 ; Zhmud 2012, 30–31 ; Cornelli 2013, 89 sq. Leshner et Zhmud considèrent que Xénophane ne critique pas la doctrine de la transmigration des âmes, mais la prétention de reconnaître l'âme d'un ami dans la voix d'un chien. Sur l'hypothèse que ce fragment ne concerne pas Pythagore, cf. Maddalena 1954, 335.

6 Emp. *VS 31 B 129* (I, 363–364) = Timae. *FGrHist 566 F 14* = D.L. VIII 54 = Nicom. *apud Porph. VP 30* = Iamb. *VP 67* :

ἦν δὲ τις ἐν κείνοισιν ἀνὴρ περιώσια εἰδώς,
ὃς δὴ μῆκιστον πραπίδων ἐκτήσατο πλούτον,
παντοίων τε μάλιστα σοφῶν <τ’> ἐπιήρανος ἔργων·
ὁπότε γὰρ πάσῃσιν ὀρέξατο πραπίδεσιν,
ῥεῖ’ ὃ γε τῶν ὄντων πάντων λύσσεσκεν ἕκαστον
καὶ τε δέκ’ ἀνθρώπων καὶ τ’ εἴκοσιν αἰώνεσσιν.

Trad. C. Macris et P. Skarsouli, légèrement retouchée. Sur le mot *πραπίδες*, cf. Onians 1999, 45–47, 54–58 ; Sullivan 1987 ; Idem 1988, 179–180, 200 nn. 10–12 et 201 n. 17 ; Hubbard 1994 ; Clarke 1999, 63–69 ; Frontisi-Ducroux 2002. Sur *πραπίδες* chez Empédocle, cf. Darcus 1977.

La plupart des commentateurs suivent l'attribution de Timée de Taormine⁷ et associent le « savoir prodigieux » de Pythagore avec la théorie de la transmigration des âmes et le souvenir des vies antérieures. Quant aux « œuvres de sagesse », on a supposé qu'elles pourraient faire allusion à son activité de thaumaturge, abondamment attestée chez les auteurs plus tardifs.⁸ Sans m'attarder sur ces célèbres vers, qui ont fait couler beaucoup d'encre, je me bornerai de faire observer que le « savoir prodigieux » auquel ils se réfèrent ne semble pas très éloigné du savoir prophétique des Muses chez Hésiode.⁹ On peut ainsi conclure que, dans les sources les plus anciennes, Pythagore est déjà mis en rapport avec Apollon indirectement, par le biais de son don de clairvoyance. Ce lien indirect anticipe sur les assertions des auteurs du quatrième siècle, dont Aristote n'est pas le moindre.

Selon Jamblique, dans son ouvrage perdu *Sur la philosophie pythagoricienne*, le Stagirite rapportait la division suivante au sein du vivant rationnel : d'un côté, il y a le dieu ; de l'autre côté, l'homme ; et, en troisième lieu, il existe l'espèce du type de Pythagore.¹⁰ Cette affirmation, qui, ainsi que Marcel Détienne le montre, se réfère probablement au statut démonique accordé à Pythagore,¹¹ relève de la croyance relative à la nature surhumaine du Maître, parfois identifié avec Apollon lui-même. En effet, dans un autre fragment, Aristote nous informe que les Crotoniates disaient que Pythagore était Apollon Hyperboréen.¹² À ce té-

7 Selon Diogène, certains auraient reconnu dans cette description Parménide plutôt que Pythagore ; cf. D.L. VIII 54 = Emp. VS 31 A 1 (I, 277). La plupart de chercheurs identifient le « maître inégalé en œuvres de sagesse » avec Pythagore ; cf. Delatte 1934, 25–27 ; Idem 1974, 252 ; Long 1948, 21 sq. ; Timpanaro-Cardini I 1954, 16–18 ; Detienne 1963, 79–85 ; Burkert 1972, 137–138 ; Macris 2001, 271–274 ; Idem 2003, 255–257 ; Riedweg 2008, 54–55, 60 ; McKirahan 2010, 82–84 ; Zhmud 2012, 39–40 ; Cornelli 2013, 99. Pour un point de vue critique, cf. Ben 1975, 108, 180 sq. ; Macris et Skarsouli 2012. Zhmud met en question le rapport avec la doctrine de la transmigration des âmes, en y voyant plutôt le « portrait d'un penseur hors norme » renommé pour ses capacités cognitives et intellectuelles ; cf. Zhmud 2012, 40–41.

8 Riedweg 2008, 54 ; Macris 2003, 257.

9 Hes. *Th.* 38 ; cf. *supra* chap. 5 n. 26. Sur ce rapprochement, cf. aussi Macris 2003, 257.

10 Arist. *Fr.* 2 Ross = *Fr.* 192 Rose = Iamb. *VP* 31 : ἱστορεῖ δὲ καὶ Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς <περὶ τῆς> Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας διαίρεσίν τινα τοιάνδε ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν ἐν τοῖς πάνυ ἀπορρήτοις διαφυλάττεσθαι· τοῦ λογικοῦ ζῆου τὸ μὲν ἔστι θεός, τὸ δ' ἄνθρωπος, τὸ δὲ οἷον Πυθαγόρας.

11 Cf. Detienne 1963, 133–137.

12 Arist. *Fr.* 1 Ross = *Fr.* 191 Rose = Ael. *VH* II 26 : λέγει ὑπὸ τῶν Κροτωνιατῶν τὸν Πυθαγόραν Ἀπόλλωνα Ὑπερβόρειον προσαγορεύεσθαι κάκεῖνα δὲ προσεπιλέγει ὁ τοῦ Νικομάχου ὅτι τῆς αὐτῆς ἡμέρας ποτὲ καὶ κατὰ τὴν αὐτὴν ὥραν καὶ ἐν Μεταποντίῳ ὤφθη ὑπὸ πολλῶν καὶ ἐν Κρότωνι. <καὶ ἐν Ὀλυμπίᾳ δὲ ἐν> τῷ ἀγῶνι ἐξανιστάμενος ἐν θεάτρῳ καὶ τῶν μηρῶν ὁ Πυθαγόρας παρέφηνε τὸν ἕτερον χρυσοῦν. λέγει δὲ ὁ αὐτός καὶ ὅτι ὑπὸ τοῦ Κόσα τοῦ ποταμοῦ διαβαίωνν προσεεῤῥήθη· καὶ πολλοὺς φησὶν ἀκηκοέναι τὴν πρόσησιν ταύτην ; D.L. VIII 11 ;

moignage, il associe une série de narrations miraculeuses,¹³ dont Constantinos Macris n'hésite pas à dire que, provenant « *directement* des milieux pythagoriciens de l'époque »,¹⁴ elles « reflètent de manière on ne peut plus éloquente le caractère charismatique que prêtaient au philosophe ses disciples et épigones ». ¹⁵ On apprend ainsi que Pythagore fut simultanément présent à Crotona et à Métaponte ;¹⁶ à Olympie, il laissa les spectateurs des jeux voir sa cuisse en or ;¹⁷ le fleuve Cossas (?) s'est adressé à lui en le saluant à haute voix.¹⁸ Si l'on en croit Apollonius, Aristote aurait également mentionné les épisodes suivants : Pythagore prévint l'apparition d'une ourse blanche à Caulonie ;¹⁹ en Étrurie, il mordit et tua un serpent venimeux (θανάσιμον ὄφιν) ;²⁰ il annonça le déclen-

Iambl. *VP* 140 : τὴν δὲ πίστιν τῶν παρ' αὐτοῖς ὑπολήψεων ἡγοῦνται εἶναι ταύτην ὅτι ἦν ὁ πρῶτος εἰπὼν αὐτὰς οὐχ ὁ τυχῶν ἀλλ' ὁ θεός. καὶ ἐν τούτῳ τῶν ἀκουσμάτων ἐστὶ, 'τίς εἶ, Πυθαγόρα; 'φασὶ γὰρ εἶναι Ἀπόλλωνα Ὑπερβόρειον. τούτου δὲ τεκμήρια ἔχουσι ὅτι ἐν τῷ ἀγῶνι ἐξανιστάμενος τὸν μηρὸν παρέφηνε χρυσοῦν, κτλ. Selon Zhmud 2012, 195 n. 102, la mise en rapport avec la tradition des ἀκούσματα est due à Jamblique. Pour un exposé des variantes sur la divinité de Pythagore, cf. Arist. *Fr.* 2 Ross = *Fr.* 192 Rose = Iamb. *VP* 30 : καὶ μετὰ τῶν θεῶν τὸν Πυθαγόραν λοιπὸν κατηρίθμουν ὡς ἀγαθὸν τινα δαίμονα καὶ φιλανθρωπώτατον, οἱ μὲν τὸν Πύθειον, οἱ δὲ τὸν ἐξ Ὑπερβορέων Ἀπόλλωνα, οἱ δὲ τὸν Παιᾶνα, οἱ δὲ τῶν τὴν σελήνην κατοικοῦντων δαμόνων ἕνα. Cf. aussi Luc. *DMort.* 20, 3; *Somn.* 15 et 18.

13 Je m'appuie généralement sur le dossier de Burkert 1972, 141 sq.

14 Macris 2003, 259.

15 *Ibid.* 258.

16 Arist. *Fr.* 1 Ross = *Fr.* 191 Rose = Ael. *VH* II 26; IV 17; Apollon. *Mir.* 6. Les lieux peuvent varier : Métaponte et Tauroménion (Porph. *VP* 27 = Iamb. *VP* 134; cf. 136); Thourioi et Métaponte chez Philostrate (Philostr. *VA* IV 10).

17 Arist. *Fr.* 1 Ross = *Fr.* 191 Rose = Ael. *VH* II 26; IV 17; Apollon. *Mirab.* 6; D.L. VIII 11; Iamb. *VP* 140. Cf. aussi Plu. *Num.* 8; Amm. Marc. XXII 16, 21; Luc. *DMort.* 20, 3; Id. *Gall.* 18; Id. *Vit. Auct.* 6; Porph. *VP* 28 = Iamb. *VP* 135; 91 sq. Pour une interprétation de la cuisse d'or, cf. Burkert 1972, 159–160; Kingsley 2010, 337–367.

18 Arist. *Fr.* 1 Ross = *Fr.* 191 Rose = Ael. *VH* II 26; Apollon. *Mirab.* 6; D.L. VIII 11; Porph. *VP* 27. Cf. aussi Iamb. *VP* 134. Le nom du fleuve fait problème : Κόσας chez Elien, κατὰ σάμον chez Apollonius, Νέσσος chez Diogène et Jamblique, Καύκασος chez Porphyre. Κόσας pourrait vraisemblablement être corrigé en Κάσας, le nom du fleuve se trouvant près de Métaponte; cf. Burkert 1972, 142 n. 122.

19 Arist. *Fr.* 1 Ross = *Fr.* 191 Rose = Apollon. *Mirab.* 6; Iamb. *VP* 142. Sur l'ourse de Daunia, que Pythagore convertit au végétarisme, cf. Porph. *VP* 23 = Iamb. *VP* 60. Pour l'histoire similaire sur un bœuf que Pythagore persuada de s'abstenir des fèves, cf. Porph. *VP* 24 = Iamb. *VP* 61.

20 Arist. *Fr.* 1 Ross = *Fr.* 191 Rose = Apollon. *Mirab.* 6. Cf. aussi Iamb. *VP* 142 pour une version légèrement modifiée. Chez Jamblique, Pythagore chasse un petit serpent (μικρὸν ὄφιν). Selon Burkert 1972, 143 n. 125, Jamblique aurait modifié l'histoire parce qu'il la trouvait grotesque. Le Syrien ajoute, par ailleurs, l'anecdote selon laquelle, à Sybaris, Pythagore aurait saisi et chassé un serpent mortifère à grosses écailles. Le thème du serpent évoque le combat d'Apollon contre Python. Sur Apollon et Python, cf. Fontenrose 1980; Kahil 1966; Roux 1976, 41 sq.

chement d'une guerre civile (στάσις) et, ensuite, disparut à Métaponte.²¹ Selon Walter Burkert,²² trois autres anecdotes apparaissant dans un contexte aristotélicien pourraient aussi remonter à Aristote : Pythagore rappela à Myllias que, dans une de ses existences antérieures, il avait été le roi Midas ;²³ il fit descendre et caressa un aigle blanc ;²⁴ il eut la vision qu'un bateau en train d'entrer dans port de Métaponte, transportait le corps d'un défunt.²⁵ On fera observer qu'un certain nombre de ces témoignages se réfère à des capacités prophétiques, tandis que d'autres abordent des épisodes révélateurs de la nature surhumaine de Pythagore, voire de son identité divine.

À propos de cette dernière, Épiménide de Crète,²⁶ Eudoxe de Cnide et Xénocrate rapportent une tradition qui fait de Pythagore le fils d'Apollon :

Mnésarchos, comprenant que le dieu ne lui aurait jamais rendu d'oracle sur son fils, sans qu'il eût demandé, si son fils ne devait pas être exceptionnel et, au vrai sens du mot, un « don des dieux », de ce moment changea le nom de sa femme de Parthénis en Pythais (en raison de l'enfant et de ce qu'avait dit la prophétesse), et à Sidon, en Phénicie, lorsque sa femme eut enfanté, il appela son fils Pythagore, pour la raison qu'il lui avait été annoncé par le dieu Pythien. Sur ce point, il faut, en effet, ne pas tenir compte d'Épiménide, d'Eudoxe et de Xénocrate, qui imaginaient qu'Apollon se serait alors uni à Parthenis, qu'il l'aurait ainsi rendue enceinte, et qu'il l'aurait fait annoncer par sa prêtresse.²⁷

21 Arist. *Fr.* 1 Ross = *Fr.* 191 Rose = Apollon. *Mirab.* 6.

22 Burkert 1972, 142.

23 Arist. *Fr.* 1 Ross = *Fr.* 191 Rose = Ael. *VH IV* 17; Iamb. *VP* 143. Sur Myllias, cf. Porph. *VP* 61 = Iamb. *VP* 189 sq. = Neanth. *FGrHist* 84 F 31. Maddalena 1954, 359 n. 86, conteste l'attribution à Aristote.

24 Arist. *Fr.* 1 Ross = *Fr.* 191 Rose = Ael. *VH IV* 17. Cf. aussi Plu. *Num.* 8; Amm. Marc. XXII 16, 21. Cf. aussi Porph. *VP* 25 = Iamb. *VP* 62, où l'incident est situé à Olympie.

25 Arist. *Fr.* 1 Ross = *Fr.* 191 Rose = Apollon. *Mirab.* 6; Porph. *VP* 28; Iamb. *VP* 142. Cf. aussi Thrassyl. *ap.* Dio Cass. LV 11, 3.

26 Selon Platon, Épiménide prédit dix ans à l'avance la guerre contre les Perses; cf. Pl. *Lg. II* 642d. Selon Aristote, il fut invité par Solon afin de purifier Athènes du sacrilège commis par les Alcmeonides; cf. Arist. *Ath. Pol.* I; Plu. *Sol.* 12; D.L. I 110. Sur Épiménide, cf. West 1983, 45–53; Mele–Tortorelli Ghidini 2001.

27 Iamb. *VP* 6–7 = Eudox. *Fr.* 324 Lasserre = Xenocr. *Fr.* 221 Isnardi Parente: Ὁ δὲ Μνήσαρχος συλλογισάμενος ὅτι οὐκ ἂν μὴ πυθομένῳ αὐτῷ ἔχρησέ τι περὶ τέκνου ὁ θεός, εἰ μὴ ἐξαιρέτων προτέρημα ἔμελλε περὶ αὐτὸν καὶ θεοδώρητον ὡς ἀληθῶς ἔσεσθαι, τότε μὲν εὐθὺς ἀντὶ Παρθενίδος τὴν γυναῖκα Πυθαῖδα μετωνόμασεν ἀπὸ τοῦ γόνου καὶ τῆς προφητίδος, ἐν δὲ Σιδόνι τῆς Φοινίκης ἀποτεκούσης αὐτῆς τὸν γενόμενον υἱὸν Πυθαγόραν προσηγόρευσεν, ὅτι ἄρα ὑπὸ τοῦ Πυθίου προηγορεύθη αὐτῷ. Παρατηρήσει γὰρ ἐνταῦθα Ἐπιμενίδης καὶ Εὐδοξος καὶ Ξενοκράτης, ὑπονοοῦντες τῇ Παρθενίδι τότε μιγῆναι τὸν Ἀπόλλωνα καὶ κύουσαν αὐτὴν ἐκ μὴ οὕτως ἐχούσης καταστήσαι τε καὶ προαγγεῖλαι διὰ τῆς προφητίδος. Trad. L. Brisson–A.-Ph. Segonds. Selon Jamblique, la légende rapportée par Épiménide, Eudoxe et Xénocrate, signifie que l'âme de Pythagore fut envoyée aux hommes depuis le domaine d'Apollon, ou qu'elle était dans son

Si l'on croit ces sources, Mnésarchos aurait appelé son fils «Pythagore» car la naissance de celui-ci lui aurait été annoncée par le dieu au travers d'un oracle. Pythagore serait ainsi «l'annoncé par Apollon Pythien (ou par la Pythie)». Diogène Laërce cite une autre étymologie rapportée par Aristippe de Cyrène : le Samien aurait pris ce nom parce qu' «il annonçait la vérité non moins que le Pythien».²⁸ On mettra en rapport avec le témoignage d'Aristoxène de Tarente, selon lequel Pythagore aurait reçu ses doctrines morales de la Pythie.²⁹ Ces étymologies évoquent emblématiquement le lien privilégié unissant Pythagore avec Apollon et avec Delphes.³⁰

Ce lien se trouve, par ailleurs, à l'arrière-plan des traditions relatives à Abaris et Euphorbe. La tradition sur Abaris associe Pythagore avec Apollon Hyperboréen.³¹ Au sujet de la rencontre de Pythagore avec Abaris, Jamblique se réfère au témoignage d'Aristote.³² La légende aurait donc été forgée avant le Stagirite. L'époque où aurait vécu Abaris demeure toutefois indéterminée.³³

cortège, explication inspirée du *Phdr.* 246e sq. À propos de l'origine apollinienne de Pythagore, Iamb. *VP* 5 et Porph. *VP* 2 citent aussi les vers d'un poète inconnu de Samos :

Πυθαγόραν θ', ὃν τίκτε Διὶ φίλῳ Ἀπόλλωνι
Πυθαΐς, ἢ κάλλος πλείστον ἔχεν Σαμίῳν.

28 D.L. VIII 21: φησὶ δ' Ἀρίστιππος ὁ Κυρηναῖος ἐν τῷ Περὶ φυσιολόγων Πυθαγόραν αὐτὸν ὀνομασθῆναι ὅτι τὴν ἀλήθειαν ἡγόρευεν οὐχ ἥττον τοῦ Πυθίου.

29 Aristox. *Fr.* 15 Wehrli = D.L. VIII 8 (cf. 21): φησὶ δὲ καὶ Ἀριστόξενος τὰ πλείστα τῶν ἠθικῶν δογμάτων λαβεῖν τὸν Πυθαγόραν παρὰ Θεμιστοκλείας τῆς ἐν Δελφοῖς.

30 Sur l'étymologie du nom de Pythagore, cf. aussi l'hypothèse émise par Dubois 2006, 61: «Le père du futur philosophe avait donc à sa disposition un nom de structure canonique Πυθαγόρας, avec un *u* bref, qui pouvait se comprendre comme 'qui informe l'assemblée', mais il a placé ce nom sous l'invocation d'Apollon en allongeant la voyelle du premier membre en le donnant à comprendre comme 'celui qui parle au nom d'Apollon'». Sur l'étymologie du patronyme «Mnésarchidès», cf. Skutsch 1959, 114.

31 Sur Abaris, cf. Hdt. IV 36; Heraclid. Pont. *Fr.* 51c Wehrli = Eratosth. *Cat. Cod.* T Vaticanus Graecus 1087; *Fr.* 73 = Plu. *Aud.* I 14E; *Fr.* 74 = Anecdota Graeca ed. I. Bekker I 178; *Fr.* 75 = Anecdota Graeca éd. I. Bekker I 145; *Fr.* 90 = Clem. Al. *Strom.* I 21, 133, 2; Iamb. *VP* 91–93. Cf. aussi 90, 147, 140–141, 135–136. Abaris est cité dans la liste des Pythagoriciens fournie par Jamblique. La source de Porphyre et de Jamblique (Nicomaque de Gérase) combine l'identification de Pythagore avec Apollon et l'épisode d'Abaris; cf. Porph. *VP* 28 = Iamb. *VP* 135. Iamb. *VP* 215–221, mentionne Abaris dans le cadre d'une anecdote historiquement impossible (variante de la rencontre entre Pythagore et Abaris à 91–93). En l'occurrence, Jamblique se réfère à Abaris comme s'il n'avait parlé de lui auparavant ou comme s'il ne se rappelait pas de ce qu'il avait écrit plus haut. À ce sujet, cf. Boyancé 1934; Festugière 1937, 474 sq.; Bolton 1962, 203 n. 21; De Vogel 1965 et 1966, 304–306; Burkert 1972, 100 n. 13; Gottschalk 1980, 126. Sur Abaris en général, cf. Lévy 1926, 14 sq.; Bolton 1962, 142 sq.; Burkert 1972, 149–150; Gottschalk 1980, 15 sq., 112 sq.

32 Arist. *Fr.* 1 Ross = *Fr.* 191 Rose = Iamb. *VP* 140–143.

33 Burkert 1972, 150 n. 160.

Homme sage et prêtre d'Apollon Hyperboréen, venant lui-même d'Hyperborée,³⁴ ce personnage légendaire aurait parcouru le monde grec, en prophétisant, en pratiquant des purifications, en prononçant des incantations et des oracles, et, somme toute, en associant son nom au culte de divers dieux.³⁵ Hérodote le décrit comme portant la flèche d'Apollon,³⁶ tandis que, selon Héraclide le Pontique,³⁷ il volait sur cette flèche, détail qui est généralement considéré comme relevant de la version originale.³⁸ Héraclide, qui, selon Diogène Laërce, aurait «écouté des Pythagoriciens»,³⁹ était l'auteur d'un ouvrage les concernant.⁴⁰ Il ne serait donc pas impossible que la figure de Pythagore intervienne dans son dialogue intitulé *Abaris*. On a ainsi formulé l'hypothèse que cet ouvrage d'Héraclide aurait pu servir de source à Jamblique,⁴¹ hypothèse qui, vu la pénurie des fragments de l'*Abaris*, demeure invérifiable.⁴²

La tradition sur Euphorbe est, quant à elle, notamment attestée chez Diogène Laërce ayant comme source Héraclide le Pontique.⁴³ Il était une fois Ait-

34 Sur les Hyperboréens, cf. Hes. *Fr.* 150, 21 Merkelbach–West. Sur la plus ancienne représentation de l'arrivée d'Apollon de l'Hyperborée, cf. Kunze 1950, 74 (bandoulière de bouclier provenant d'Olympie, c. 600–575 avant J.-C.). L'Hyperborée est généralement associée avec Borée et les Boréades. Pour une association avec *βόρις «montagne» ou avec la racine du verbe φέρω, cf. Burkert 1972, 149 n. 154.

35 Sur le rapport avec la fête des Proerosia à Éleusis, cf. Hippocrate *FGrHist* 568 F 4. Sur le rapport avec le culte de Korè Sôteira à Sparte, cf. Paus. III 13, 2; Apollon. *Mirab.* 4; cf. aussi Iamb. *VP* 92, 141 (purifications à Sparte). Sur des purifications à Cnossos, cf. Iamb. *VP* 92. À propos du Palladium, cf. Firm. *Mat. Err. prof. rel.* 15. Sur la pratique d'incantations (ἐπωδαί) et la formulation d'oracles, cf. Pl. *Chrm.* 158 b; Apollon. *Mirab.* 4; Schol. *Ar. Eq.* 729. Cf. Burkert 1972, 149–150, nn. 156–158.

36 Hdt. IV 36. Cf. aussi Arist. *Fr.* 1 Ross = *Fr.* 191 Rose = Iamb. *VP* 140.

37 Heraclid. *Pont. Fr.* 51 c Wehrli; cf. *supra* n. 31. Sur la flèche d'Abaris, cf. aussi Porph. *VP* 29 = Iamb. *VP* 136; 91.

38 Dodds 1951, 161 n. 33; Burkert 1972, 150, suppose des vols extatiques lors de rites «chamaniques». Sur la pertinence du terme «chamanisme», cf. Zhmud 2012, 207–220.

39 D.L. V 86: τῶν Πυθαγορείων διήκουσε.

40 Heraclid. *Pont. Fr.* 40 Wehrli = Porph. *Abst.* I 26; *Fr.* 41 Wehrli = Lyd. *Mens.* IV 42 p. 99 Wunsch.

41 Corssen 1912, 38 sq.; Rehm 1912, 423 sq.; Lévy 1926, 35; Boyancé 1934; Burkert 1972, 103 n. 32. Cf. aussi *supra* n. 31.

42 Burkert 1972, 103 n. 32; Gottschalk 1980, 113 sq.

43 Heraclid. *Pont. Fr.* 89 Wehrli = D.L. VIII 4. Cf. Delatte 1922, 106, 154 sq.; Kerényi 1950, 19; Skutsch 1959, 114; Burkert 1972, 139 sq.; Gottschalk 1980, 115 sq. Il y a un débat quant à l'origine de ce fragment. Corssen 1912, 28, Rehm 1912, 423 et Lévy 1926, 40, considèrent qu'il faisait partie du traité Ἄβαρις. Wehrli pense qu'il est tiré du traité Περὶ τῆς ἄπνου, mais il garde une réserve, partagée également par Gottschalk 1980, 14 et 115, n. 93. Diels et Burkert 1969, 284, l'associent au

halidès, fils d'Hermès. Le dieu offrirait à son rejeton n'importe quel don, sauf l'immortalité. Aithalidès demanda que le souvenir de ses vies antérieures lui soit accordé, et qu'il lui soit permis de garder ce souvenir tout au long de ses existences futures. Hermès réalisa ce vœu. Le souvenir des vies antérieures, qui évoque aussi le fragment d'Empédocle cité ci-dessus, est ici représenté comme une alternative à l'immortalité, dans le sens où il instaure une sorte d'unité à travers la multiplicité des existences. Soumis au sort des mortels, Aithalidès mourut. Son incarnation suivante fut Euphorbe, le héros Troyen qui devait être tué par Ménélas.⁴⁴ Euphorbe pouvait encore se souvenir avoir auparavant été Aithalidès. Après sa mort, son âme s'incarna en Hermotime, qui prouva, dit-on, son identité en indiquant les restes du bouclier d'Euphorbe que Ménélas avait jadis dédié à Apollon Didymaios.⁴⁵ Ensuite, Aithalidès fut Pyrrhos, un pêcheur de Délos, et, en fin de compte, Pythagore, qui jouissait ainsi du privilège exceptionnel de se rappeler de ses vies antérieures. Une version de cette légende nous est également transmise par Cléarque et Dicéarque.⁴⁶ Répétée avec de petites variantes,⁴⁷ l'anecdote paraît avoir acquis une autorité canonique chez les auteurs tardifs.⁴⁸ Le fait qu'elle soit déjà connue par Héraclide le Pontique, Cléarque et Dicéarque, montre que ses origines remontent au pythagorisme ancien. Pourtant, il n'est pas impossible que la série d'incarnations reliées à la figure d'Hermès soit ajoutée par Héraclide, la version initiale ne mentionnant qu'Euphorbe.⁴⁹

traité Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου. Gottschalk lui associe des détails concernant la durée des intervalles entre les réincarnations successives de Pythagore; cf. Gottschalk 1980, 115–116, n. 93.

44 Hom. *Il.* XVI 805–XVII 60.

45 Cf. aussi la version corrompue chez Tert. *An.* 28 (Delphes au lieu de Didymes). Par ailleurs, Pythagore aurait reconnu le bouclier d'Euphorbe à Argos; cf. D.S. X 6, 2; Ov. *Met.* XV 163 sq. Pausanias, Porphyre et Jamblique situent cette anecdote au temple d'Héra à Mycènes; cf. Paus. II 17, 3; Porph. *VP* 27 = Iamb. *VP* 63. Jamblique considère l'anecdote comme étant complètement banale: τὰ γὰρ ἱστορούμενα περὶ τῆς ἀσπίδος παρίεμεν ὡς πάντ' δημῶδη. Max. Tyr. X 2, mentionne, par erreur, un temple d'Athéna. Hor. *Carm.* I 28, 9 sq. et Hippol. *Haer.* I 3, 3, ne mentionnent pas de lieu. Cf. Burkert 1972, 140 n. 109.

46 Dicaearch. *Fr.* 36 Wehrli = Gel. *NA* IV 11, 14 = Clearch. *Fr.* 10 Wehrli. Sur cette version, cf. Gottschalk 1980, 116 n. 94, qui y voit une parodie employant un motif inspiré d'Emp. *VS* 31 B 117 (I, 358–359).

47 D.S. X 6, 1; Hor. *Carm.* I 28, 11; Philostr. *VA* I 1; Porph. *VP* 26; Iamb. *VP* 63; Hippol. *Haer.* I 3, 3.

48 Gottschalk 1980, 116.

49 *Ibid.*

Quoi qu'il en soit, la raison de la mise en valeur d'une figure héroïque de second plan tel Euphorbe soulève des questions.⁵⁰ L'explication proposée par Karl Kerényi et suivie par Walter Burkert me paraît comme étant la plus vraisemblable.⁵¹ Kerényi montre que l'identification avec Euphorbe traduit probablement celle avec Apollon. En effet, dans la seizième rhapsodie de *l'Iliade*, Patrocle, avant de franchir le seuil de la mort, adresse à Hector les propos suivants :

C'est la Moire violente et le fils de Léo, qui me tuent,
et, parmi les hommes, Euphorbe; mais toi, tu ne viens que troisième.⁵²

Or, étant donné qu'Hector est le troisième (τρίτος) à être blâmé de la mort de Patrocle, il s'ensuit que Moira, Apollon et Euphorbe, ne font que deux. On pourrait penser que Moira n'est pas personnifiée ici, mais cette interprétation est mise à mal par les scholies antiques,⁵³ qui se sont également préoccupées de l'énumération apparemment défailante dans ces vers. Une autre solution serait donc de supposer qu'Apollon et Euphorbe ne font qu'un. Ainsi, selon Kerényi, les Pythagoriciens auraient pu penser que, par l'énumération superficiellement défailante, Homère avait souhaité suggérer l'identification d'Euphorbe avec Apollon. En imitant le langage énigmatique du poète, ils auraient ensuite pu utiliser l'identification de Pythagore avec Euphorbe pour sous-entendre celle de Pythagore avec Apollon. Ainsi que Walter Burkert le souligne, l'hypothèse de Kerényi présente l'avantage d'être fondée sur les vers homériques eux-mêmes : « la nouveauté se présente ainsi comme une interprétation d'Homère »,⁵⁴ les affinités de Pythagore et du pythagorisme avec Apollon étant désormais placées sous l'autorité de la plus ancienne sagesse hellénique.

50 Delatte 1922, 157, interprète Euphorbe comme étant le « Bon Pasteur » et suppose un culte phrygien relatif ainsi qu'une apocalypse orphique qui en dériverait. Skutsch 1959, 114, suppose que le nom d'Euphorbe signifie « celui qui consomme la bonne nourriture » (« he who eats the right food »), en l'associant ainsi avec les interdits alimentaires pythagoriciens. Cf. Burkert 140, n. 111.

51 Kerényi 1950, 19. Cf. aussi Burkert 1972, 140–141; Gottschalk 1980, 116–117; Riedweg 2008, 72.

52 Hom. *Il.* XVI 849 sq. :

ἀλλά με Μοῖρ' ὀλοή καὶ Λητοῦς ἔκτανεν υἱός,
ἀνδρῶν δ' Εὐφορβος. σὺ δέ με τρίτος ἐξεναρίζεις.

Je traduis à partir de la traduction de Leconte de Lisle.

53 Schol. Hom. *Il.* XVI 849 sq.

54 Burkert 1972, 141.

Bibliographie

Nota bene. Les abréviations utilisées pour les auteurs antiques sont généralement celles du Liddell-Scott.

Éditions et traductions d'auteurs anciens

- Adam, James M.A. 2009. *The Republic of Plato. Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices*, 2 vols. Cambridge University Press: New York. Réimpression de l'édition de 1902.
- Allen, Thomas William. 1931. *Homeri Ilias*. 3 vols. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.
- Allen, Thomas William, Halliday, William Reginald and Sikes, Edward Ernest, 1936. *The Homeric hymns*. Oxford: Clarendon Press. 2^e éd.
- Ben, N. Van der. 1975. *The Proem of Empedocles' Peri Physios: Towards a New Edition of all the Fragments*. Amsterdam: B. R. Grüner.
- Bérard, Victor et Milanezi, Silvia. 2002. *Homère. Odyssée. Chants VIII à XV*. Paris: Les Belles Lettres.
- Bernabé Pajares, Alberto. 2003–2004. *Poetarum Epicorum Graecorum testimonia e fragmenta. II. Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta*, fasc. 1 et 2. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri.
- Betz, Hans Dieter. 2003. *The «Mithras' Liturgy»: Text, Translation and Commentary*. Tübingen: Siebeck.
- Bollack, Jean. 2003. *Empédocle. Les purifications: un projet de paix universelle*, Paris: Éditions du Seuil.
- Borret, Marcel. 1967–1969. *Origène. Contre Celse*. 4 vols. Paris: Éditions du Cerf.
- Buffière, Felix. 1962. *Héraclite. Allégories d'Homère*. Paris: Les Belles Lettres.
- Burnet, John. 1899–1907. *Platonis opera*. 5 vols. in 6. Oxonii: E typographeo Clarendoniano.
- Bury, Robert Gregg. 1966. *Plato. Timaeus; Critias; Cleitophon; Menexenus; Epistles*. London: William Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Butcher, Samuel Henri et Rennie, W. 1903–1931. *Demosthenis orationes*. 3 vols in 4. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.
- Carey, Christopher. 2007. *Lysiae orationes: cum fragmentis*. Oxford: Oxford University Press.
- Chadwick, Henry. 1959. *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohn, Leopold, Wendland, Paul, Reiter, Siegfried et Leisegang. 1896–1930. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, 7 vols in 8. Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri.
- Cornford, Francis Macdonald. 1937. *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Delatte, Armand. 1922. *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce. Édition critique avec introduction et commentaire*. Bruxelles: M. Lamertin.
- Delattre Biencourt, Joëlle. 2010. *Théon de Smyrne. Lire Platon. Le recours au savoir scientifique: arithmétique, musique, astronomie*. Paris: Anacharsis–Les Belles Lettres.
- Dalmeyda, Georges. 1930. *Andocide. Discours*. Paris: Les Belles Lettres.

- Deubner, Ludwig et Klein, Ulrich 1975. *Iamblichi de Vita Pythagorica liber*. Lipsiae: B. G. Teubner. Réimpression de l'édition de 1937
- Diehl, Ernst Johann L. 1903–1906. *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*. 3 vols. Leipzig: Teubner. Reimpr. Amsterdam: Hakkert, 1965.
- Diels, Hermann. 1882–1895. *Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, 2 vols. *Commentaria in Aristotelem Graeca* 9 & 10. Berlin: typis et impensis G. Reimeri.
- Diels, Hermann. 1965. *Doxographi Graeci*. Berolini: Walter de Gruyter. Réimpression de l'édition de 1879.
- Diels, Hermann et Kranz, Walther. 1964. *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch (VS)*. Berlin: Weidmann. 11^e éd.
- Dieterich, Albrecht. 1923. *Eine Mithrasliturgie*. Leipzig und Berlin: Teubner. 3^e éd. révisée par Richard Wünsch.
- Diggle, James. 1981–1994. *Euripidis fabulae*. 3 vols. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.
- Dillon, John M. 2009. *Iamblichi Chalcidensis in Platoni dialogos commentariorum fragmenta*. Westbury: The Prometheus Trust. 2^e éd. révisée.
- Dindorf, Ludwig August, Fischer, Curt Theodor et Vogel, Friedrich (Post August Immanuel Bekker). 1964–1969. *Diodori Bibliotheca Historica*. 6 vols. Stutgardiae: In aedibus B. G. Teubneri. Réimpression de l'édition de 1888–1906.
- Dixsaut, Monique. 1991. *Platon. Phédon. Traduction nouvelle, introduction et notes*. Paris: Flammarion.
- Drossaart Lulofs, Hendrik Joan. 1965. *Aristotelis de generatione animalium*. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.
- Duminil, Marie-Paul et Jaulin, Annick. 2008. *Aristote. Métaphysique*. Paris: Flammarion.
- Falconer, William Armistead. 1923. *Cicero. De senectute; De amicitia; De divinatione*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann.
- Farquharson, Arthur Spenser Loat. 1968. *The meditations of the Emperor Marcus Antoninus. Edited with Translation and Commentary*. Oxford: Clarendon Press. Réimpression de l'édition de 1944.
- Festugière, André-Jean, 1944. *La révélation d'Hermès Trismégiste. I: L'astrologie et les sciences occultes*. Paris: Lecoffre.
- Fitch, John G. 2002–2004. *Seneca. Tragedies*. 2 vols. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.
- Fobes, Francis Howard et Ross, William David. 1967. *Theophrastus. Metaphysicis*. Hildesheim: George Olms. Réimpression de l'édition de 1929.
- Fowler, Harold North. 1990. *Plato. Euthyphro; Apology; Crito; Phaedo; Phaedrus*. Introduction by W. R. M. Lamb. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press.
- Fränkel, Hermann Ferdinand. 1961. *Apollonii Rhodii Argonautica*. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.
- Frazer, James George et Goold, G. P. 1989. *Ovid. Fasti*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: Heinemann. 2^e éd. révisée.
- Giannini, Alexander. 1966. *Paradoxographorum Graecorum Reliquiae*. Milano: Istituto Editoriale Italiano.
- Groningen, Bernhard Abraham et Wartelle, André. 1968. *Aristote. Économique*. Texte établi, traduit et annoté. Paris: Les Belles Lettres.
- Halliwell, Stephen. 1988. *Plato. Republic 10. With Translation and Commentary*. Warminster: Aris & Phillips.

- Hanson, John Arthur. 1989. *Apuleius. Metamorphoses*. 2 vols. Cambridge, Mass. ; London : Harvard University Press.
- Harmon, Austin Morris. 1915. *Lucian*. 8 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hayduck, Michael. 1891. *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri.
- Heiberg, Johan Ludvig. 1894. *Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria*. Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri.
- Heiberg, Johan Ludvig. 1901. *Anatolius. Sur les dix premiers nombres*. Macon : Protat.
- Heil, Günter, Ritter, Adolf Martin et Suchla, Beate Regina. 1991. *Corpus Dionysiacum*. 2 vols. Berlin : Walter de Gruyter.
- Heitsch, Ernst. 1961–1964. *Die griechischen Dichtefragmente der römischen Kaiserzeit*. 2 vols. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht. 2^e éd.
- Henry, Paul et Schwyzer, Hans-Rudolf. 1964–1982. *Plotini Opera*. 3 vols. Oxonii : e typographeo Clarendoniano
- Hense, Otto et Wachsmuth, Curt. 1884–1912. *Ioannis Stobaei Anthologium*. 5 vols. Berlin : apud Weidmannos.
- Hercher, Rudolph. 1864–1866. *Claudii Aeliani de natura animalium libri xvii, Varia historia, Epistolae, Fragmenta*. 2 vols. Teubner : Leipzig.
- Hilgard, Alfredus. 1991. *Scholia in Dionysii Thracis Artem Grammaticam*. Lipsiae : in aedibus B. G. Teubneri.
- Hiller, Eduard. 1878. *Theonis Smyrnaei philosophi platonici Exposition rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*. Lipsiae : in aedibus B. G. Teubneri.
- Horst, P.C. Van der. 1932. *Les vers d'or pythagoriciens*. Leyde : E.J. Brill.
- Jacoby, Felix. 1954–1969. *Die Fragmente der griechischen Historiker (FGrHist)*. Leiden : Brill. Réimpression de l'édition de 1954–1969.
- Jourdan, Fabienne. 2003. *Le papyrus de Derveni. Présentation, traduction et notes*. Paris : Les Belles Lettres.
- Inwood, Brad. 1992. *The Poem of Empedocles: a Text and Translation*. Toronto ; London : University of Toronto Press.
- Isnardi-Parente, Margherita. 1982. *Senocrate, Ermodoro; edizione, traduzione e commento*. Napoli : Bibliopolis.
- Kaibel, Georg. 1887–1890. *Athenaei Naucraticae Deipnosophistarum libri xv*. 3 vols. Leipzig : Teubner.
- Kaibel, Georg. 1899. *Comitorum Graecorum Fragmenta*. Berolini : apud Weidmannos.
- Kalfas, Vassilios. 2003. *Πλάτων. Τίμαιος. Εἰσαγωγή, μετάφραση, σχόλια*. Athènes : Polis. 2^e éd.
- Kalfas, Vassilios. 2009. *Ἀριστοτέλης. Μετὰ τὰ Φυσικά. Βιβλίο Α'. Εἰσαγωγή, μετάφραση, σχόλια*. Athènes : Polis.
- Kayser, Carl Ludwig. 1964. *Flavii Philostrati Opera*. Vol. 1. *Vita Apollonii*. Hildesheim : Olms. Réimpression de l'édition de 1870.
- Kent, Roland Grubb. 1977–1979. *On the Latin language*. 2 vols. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Kern, Otto. 1922. *Orphicorum Fragmenta (OF)*. Berolini : apud Weidmannos.
- Keydell, Rudolf. 1959. *Nonni Panopolitani Dionysiaca*. 2 vols. Berolini : Weidmann.
- Keyes, Clinton Walker. 2000. *Cicero. De re publica; De legibus*. Cambridge, Mass ; London : Harvard University Press.
- Kilburn, K. 1959. *Lucian*. vol. 6. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- King, John Edward. 1945. *Cicero. Tusculanae disputationes*. London : Heinemann ; Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Köhler, Friedrich Wilhelm. 1974. *Hieroclis in Aureum Pythagoreorum Carmen Commentarius*. Stuttgart : Teubner.
- Kouremenos, Theokritos, Parassoglou, George M. et Tsantsanoglou, Kyriakos. 2006. *The Derveni Papyrus*. Firenze : L. S. Olschki.
- Kroll, Wilhelm. 1965. *Procli Diadochi in Platonis Rem Publicam Commentarii*. 2 vols. Amsterdam : Adolf M. Hakkert. Réimpression de l'édition de 1899–1901.
- Kulcsár, Peter. 1987. *Mythographi Vaticani I–II (Corpus Christianotum Series Latina ; 91C*. Turnhout : Brepols.
- Lacarrière, Jacques. 1995. *Orphée. Hymnes et discours sacrés*. Paris : Imprimerie Nationale.
- Lamb, Walter Rangeley Maitland. 1983. *Lysis ; Symposium ; Gorgias*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press ; London : William Heinemann.
- Lasserre, Francois. 1966. *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*. Berlin : Walter de Gruyter.
- Legrand, Philippe-Ernest. 1963–1967. *Hérodote. Histoires*. 9 vols. Paris : Les Belles Lettres.
- Leroux, Georges. 2004. *Platon : la République. Traduction inédite, introduction et notes*. Paris : Flammarion. 2^e éd. corrigée.
- Leshner, James H. 2002. *Xenophanes of Colophon : fragments : a text and translation with a commentary*. Toronto ; London : University of Toronto Press.
- Littré, Emile. 1961–1982. *Œuvres complètes d'Hippocrate*. 10 vols. Amsterdam : A. M. Hakkert. Réimpression de l'édition de 1839–1861.
- Long, Herbert Strain. 1966. *Diogenis Laertii vitae philosophorum*. 2 vols. Oxonii : e typographeo Clarendoniano. Réimpression de l'édition de 1964.
- Loriaux, Robert. 1969–1975. *Le Phédon de Platon. Commentaire et traduction*. Namur ; Gembloux : Secrétariat des publications, Facultés universitaires ; Duculot.
- Maehler, Herwig et Snell, Bruno. 1975. *Pindari Carmina cum Fragmentis*. Leipzig : Teubner.
- Marchant, Edgar Cardew. 1961–1967. *Xenophontis opera omnia*. 5 vols. Oxonii : Clarendon Press.
- Marcovich, Miroslav. 1986. *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium. Patristische Texte und Studien* 25. Berlin : Walter De Gruyter.
- Mazon, Paul et Pironti, Gabriela. 2008. *Hésiode. Théogonie*. Paris : Les Belles Lettres.
- MacDonald, C. 1977. *Cicero. In Catilinam I–IV ; Pro Murena ; Pro Sulla ; Pro Flacco*. Cambridge, Mass : Harvard University Press ; London : Heinemann.
- Merkelbach, Reinhold et West, Martin Litchfield. 1967. *Fragmenta Hesiodica*. Oxford : Clarendon Press.
- Miller, Frank Justus et Gould, G. P. 1921–1984. *Ovid. Metamorphoses*. 2 vols. London : Heinemann ; Cambridge, Mass : Harvard University Press.
- Mondésert, Claude. 1949. *Clément d'Alexandrie. Le Protreptique. Introduction et traduction*. Paris : Éditions du Cerf. 2^e éd.
- Monro, David Binning et Allen, Thomas W. 1908–1920. *Homeri opera*. 5 vols. Oxonii : e typographeo Clarendoniano. 3^e éd.
- Morau, Paul. 1965. *Aristote. Du Ciel*. Paris : Les Belles Lettres.
- Moreschini, Claudio, Vicaire, Paul, Brunshwig, Jacques et Samama, Guy. 2002. *Platon. Phèdre. Texte établi et traduit, avec préface, présentation et notes*. Paris : Les Belles Lettres.
- Mühlh, Peter von der. 1962. *Homeri Odyssea*. Basel : Helbing & Lichtenhahn.

- Mullach, Friedrich Wilhelm August. 1860. *Fragmenta Philosophorum Graecorum. Vol. 1. Poeseos philosophicae caeterorumque ante Socratem philosophorum que supersunt.* Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot.
- Mutschmann, Hermann et Mau, Jürgen. 1912–1954. *Sexti Empirici Opera.* 4 vols. Lipsiae: B. G. Teubneri.
- Nauck, August. 1963. *Porphyrii Philosophi Platonici Opuscula Selecta.* Hildesheim: Georg Olms. 2^e éd.
- Oppermann, Hans. 1961. *Aristotelis Ἀθηναίων Πολιτεία.* Leipzig: Teubner. Editio stereotypa editionis prioris (1928) cum addendis.
- Page, Denys Lionel. 1962. *Poetae Melici Graeci. Alcmanis, Stesichori, Ibyci, Anacreontis, Simonidis, Corinnae, poetarum minorum reliquias, carmina popularia et convivialia quaeque adespota feruntur.* Oxford: Clarendon Press.
- Page, Denys Lionel. 1972. *Aeschylus septem quae supersunt tragoedias.* Oxonii: e typographeo Clarendoniano.
- Paton, William Roger, Wegehaupt, I., Nachstädt, W., Titchener, John Bradford, Pohlenz, Max, Sieveking, Wilhelm et Hubert, Curt Ernst Hermann. 1925–1978. *Plutarchi Moralia.* 7 vols in 14. Lipsiae: Teubner.
- Perrin, Bernadotte. *Plutarch's lives.* 11 vols. London; Cambridge, Mass.: Heinemann: Harvard University.
- Petit, Françoise. 1978. *Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta Graeca. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 33.* Paris: Éditions du Cerf.
- Pistelli, Ermenegildo. 1888. *Iamblichi Protrepticus.* Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri.
- Powel, J. U. 1970. *Collectanea Alexandrina.* Oxford: Clarendon Press. Réimpression de l'édition de 1925.
- Pradeau, Jean-François. 2004. *Héraclite. Fragments (citations et témoignages). Traduction, introduction, notes et bibliographie.* Paris: Flammarion.
- Preisendanz, Karl et Henrichs, Albert. 1973–1974. *Papyri Graecae Magicae: die Griechischen Zauberpapyri (PGM).* 2 vols. Stuttgartiae: Teubner.
- Prott, Hans Theodor Anton von et Ziehen, Ludwig. 1896–1906. *Leges Graecorum Sacrae e titulis collectae.* 2 vols. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri.
- Quandt, W. 1973. *Orphei hymni.* Berolini: Weidmann, Réimpression de la 3^e éd. de 1962.
- Rackham, Harris. 1979. *Cicero. De natura deorum; Academica.* Cambridge, Mass: Harvard University Press; London: Heinemann.
- Radermacher, Ludwig et Usener, Hermann. 1899–1933. *Dionysii Halicarnasei quae exstant.* 2 vols. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri.
- Radt, S. L. 1985. *Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol. 3: Aeschylus.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- Rios, Rosetta da. 1954. *Aristoxeni elementa harmonica.* Romae: Typis Publicae Officinae Polygraphica.
- Rivaud, Albert. 1925. *Platon. Timée, Critias.* Paris: Les Belles Lettres.
- Rose, Valentin. 1966. *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta.* Stuttgartiae: In aedibus B. G. Teubneri. Réimpression de l'édition de 1886.
- Ross, William David. 1955. *Aristotelis Fragmenta Selecta.* Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- Ross, William David. 1957. *Aristotelis politica.* Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- Ross, William David. 1959. *Aristotelis Ars rhetorica.* Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.

- Ross, William David. 1970. *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press. Réimpression de l'édition corrigée de 1953.
- Ruelle, Charles Émile. 1889. *Δαμασκίου διαδόχου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν, εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην. Damascii successoris dubitationes et solutiones*. Paris: Klincksieck.
- Russel, Donald Andrew. 2001. *Quintilian. The Orator's Education*. 5 vols. Cambridge, Mass. ; London: Harvard University Press.
- Schmidt, Moritz. 1965. *Hesychii Alexandrini Lexicon*. 5 vols. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Schrader, Hermann Ludwig. 1880–1882. *Porphyrii quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias*. Lipsiae.
- Showerman, Grant et Goold, G. P. 1977. *Ovid. Heroides; Amores*. Cambridge, Mass: Harvard University Press; London: W. Heinemann. 2^e éd. révisée.
- Shutton, Edward William et Rackham, Harris. 1948. *Cicero. De oratore*. Cambridge, Mass. ; London: Harvard University Press.
- Simonini, Laura, a cura di. 2010. *Porfirio. L'antro delle Ninfe*. Milano: Adelphi. 2^e éd.
- Slings, Simon Roelof. 2003. *Platonis Rempublicam*. Oxford: Clarendon Press.
- Smith, Andrew. 1993. *Porphyrii Philosophi Fragmenta*. Stutgardiae: Teubneri.
- Sodano, A. R. 1964. *Porphyrii in Platonis Timaeum commentarium fragmenta*. Napoli: [s.n].
- Solmsen, Friedrich, Merkelbach, Reinhold, West, Martin Litchfield. 1990. *Hesiodi Theogonia; Opera et dies; Scutum*. Oxonii: e typographeo Clarendoniano. 3^e éd.
- Spandagos, Evangelós. 2003. « Τῶν κατὰ τὸ μαθηματικῶν χρησίμων εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάγνωσιν » τοῦ Θέωνος τοῦ Σμυρναίου. Athènes: Aithra.
- Spengel, Leonhard von. 1853–1856. *Rhetores graeci*. 3 vols. Lipsiae: sumptibus et typis B. G. Teubneri.
- Spiro, Friedrich. 1903. *Παυσανίου Ἑλλάδος Περιήγησις. Pausaniae Graeciae Descriptio*. 3 vols. Lipsiae: Teubner.
- Stählin, Otto, Früchtel, Ludwig, et Treu, Ursula. 1936–1970. *Clemens Alexandrinus*. 4 vols. Berlin: Akademie Verlag.
- Stallbaum, Gottfried. 1970. *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis ad Homeri Odysseam*. 2 vols. Hildesheim: Olms. Réimpression de l'édition de 1825.
- Stanford, William Bedell. 1961–1962. *The Odyssey of Homer*. 2 vols. London: Macmillan. 2^e édition modifiée et augmentée.
- Steinmetz, Peter. 1960–1962. *Theophrast. Charaktere*. 2 vols. München: M. Hueber.
- Tarán, Leonardo. 1981. *Speusippus of Athens: A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*. Leiden: Brill.
- Thesleff, Holger. 1965. *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. Abo: Abo Akademi.
- Timpanaro-Cardini, Maria. 1958–1964. *Pitagorici. Testimonianze e Frammenti*, 3 vols. Florence: La Nuova Italia.
- Trembelas, Panagiotis N. 1995. *Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Μετὰ συντόμου ἐρμηνείας*. Athènes. 39^e éd.
- Waterfield, Robin. 2008. *Plato. Republic. Translated with an Introduction and Notes*. Oxford: Oxford University Press.
- Wehrli, Fritz. 1967. *Dikaiarchos. Die Schule des Aristoteles*. Heft 1. Basel: Schwabe & Co. 2^e éd.
- Wehrli, Fritz. 1967. *Aristoxenos. Die Schule des Aristoteles*. Heft 2. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co. 2^e éd.
- Wehrli, Fritz. 1969. *Herakleides Pontikos. Die Schule des Aristoteles*. Heft 7. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co. 2^e éd.

- Wehrli, Fritz. 1969. *Eudemos von Rhodos. Die Schule des Aristoteles*. Heft 8. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co. 2^e éd.
- Wehrli, Fritz. 1974. *Hermippos der Kallimacheer. Die Schule des Aristoteles. Supplement 1*. Basel: Schwabe.
- Wendel, Carl. 1935. *Scholia in Apollonium Rhodium vetera*. Berolini: apud Weidmannos.
- West, Martin Litchfield. 1966. *Hesiod. Theogony*. Oxford: Clarendon Press.
- West, Martin Litchfield. 1983. *The Orphic Poems*. Oxford: Clarendon Press.
- Westerink, Leendert Gerrit. 1954. *Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*. Amsterdam: North-Holland Publishing Co.
- Westerink, Leendert Gerrit. 1976–1977. *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*. 2 vols. Amsterdam; Oxford: North-Holland.
- Wilson, Nigel Guy. 2007. *Aristophanes Fabulae*. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.
- Wilson, Nigel Guy et Lloyd-Jones, Hugh. 1990. *Sophoclis Fabulae*. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.
- Wilson, Walter T. 2012. *The Sentences of Sextus*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Wünsch, Richard. 1898. *Ioannis Lydi liber de mensibus*. Leipzig: Teubner.
- Zago, Michela, a cura di. 2010. *Anonimo. La ricetta di immortalità*. Milano: La Vita Felice.

Auteurs modernes

- Ackermann, Georg Christian B. 1835. *Das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie*. Hamburg.
- Adam, James M.A. 1965. *The Religious Teachers of Greece; being Gifford Lectures on Natural Religion delivered at Aberdeen*. Edinburgh: T. & T. Clark. Réimpression de l'édition de 1908.
- Albinus, Lars. 1998. «The Katabasis of Er: Plato's Use of Myths, exemplified by the Myth of Er.» In *Essays on Plato's Republic*, éd. Eric Nis Ostenfeld, 91–105. Aarhus; Oxford: Aarhus University Press.
- Algra, Keimpe, Barnes, Jonathan, Mansfeld, Jaap et Schofield, Malcolm, éd. 1999. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allen, Reginald E., éd. 1965. *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul; New York: Humanities Press.
- Annas, Julia E. 1982. «Plato's Myths of Judgement.» *Phronesis* 27: 119–143.
- Annas, Julia E. 1997. «Politics and Ethics in Plato's Republic.» In *Platon. Politeia*, hrsg. Otfried Höffe, 141–160. Berlin: Academia Verlag.
- Annas, Julia E. 1999. *Platonic Ethics, Old and New*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Anton, John Peter. 1980. *Science and the Sciences in Plato*. Delmar, New York: Caravan Books.
- Athanassaki, Lucia et Bowie, Ewen, éd. 2011. *Archaic and Classical Choral Song: Performance, Politics and Dissemination*. Berlin; New York: Walter De Gruyter.
- Austin, Norman. 1975. *Archery at the Dark of the Moon: Poetic Problems in Homer's Odyssey*. Berkeley: University of California Press.
- Bader, Françoise. 1994. «Les Sirènes et la poésie.» In *Melanges François Kerlouégan*, éd. Daniele Conso, Nicole Fick et Bruno Pouille, 17–42. Paris: Diffusion Les Belles Lettres.
- Babelon, Jean. 1942. *Le portrait dans l'Antiquité selon les monnaies*. Paris: Payot.

- Baltussen, Han. 2005. «The Presocratics in the Doxographical Tradition. Sources, Controversies and Current Research.» *Studia Humaniora Tartuensia* 6: 6.A.6. 1–126.
- Bambrough, Renford. 1956. «Plato's Political Analogies.» In *Philosophy, Politics and Society*, éd. Peter Laslett, 98–155. Oxford: Blackwell.
- Barbour, James Murray. 1953. *Tuning and Temperament: A Historical Survey*. East Lansing: Michigan State College Press. 2^e éd.
- Barker, Andrew. 1989. *Greek Musical Writings, vol. II: Harmonic and Acoustic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barker, Andrew. 2013. «Pythagorean and Medical Writers on Periods of Human Gestation.» (conférence présentée dans le cadre du colloque international *Forms and Transformations of Pythagorean Knowledge: Askesis–Religion–Science*, Freie Universität Berlin, 22–24 octobre 2013).
- Bartusiak, Marcia. 2000. *Einstein's Unfinished Symphony. Listening to the Sounds of Space-Time*. Washington, D.C.: Joseph Henry Press.
- Beasley-Murray, George Raymond. 1986. *Jesus and the Kingdom of God*. Grand Rapids: Eerdmans; Exeter: Paternoster.
- Beierwaltes, Werner. 1991. «Der Harmonie-Gedanke im frühen Mittelalter.» *Zeitschrift für philosophische Forschung* 45: 1–21.
- Belayche, Nicole et Mimouni, Simon C., éd. 2009. *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et roman. «Paganismes», «judaïsmes», «christianismes.»* Collection de la Revue des Études juives dirigée par Simon C. Mimouni et Gerard Nahon. Paris–Louvain–Walpole, MA: Peeters.
- Benitez, Eugenio E. 1995. «The Good or the Demiurge: Causation and the Unity of Good in Plato.» *Apeiron* 28, n^o 2: 113–140.
- Benson, Hugh H. 2009. *A Companion to Plato*. Malden, Mass. ; Oxford: Blackwell.
- Benveniste, Emile. 1969. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Sommaires, tableau et index établi par Jean Lallot, 2 vols. Paris: Éditions du Minuit.
- Berk, Theodor, 1886. *Kleine philologische Schriften*, vol. II. Édité par Rudolph Peppmüller. Halle: Buchhandlung des Waisenhauses.
- Bernabé Pajares, Alberto. 2009. «Imago Inferorum Orphica.» In *Mystic Cults in Magna Graecia*, éd. Giovanni Casadio et Patricia A. Johnston, 95–130. Austin: University of Texas Press.
- Bernabé Pajares, Alberto. 2010. «The Gods in Later Orphism.» In *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, éd. Jan N. Bremmer et Andrew Erskine, 422–441. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bernabé Pajares, Alberto. 2011. *Platon y el orfismo. Dialogos entre religion y filosofia*. Madrid: Abada Editores.
- Bernabé Pajares, Alberto. 2013. «Some thoughts about Pythagorean Eschatology.» (conférence présentée dans le cadre du colloque international *Forms and Transformations of Pythagorean Knowledge: Askesis–Religion–Science*, Freie Universität Berlin, 22–24 octobre 2013).
- Bernabé Pajares, Alberto et Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel. 2008. *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*. Leiden: Brill.
- Betegh, Gabor. 2004. *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bidez, Joseph. 1945. *Eos, ou Platon et l'Orient*. Bruxelles: M. Hayez, Imprimeur de l'Académie Royale de Belgique.

- Boas, George. 1953. «Ancient Testimonies to Secret Doctrines.» *The Philosophical Review* 62: 79–92.
- Bodson, Liliane. 1975. *Ἰερά ζῷα. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*. Bruxelles: Académie Royale de Belgique.
- Bolton, James David Pennington. 1962. *Aristeas of Proconnesus*. Oxford: At the Clarendon Press.
- Bonazzi, Mario, Lévy, Carlos et Steel, Carlos, éd. 2007. *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers.
- Bordoy, Antoni, éd. 2012. *Una mirada actual a la filosofía griega*. Ponencias del II Congreso Internacional de Filosofía Griega de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega. Madrid–Mallorca: Ediciones de la SIFG.
- Borgeaud, Philippe. 2013. «Greek and Comparatist Reflexions on Food Prohibitions.» In *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, éd. Christian Frevel and Christophe Nihan: 261–287. Leiden: Brill.
- Boyancé, Pierre. 1934. «Sur l'Abaris d'Héraclide le Pontique.» *Revue des Études Anciennes* 36: 321–352.
- Boyancé, Pierre. 1936. *Études sur le songe de Scipion: essais d'histoire et de psychologie religieuses*. Bordeaux: Feret & Fils.
- Boyancé, Pierre. 1937. *Le culte des Muses chez les philosophes grecs: études d'histoire et de psychologie religieuses*. Paris: Éditions de Boccard.
- Boyancé, Pierre. 1938. «Sur les oracles de la Pythie.» *Revue des Études Anciennes* 40: 305–316.
- Boyancé, Pierre. 1941. «La doctrine d'Euthyphron dans le *Cratyle*.» *Revue des Études Grecques* 54: 141–175.
- Boyancé, Pierre. 1946. «Les Muses et l'harmonie des Sphères.» In *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat. 1. Antiquité, Moyen Age, l'Islam*, 3–16. Paris: En dépôt chez Mme Pecqueur Grat.
- Boyancé, Pierre. 1951. «Note sur la Tétractys.» *L'Antiquité Classique* 20: 421–425.
- Boyancé, Pierre. 1952. «La religion astrale de Platon à Cicéron.» *Revue des Études Grecques* 65: 312–349.
- Boyancé, Pierre. 1962. Préface de *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, par Marcel Detienne, 5–7. Bruxelles; Berchem: Latomus.
- Boy-Stones, G. R. et Haubold, Johannes, éd. 2010. *Plato and Hesiod*. Oxford: Oxford University Press.
- Bremmer, Jan N. 1983. *The Early Greek Concept of Soul*. Princeton: Princeton University Press.
- Bremmer, Jan N. et Erskine, Andrew, éd. 2010. *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Brewster, F. 1923. «The Hypozomata of Ancient Ships.» *Harvard Studies in Classical Philology* 34: 63–77.
- Brickhouse, Thomas C. et Smith, Nicholas D. 2000. «Socrates' Gods and the *Daimonion*.» In *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, éd. Nicolas D. Smith et Paul Woodruff, 74–88. Oxford: Oxford University Press.
- Brisson, Luc. 1974. *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Paris: Klincksieck.
- Brisson, Luc. 1982. *Platon: les mots et les mythes*. Paris: Librairie François Maspero.

- Brisson, Luc. 1987. «Usages et fonctions du secret dans le pythagorisme ancien.» In *Le Secret*, dir. Pierre Dujardin, 87–101. Paris–Lyon : Presses Universitaires de Lyon–Éditions du CNRS.
- Brisson, Luc. 1993. «Présumposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon.» *Methexis* 6 : 11–35.
- Brisson, Luc. 2005. *Introduction à la philosophie du mythe. I. Sauver les mythes*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin. 2^e éd. revue et augmentée.
- Brisson, Luc. 2002. «Platon, Pythagore et les Pythagoriciens.» In *Platon source des Présocratiques. Exploration*, éd. Monique Dixsaut et Aldo Brancacci, 21–46. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Brisson, Luc. 2011. «Vingt ans après.» In *Oralité et écriture chez Platon*, dir. Jean-Luc Pérellié, 51–62. Bruxelles : Ousia.
- Brisson, Luc et Segonds, Alain-Philippe. 2011. *Jamblique. Vie de Pythagore. Introduction, traduction et notes*. Paris : Les Belles Lettres. 2^e tirage revu et corrigé.
- Brisson, Luc, Macé, Arnaud et Therme, Anne-Laurent, dirs. 2012. *Lire les Présocratiques*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Brochard, Victor. 1900. «Les mythes dans la philosophie de Platon.» *L'Année Philosophique* 11 : 1–13.
- Broze, Michel, Decharneux, Baudouin et Delcomminette, Sylvain, dirs. 2008. 'Ἄλλ' εὔ μοι κατάλεξον... «Mais raconte-moi en détail...» (*Odyssée*, III, 97). *Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis*, Bruxelles–Paris : Ousia–Vrin.
- Brommer, Frank. 1954. «Kopf über Kopf.» *Antike und Abendland* 4 : 42–44.
- Bruhn, Siglind. 2005. *The Musical Order of the World : Kepler, Hesse, Hindermith*. Hillsdale, NY : Pendragon Press.
- Buffière, Felix. 1956. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris : Les Belles Lettres.
- Bulmer-Thomas, Ivor. 1984. «Plato's Astronomy.» *The Classical Quarterly* 34 : 107–112.
- Burkert, Walter. 1960. «Platon oder Pythagoras. Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie'.» *Hermes* 88 : 159–177.
- Burkert, Walter. 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Trad. Edwin L. Minar, Jr. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Burkert, Walter. 1983. *Homo Necans : The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Trad. Peter Bing. Berkeley ; London : University of California Press.
- Burkert, Walter. 1993. *Ἀρχαία Ἑλληνική Θρησκεία. Ἀρχαϊκή καὶ Κλασσικὴ Ἐποχή*. Trad. N. P. Bezentakos et A. Avagianou. Athènes : Kardamitsa.
- Burkert, Walter. 2003. *Les cultes à Mystères dans l'Antiquité*. Trad. A.-Ph. Segonds. Paris : Les Belles Lettres.
- Burnet, John. 1945. *Early Greek Philosophy*. London : Black. 4^e éd.
- Buschor, Ernst. 1944. *Die Musen des Jenseits*. München : F. Bruckmann.
- Busine, Aude. 2002. *Les sept sages de la Grèce antique : transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d'Hérodote à Plutarque*. Paris : De Boccard.
- Caillois, Roger. 1991. *Les démons de midi*. Paris : Fata Morgana. 2^e éd. de l'étude parue en 1937 dans la *Revue de l'Histoire des Religions* 115, n^o 2–3, 142–173 ; 116, n^o 1 : 54–83 ; 116, n^o 2–3 : 143–186.
- Calame, Claude. 2006. *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*. Paris : Découverte.

- Calvo Martinez, Tomas et Brisson, Luc, édés. 1997. *Interpreting the Timaeus-Critias: Proceedings of the IV Symposium Platonicum: selected papers*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Candida, Bianca. 1970–1971. «Tradizione figurative nel mito di Ulisse e le Sirene.» *Studi classici e orientali* 19–20: 212–251.
- Capelle, Paul. 1917. *De luna stellis lacteo orbe animarum sedibus*. PhD diss., Halle.
- Carcopino, Jérôme. 1956. *De Pythagore aux Apôtres: études sur la conversion du monde romain*. Paris: Flammarion.
- Carone, Gabriela Roxana. 1997. «The Ethical Function of Astronomy in Plato's *Timaeus*.» In *Interpreting the Timaeus-Critias: Proceedings of the IV Symposium Platonicum: selected papers*, édés. Tomas Calvo Martinez et Luc Brisson, 341–349. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Celenza, Christopher S. 2001. *Piety and Pythagoras in Renaissance Florence: The Symbolum Nesianum*. Leiden: Brill.
- Centrone, Bruno. 1989. «Androcyde.» In *Dictionnaire des philosophes antiques*, dir. Richard Goulet, 197–198. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Chadwick, Henry. 2001. *Augustine: A Very Short Introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Chantraine, Pierre. 1966. «Grec γλαυκός, Γλαῦκος et mycénien 'Karauko'.» *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino*, 193–203. Paris: Hachette.
- Chantraine, Pierre. 1968–1980. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, 5 vols. Paris: Klincksieck.
- Chrysostomou, Pavlos. 1998. *Ἡ θεσσαλικὴ θεὰ Ἐν(ν)οδία ἢ Φεραία θεά*. Athènes.
- Clarke, Michael J. 1999. *Flesh and Spirit in the Songs of Homer: a Study of Words and Myths*. Oxford: Clarendon Press.
- Clegg, Jerry S. 1976. «Plato's vision of Chaos.» *The Classical Quarterly* 26: 52–61.
- Collobert, Catherine, Destrée, Pierre et Gonzalez, Francisco. J., édés. 2012. *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden: Brill.
- Conso, Daniele, Fick, Nicole et Poulle, Bruno, édés. 1984. *Mélanges François Kerlouégan*. Paris: Les Belles Lettres.
- Cook, Arthur Bernard. 1895. «The Bee in Greek Mythology.» *The Journal of Hellenic Studies* 15: 1–24.
- Cornelli, Gabriele. 2013. *In Search of Pythagoreanism. Pythagoreanism as an Historiographical Category*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Cornford, Francis Macdonald. 1912. «Psychology and Social Structure in the Republic of Plato.» *The Classical Quarterly* 6: 246–265.
- Cornford, Francis Macdonald. 1923. «Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition.» *The Classical Quarterly* 17, n° 1: 1–12. Repris dans: *The Pre-socratics. A Collection of Critical Essays*, éd. Alexander P. D. Mourelatos, 135–160. New York: Anchor Press, 1993.
- Cornford, Francis Macdonald. 1952. *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cornford, Francis Macdonald. 1991. *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Greek Speculation*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. Réimpression de l'édition de 1912.
- Corsen, P. 1912. «Der Abaris des Heraklides Ponticus.» *Rheinisches Museum für Philologie* 67: 20–47.

- Couloubaritsis, Lambros. 1984. «Le caractère mythique de l'analogie du Bien dans la *République VI*.» *Diotima* 12: 71–80.
- Couloubaritsis, Lambros. 1985. «La présence du mythe dans la pensée grecque des origines à Platon.» *Ludus Magistralis* 61: 13–30.
- Couloubaritsis, Lambros. 1990. «La logique du mythe et la question du non-être.» *Revue de Théologie et de Philosophie* 122: 323–340.
- Couloubaritsis, Lambros. 1990a. «L'art divinatoire et la question de vérité.» *Kernos* 3: 113–122.
- Couloubaritsis, Lambros. 1991. «Le statut transcendantal du mythe.» In *Figures de la rationalité. Figures d'anthropologie philosophique*, éd. Ghislaine Florival, 14–44. Louvain-la-Neuve–Paris: Insitut Supérieur de Philosophie – Vrin.
- Couloubaritsis, Lambros. 1995. «Statut mythique de l'affectivité et dialectique dans le *Phèdre*.» In *La voix des phénomènes. Contributions à une phénoménologie. En hommage à Ghislaine Florival*, éd. Robert Brisart et Raphaël Célis, 33–65. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint Louis.
- Couloubaritsis, Lambros. 1998. *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures Illustres*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle.
- Couloubaritsis, Lambros. 2003. *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*. Bruxelles: De Boeck.
- Couloubaritsis, Lambros. 2006. «La fécondité des pratiques catalogiques.» *Kernos* 19: 249–266.
- Couloubaritsis, Lambros. 2008. *La pensée de Parménide*. Bruxelles: Ousia.
- Courcelle, Pierre. 1944. «Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin. 2. Ulysse et les Sirènes.» *Revue des Études Anciennes* 46: 73–93.
- Creuzer, Georg F. 1936–1943. *Symbolik und Mythologie der alten Völker: besonders der Griechen*, Leipzig; Darmstadt: C. W. Leske.
- Crippa, Sabina. 2012. «Entre la nature et le rite: réflexions sur le statut des signes-voix divinatoires.» In *La Raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, dirs. Stella Georgoudi, Renée Koch Piettre, Francis Schmidt, 547–556. Leiden: Brill.
- Crusius, Otto. 1891. «Die Epiphanie der Sirene.» *Philologus* 50: 93–107.
- Cumont, Franz Valery Marie. 1942. *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*. Paris: P. Geuthner.
- Darcus, Shirley M. 1977. «*Daimon* Parallels the Holy *Phren* in Empedocles.» *Phronesis* 22 n° 3: 175–190.
- Decharneau, Baudouin. 2013. *Philosophie de la religion: l'Antiquité*. Bruxelles–Fernelmont: Éditions Modulaires Européennes.
- Decharneau, Baudouin et Nefontaine, Luc. 2006. *Le symbole*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Decharneau, Baudouin et Viltanioti, Irini Fotini. 2010. «L'exégèse allégorique des mythes. La notion d' *ὑπόνοια* de Platon à Philon d'Alexandrie.» *Philosophia* 40: 391–408.
- Delatte, Armand. 1934. *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*. Paris: Les Belles Lettres.
- Delatte, Armand. 1955. *Le cycéon, breuvage rituel des Mystères d'Eleusis*. Paris: Les Belles Lettres.
- Delatte, Armand. 1974. *Études sur la littérature pythagoricienne*. Genève: Statkine. Réimpression de l'édition de 1915.

- Delcomminette, Sylvain. 2008. «Facultés et parties de l'âme chez Platon.» *Plato. The Internet Journal of the International Plato Society*, 8. Mis en ligne : juin 2008. Consulté le 14 septembre 2013. URL : <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article83.html>.
- Delcourt, Marie. 1944. *Œdipe ou la légende du conquérant*. Paris : Librairie E. Droz.
- Delcourt, Marie. 1981. *L'oracle de Delphes*. Paris : Payot. 2^e éd.
- Demos, Raphael. 1957. «A Note on Σωφροσύνη in Plato's Republic.» *Philosophy and Phenomenological Research* 17, n° 3 : 399–403.
- Detienne, Marcel. 1960. «Héraclès, héros pythagorien.» *Revue de l'Histoire des Religions* 157, n° 1 : 19–53.
- Detienne, Marcel. 1962. *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*. Bruxelles ; Berchem : Latomus.
- Detienne, Marcel. 1963. *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*. Paris : Les Belles Lettres.
- Detienne, Marcel. 1963a. «Des confréries des guerriers à la société pythagoricienne.» *Revue de l'Histoire des Religions* 163 : 127–131.
- Detienne, Marcel. 1972. *Les jardins d'Adonis*. Paris : Gallimard.
- Detienne, Marcel. 1981. *Les maîtres de vérité en Grèce archaïque*. Paris : François Maspero.
- Detienne, Marcel. 2009. *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*. Paris : Gallimard.
- Des Places, Édouard. 1981. «Platon et le langage des Mystères.» In *Études platoniciennes, 1929–1979*, 83–98. Leiden : Brill.
- Dicks, D. R. 1970. *Early Greek Astronomy to Aristotle*. London : Thames and Hudson.
- Diels, Hermann et Burkert, Walter. 1968. *Kleine Schriften zur Geschichte der Antiken Philosophie*. Hildesheim : G. Olms.
- Diès, Auguste. 1972. *Autour de Platon : essai de critique et d'histoire*. Paris : Les Belles Lettres. 2^e tirage revu et corrigé de l'édition de 1927.
- Dillon, John M. 2003. *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347–274 BC)*. Oxford : Clarendon Press.
- Dimitrokallos, Georgios. 1992. *Εικονογραφία της ψυχῆς : ἡ ψυχὴ πουλί*. Athènes.
- Dixsaut, Monique. 2000. *Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes 1*. Paris : J. Vrin.
- Dixsaut, Monique, dir. 2005. *Études sur la République de Platon. 1. De la justice : Éducation psychologie et politique*, dir. Monique Dixsaut, avec la collaboration de Annie Larivée. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- Dixsaut, Monique. 2012. «Myth and Interpretation.» In *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, eds. Catherine Collobert, Pierre Destrée et Francisco J. Gonzalez, 25–46. Leiden : Brill.
- Dixsaut, Monique et Brancacci, Aldo, eds. 2002. *Platon source des Présocratiques. Exploration*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Dodd, Charles Harrold. 1978. *The Parables of the Kingdom*. Glasgow : Collins. Édition révisée de l'édition de 1936.
- Dodds, Eric Robertson. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley : University of California Press.
- Doherty, K. F. 1956. «God and the Good in Plato.» *New Scholasticism* 30 : 441–460.
- Dubois, Laurent. 2006. «Le nom de Pythagore.» In *La langue poétique Indo-Européenne*. Actes du colloque de travail de la Société des Études Indo-européennes

- (Indogermanische Gesellschaft / Society for Indo-European Studies), Paris, 22–24 Octobre 2003, éd. Georges-Jean Pinault et Daniel Petit, 55–62. Leuven : Peeters.
- Duhot, Jean-Joël. 2008. «Le Même et l'Autre. Platonisme et pythagorisme dans la gamme du *Timée*.» In *Platon et les Pythagoriciens. Hiérarchie des savoirs et des pratiques. Musique–Science–Politique*. Actes du colloque tenu les 19 et 20 octobre 2006 à l'Université Paul Valéry de Montpellier III, dir. Jean-Luc Périllié, 237–256. Bruxelles : Ousia.
- Edelstein, Ludwig. 1943. *The Hippocratic Oath. Text, Translation and Interpretation*. Baltimore : the Johns Hopkins Press.
- Edelstein, Ludwig. 1949. «The Function of Myth in Plato's Philosophy.» *Journal of the History of Ideas* 10, n° 4 : 463–481.
- Edmonds, Radcliffe G. 2004. *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the «Orphic» Gold Tablets*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Elias, Julius A. 1984. *Plato's Defence of Poetry*. London : Macmillan Press, in association with St Antony's College, Oxford.
- Ferrari, Giovanni R. F., éd. 2007. *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge ; New York : Cambridge University Press.
- Ferrari, Giovanni R. F. 2007. «The Three-Part Soul.» In Giovanni F. R. Ferrari, éd. *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, 165–201. Cambridge ; New York : Cambridge University Press.
- Festugière, André-Jean. 1932. *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*. Paris : Gabalda et Cie.
- Festugière, André-Jean. 1936. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris : J. Vrin.
- Festugière, André-Jean. 1937. «Sur le «De Vita Pythagorica» de Jamblique.» *Revue des Études Grecques* 50 : 470–494.
- Festugière, André-Jean. 1947. «Platon et l'Orient.» *Revue de Philologie* 21 : 39–79.
- Festugière, André-Jean. 1958. «Les trois vies.» In *Acta Congressus Madvigiani, vol. II : The Classical Pattern of Modern Western Civilization : Formation of the Mind, Forms of Thought, Moral Ideas* : 131–174. Copenhagen : Munksgaard.
- Figari, Joël. 2008. «L'âme-harmonie dans le *Phédon* : une théorie pythagoricienne?» In Jean-Luc Périllié, éd. *Platon et les Pythagoriciens. Hiérarchie des savoirs et des pratiques. Musique–Science–Politique*. Actes du colloque tenu les 19 et 20 octobre 2006 à l'Université Paul Valéry de Montpellier III : 117–141. Bruxelles : Ousia.
- Filoramo, Giovanni, éd. 2003. *Carisma profetico. Fattore di innovazione religiosa*. Brescia : Editrice Morcelliana.
- Filoramo, Giovanni, éd. 2006. *Storia della direzione spirituale : I. L'età antica*. Brescia : Morcelliana
- Findlay, John Niemeyer. 1974. *Plato : The Written and Unwritten Doctrines*. London : Routledge and Kegan Paul.
- Fine, Gail, éd. 1999. *Plato 1 : Metaphysics and Epistemology. Plato 2 : Ethics, Politics, Religion and the Soul*. 2 vols. Oxford : Oxford University Press.
- Fine, Gail, éd. 2011. *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford : Oxford University Press.
- Finley, Moses I., éd. 1981. *The Legacy of Greece : A New Appraisal*. Oxford ; New York : Clarendon Press ; Oxford University Press.
- Flacelière, Robert. 1957. *Compte rendu de Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, par Félix Buffière. *Revue des Études Grecques* 70 : 259–262.
- Fontenrose, Joseph Eddy. 1980. *Python. A Study of a Delphic Myth and its Origins*. Berkeley : University of California Press. Réimpression de l'édition de 1959.

- Forbes, Robert James. 1964. *Studies in Ancient Technology*. Leiden: E. J. Brill. Réimpression de l'édition de 1955.
- Fortenbaugh, William W. et Gutas, Dimitri, éd. 1992. *Theophrastus: his Psychological, Doxographical, and Scientific writings*. New Brunswick; London: Transaction Publishers
- Foucart, Paul. 1992. *Les mystères d'Éleusis*. Paris: Pardès.
- Fournier, Henri. 1946. *Les verbes «dire» en grec ancien. Exemple de conjugaison supplétive*. Paris: C. Klincksieck.
- Fowler, Robert L. 2011. «Mythos and Logos.» *Journal of Hellenic Studies* 131: 45–66.
- Frontisi-Ducroux, Françoise. 2002. «Avec son diaphragme visionnaire: ἰδυίησι πρᾶπίδεσσι», *Iliade* XVIII 481. À propos du bouclier d'Achille. «*Revue des Études Grecques* 115: 463–484.
- Frontisi-Ducroux, Françoise. 2009. *Ouvrage de Dames. Ariane, Hélène, Pénélope*. Paris: Éditions du Seuil.
- Frede, Michael. 1980. «The Original Notion of Cause.» In *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, éd. Malcolm Schofield, Myles Burnyeat, Jonathan Barnes, 217–249. Oxford: Clarendon Press.
- Frevel, Christian et Nihan, Christophe, éd. 2013. *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*. Leiden: Brill
- Friedlander, P. 1969. *Plato: An Introduction*. Trad. Hans Meyerhoff. Princeton: Princeton University Press.
- Fuhrer, Therese. 1997. «Die Platoniker und die *civitas dei* (Buch VIII–X).» In *Augustinus, De civitate dei*, éd. Christoph Horn, 87–108. Berlin: Academia Verlag.
- Gadamer, Hans Georg. 1980. *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. Trad. et Intod. P. Christopher Smith. New Haven; London: Yale University Press.
- Gaffney, Susan Karutis. 1971. «Dialectic, The Myth of Plato, Metaphor and the Transcendent in the World.» *Proceedings of the American Philosophical Catholic Society* 45: 77–85.
- Gaiser, Konrad. 1963. *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart: E. Klett.
- Gaudin, Claude. 1992. «Deux cavernes—l'écriture allégorique.» *Revue de Philosophie Ancienne* 10, n° 2: 179–210.
- Germain, Gabriel. 1954. *La mystique des nombres dans l'épopée homérique et sa préhistoire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Germain, Gabriel. 1954a. *Genèse de l'Odyssee. Le fantastique et le sacré*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Gianelli, Giuglio. 1963. *Culti e miti della Magna Grecia*. Firenze: Sansoni. Réimpression de l'édition de 1924.
- Gigon, Olof. 1945. *Der Ursprung der griechischen Philosophie: von Hesiod vis Parmenides*. Basel: Schwabe.
- Godwin, Joscelyn. 1993. *Harmony of the Spheres. A Sourcebook of the Pythagorean Tradition in Music*. Rochester, Vt.: Inner Traditions International.
- Goldschmidt, Victor. 1949. *La religion de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Goldschmidt, Victor. 1950. «Theologia.» *Revue des Études Grecques* 63: 20–42. Repris dans: Goldschmidt, Victor. 1970. *Questions platoniciennes*. Paris: Vrin, 141–172.
- Goldstein, Bernard R. et Bowen, Alan C. 1983. «A New View of Early Greek Astronomy.» *Isis* 74: 330–340.
- Gottschalk, H. B. 1980. *Heraclides of Pontus*. Oxford: Oxford University Press.

- Goulet, Richard, dir. 1989. *Dictionnaire des philosophes antiques*. Avec une préface de Pierre Hadot. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Graf, Fritz. 2009. *Apollo*. London and New York: Routledge.
- Graf, Fritz et Johnston, Sarah Iles. 2007. *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London: Routledge.
- Gregory, M. John. 1968. «Myth and Transcendence in Plato.» *Thought* 43: 273–296.
- Gresseth, Gerald. 1970. «The Homeric Sirens.» *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 101: 203–218.
- Gruppe, Otto. 1906. *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*. 2 vols. München: Beck.
- Güntert, Hermann. 1919. *Kalypso: Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen*. Halle a. S.: M. Niemeyer.
- Guthrie, William Keith Chambers. 1957. «Platos views on the Nature of the Soul.» In *Recherches sur la tradition platonicienne: sept exposés. Entretiens sur l'Antiquité classique, t. 3*, William Keith Chambers Guthrie, 3–19. Vandœuvres–Genève: Fondation Hardt.
- Guthrie, William Keith Chambers. 1978. *A History of Greek Philosophy, Vol. 5: The Later Plato and the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadot, Pierre. 1983. «Physique et poésie dans le *Timée* de Platon.» *Revue de Théologie et de Philosophie* 115: 113–133.
- Halliwell, Stephen. 2007. «The Life-and-Death Journey of the Soul. Interpreting the Myth of Er.» In *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, éd. Giovanni R. F. Ferrari, 445–473. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Harrison, Jane Helen. 1955. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. New York: Meridian. 3^e éd.
- Hasnaoui, Alexandre. 2007. *Pythagore. Un dieu parmi les hommes*. Paris: Les Belles Lettres.
- Havet, Ernest. 1871 *Le christianisme et ses origines, 4 vols. Tome premier: l'hellénisme*. Paris: M. Lévy.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1955. *Lectures on the History of Philosophy*. Vol. I. Trad. Elisabeth S. Haldene (and Frances H. Simson). London: Routledge and Kegan Paul.
- Herrero de Jáuregui, Miguel, Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel, Luján Martínez, Eugenio Ramón, Martín Hernández, Raquel, Santamaría Álvarez, Marco Antonio, Torallas Tovar, Sofía, eds. 2011. *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments in Honor of Alberto Bernabé*. Berlin; Boston: Walter De Gruyter.
- Hicks, Edward Lee et Hill, Georges Francis. 1901. *A Manual of Greek Historical Inscriptions*. Oxford: Clarendon Press.
- Hirsch, Walter. 1971. *Platons Weg zum Mythos*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Höffe, Otfried, hrsg. 1997. *Platon. Politeia*. Berlin: Academia Verlag.
- Hofstetter-Dolega, Eva. 1990. *Sirenen im archaischen und klassischen Griechenland*. Würzburg: Triltsch.
- Holk, Cornelius. 1894. *De acusmatis sive symbolis Pythagoricis*. PhD diss., Universitate Christiana Albertina Kiliensi.
- Hordern, James. 2000. «Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb (P. Gurob 1: Pack2 2464).» *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 129: 131–140.
- Horky, Philip Sidney. 2013. *Plato and Pythagoreanism*. New York: Oxford University Press.
- Horn, Christoph, éd. 1997. *Augustinus, De civitate dei*. Berlin: Academia Verlag.
- Hubbarb, Thomas K. 1994. «*Sophai prapides*: Poet and Patron in Pindar, *Olympian* 11.7–10.» *Échos du Monde Classique* 13: 15–22.

- Huffman, Carl A. 1993. *Philolaus of Croton, Pythagorean and Presocratic. A commentary on the fragments and testimonia with interpretative essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huffman, Carl A., éd. 2014. *A History of Pythagoreanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huffmeier, Annette. 2001. *Die pythagoreischen Sprüche in Porphyrios' Vita Pythagorae, Kapitel 36 (Ende) bis 45–Einführung, Übersetzung, Parallelen und Kommentar*. PhD diss., Université de Munster.
- Jaeger, Werner. 1928. «Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals.» *Sitzungsberichte der Preuss. Akad. Der Wissenschaften, Phil. Hist. Kl.* : 390–421.
- Jaeger, Werner. 1943. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, 3 vols. II. *In Search of the Divine Centre*. Translated by Gilbert Highet. New York: Oxford University Press.
- Jaeger, Werner. 1960. *Scripta Minora I*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Jameson, Robert. 1924. *Collection R. Jameson, t. 3: Suite des monnaies grecques antiques et impériales romaines*. Paris: Feuardent.
- Jenkins, G. Kenneth. 1972. *Ancient Greek Coins*. London: Barrie and Jenkins.
- Johansen, Thomas Kjeller. 2008. *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus–Critias*. Cambridge: Cambridge University Press. Réimpression de l'édition de 2004.
- Johansen, Thomas Kjeller. 2011. «The *Timaeus* on the Principles of Cosmology.» In *The Oxford Handbook of Plato*, éd. Gail Fine, 463–483. Oxford: Oxford University Press.
- Johnson, Ronald R. 1999. «Does Plato's Myth of Er Contribute to the Argument of the *Republic*?» *Philosophy and Rhetoric* 32, n° 1: 1–13.
- Johnston, Sarah Iles. 2008. *Ancient Greek Divination*. Malden, MA; Oxford: Wiley-Blackwell Pub.
- Johnston, Sarah Iles et Struck, Peter, éd. 2005. *Mantikê. Studies in Ancient Divination*. Leiden: Brill.
- Jouanno, Corinne. 2013. *Ulysse. Odyssée d'un personnage d'Homère à Joyce*. Paris: Ellipses.
- Iriarte, Ana. 1993. «Le chant-miroir des Sirènes.» *Métis* 8, n° 1–2: 147–159.
- Izdebska, Anna. 2013. «The Image of Pythagoras and Pythagoreanism in Graeco-Arabic and Arabic Histories of Philosophy» (conférence présentée dans le cadre de la 144^e réunion annuelle de l'*American Philological Association*, Seattle, WA, 3–6 janvier 2013).
- Kahil, Lilly G. 1966. «Apollon et Python.» In *Melanges offerts à Kazimierz Michalowski*, éd. Kazimierz Michalowski, 481–490. Warszawa: Panstwowe Wydawn. Naukowe.
- Kahn, Charles H. 1979. *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahn, Charles H. 1994. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Indianapolis: Hackett. Réimpression de la 2^e éd. corrigée de 1985.
- Kahn, Charles H. 2001. *Pythagoras and the Pythagoreans*. Indianapolis: Hackett.
- Kahn-Lyotard, Laerence. 1980. «Ulysse, ou la ruse et la mort.» *Critique* 393: 116–134.
- Kerényi, Karl. 1950. *Pythagoras und Orpheus*. Zurich: Rhein-Verl. 3^e ed.
- Kingsley, Peter. 2007. *Dans les antres de la sagesse. Études parméniennes*. Trad. Henri D. Saffrey. Paris: Les Belles Lettres.
- Kingsley, Peter. 2010. *Empédocle et la tradition pythagoricienne*. Trad. Grégoire Lacaze. Paris: Les Belles Lettres.
- Kirk, Geoffrey Stephen. 1954. *Heraclitus: the Cosmic Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Klimis, Sophia. 2008. «En cheminant entre mythe et philosophie: généalogie de la pensée de Lambros Couloubaritsis.» In Ἄλλ' εὔ μοι κατάλεξον... «*Mais raconte-moi en détail...*» (*Odyssée*, III, 97). *Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis*, dirs. Michèle Broze, Baudouin Decharneux, Sylvain Delcomminette, 37–54. Bruxelles–Paris: Ousia–Vrin.
- Knorr, Wilbur R. 1990. «Plato and Eudoxus on the Planetary Motions.» *Journal of the History of Astronomy* 21: 313–329.
- Kosman, Aryeh. 2004. «The Faces of Justice: Difference, Equality and Integrity in Plato's *Republic*.» *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 20: 153–168.
- Kosman, Aryeh. 2007. «Justice and Virtue: The *Republic's* Inquiry into Proper Difference.» In *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, éd. Giovanni R. F. Ferrari, 116–137. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Krämer, Hans Joachim. 1969. «*Epekeina tes ousias*. Zu Platon, *Politeia*, 509 b.» *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51: 1–30.
- Krämer, Hans Joachim. 1990. *Plato and the Foundation of Metaphysics. A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents*. Éd. et trad. John R. Catan. Albany: State University of New York Press.
- Krämer, Hans Joachim. 1997. «Die Idee des Guten. Sonnen und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e).» In *Platon. Politeia: herausgegeben von Otfried Höffe*, éd. Otfried Höffe, 179–204. Berlin: Academia Verlag.
- Kroll, John H. et Mitchel, Fordyce W. 1980. «Clay Tokens Stamped with the Names of Athenian Military Commanders.» *Hesperia* 49: 86–96.
- Kucharski, Paul. 1952. *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la tétrade*. Paris: Les Belles Lettres.
- Kucharski, Paul. 1966. «Eschatologie et connaissance dans le *Timée*.» *Archives de la Philosophie* 29: 5–36.
- Kunze, Emil. 1932. «Sirenen.» *Athenische Mitteilungen* 57: 128–129.
- Kunze, Emil. 1950. *Archaische Schildbänder: ein Beitrag zur furgriechischen Bildgeschichte und Sagenüberlieferung*. Berlin: Walter De Gruyter.
- Labarbe, Jules. 1949. *L'Homère de Platon*. Liège.
- Lacroix, Léon. 1991. «Pausanias et les origines mythiques de Delphes: éponymes, généalogies et spéculations étymologiques.» *Kernos* 4: 256–276.
- Laks, André. 1997. «Du témoignage comme fragment.» In *Collecting Fragments—Fragmente sammeln*, éd. Glenn W. Most, 273–288. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Laks, André et Most, Glenn W. 1997. *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford: Clarendon Press.
- Lamberton, Robert Drummond. 1986. *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkeley: University of California Press.
- Laslett, Peter. 1956. *Philosophy, Politics and Society*. Oxford: Blackwell.
- Latte, Kurt. 1951. «Die Sirenen.» *Festschrift zur Feier des zweihundertjährigen Bestehens der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 67–74. Berlin: Springer.
- Lear, Jonathan. 2006. «Allegory and Myth in Plato's *Republic*.» In *The Blackwell's Guide to Plato's Republic*, éd. Gerasimos Xenophon Santas, 25–43. Malden, MA: NetLibrary, Inc.
- Leclercq-Marx, Jacqueline. 1997. *La Sirène dans la pensée et dans l'art de l'Antiquité au Moyen Age: du mythe païen au symbole chrétien*. Bruxelles: Académie Royale de Belgique.

- Lennox, James G. 1985. «Plato's Unnatural Teleology.» In *Platonic Investigations*, éd. Dominic J. O'Maera, 195–218. Washington D.C.: Catholic University of America Press.
- Lévi, Adolfo. 1937. «I miti platonici sull'anima e sui suoi destini.» *Rivista di Filosofia* 30: 137–166.
- Lévi, Adolfo. 1946. «I miti platonici.» *Rivista di Storia della Filosofia* 1: 197–125.
- Lévy, Isidoro. 1926. *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*. Paris: E. Leroux.
- Liefferinge, Carine Van. 2012. «Les Sirènes: du chant mortel à la musique des Sphères. Lectures homériques et interprétations platoniciens.» *Revue de l'Histoire des Religions* 229, n° 4: 479–501.
- Lloyd, Geoffrey Ernest Richard. 1966. *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Long, Herbert Strange. 1948. *A Study of the Doctrine of Metempsychosis from Pythagoras to Plato*. PhD diss., Princeton.
- Lorenz, Hendrik. 2011. «Plato on Soul.» In *The Oxford Handbook of Plato*, éd. Gail Fine, 243–266. Oxford: Oxford University Press.
- Macris, Constantinos. 2001. *Πορφυρίου. Πυθαγόρου βίος. Εισαγωγή, μετάφραση και σχόλια*. Athènes: Katarti.
- Macris, Constantinos. 2002. «Jamblique et la littérature pseudo-pythagoricienne.» In *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du Livre. En hommage à Pierre Geoltrain*, dir. Simon Claude Mimouni, avec la collaboration technique de Constantinos Macris, 77–129. Turnhout: Brepols.
- Macris, Constantinos. 2003. «Pythagore, un maître de sagesse charismatique de la fin de la période archaïque.» In *Carisma profetico. Fattore di innovazione religiosa*, éd. Giovanni Filoramo, 244–289. Brescia: Editrice Morcelliana.
- Macris, Constantinos. 2006. «Autorità carismatica, direzione spirituale e genere di vita nella tradizione pitagorica.» In *Storia della direzione spirituale: I. L'età antica*, éd. Giovanni Filoramo, 76–102. Brescia: Morcelliana.
- Macris, Constantinos. 2006a. «Becoming Divine by Imitating Pythagoras?» *Mètis* 4: 297–329.
- Macris, Constantinos. 2008. «Ὁ πυθαγορισμὸς ὡς φιλοσοφικὴ αἴρεσις. Μιὰ νέα ἀνάγνωση τοῦ ἔργου τοῦ Ἰαμβλίου γιὰ τὸν πυθαγορισμό.» *Deucalion. A Journal for Philosophical Research and Critique* 26, n° 1: 45–62.
- Macris, Constantinos. 2009. «Le pythagorisme erigé en *haireisis*, ou comment (re)construire une identité philosophique. Remarques sur un aspect méconnu du projet pythagoricien de Jamblique.» In *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et roman*. «Paganismes», «judaïsmes», «christianismes.» Collection de la *Revue des Études Juives* dirigée par Simon C. Mimouni et Gerard Nahon, éd. Nicole Belayche et Simon C. Mimouni, 139–168. Paris–Louvain–Walpole, MA: Peeters.
- Macris, Constantinos. 2014. «Porphyry's *Life of Pythagoras*.» In *A History of Pythagoreanism*, éd. Carl A. Huffman, 361–398. Cambridge: Cambridge University Press.
- Macris, Constantinos. 2014a. «*The Pythagorean Taboo on Beans: between Religion and Dietetics, Cosmology and Magic-chemical Experimentation*.» (conférence présentée dans le cadre du colloque international *Early Greek Philosophy and Life Sciences*, Humboldt-Universität zu Berlin, 9–11 janvier 2014).

- Macris, Constantinos et Skarsouli, Pénélope. 2012. «La sagesse et les pouvoirs du mystérieux τικ du fragment 129 d'Empédocle.» *Revue de Métaphysique et de Morale* 74, n° 3: 357–377.
- Maddalena, Antonio. 1954. *I pitagorici*. Bari: Laterza.
- Madhu, Chandran. 1999. «Plato's Homer.» *Ancient Philosophy* 19: 87–95.
- Mallan, Claude. 2005. «Il était une fois la philosophie.» *Archives de la Philosophie* 68, 1: 107–126.
- Mansfeld, Jaap. 1990. «Doxography and Dialectic: The Sitz im Leben of the Placita.» In *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms Im Spiegel der neueren Forschung (ANRW)* II 36.4, éd. Wolfgang Haase, 3056–3229. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Mansfeld, Jaap. 1992. «Physikai doxai and problemata physika from Aristotle to Aëtius (and beyond).» In *Theophrastus: his Psychological, Doxographical, and Scientific writings*, éd. William W. Fortenbaugh et Dimitri Gutas, 63–11. New Brunswick; London: Transaction Publishers.
- Mansfeld, Jaap. 1999. «Sources.» In *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, éd. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld et Malcolm Schofield, 1–30. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mansfeld, Jaap et Runia, David T. 1996–2000. *Aëtiana: the Method and Intellectual Context of a Doxographer*. 3 vols. in 4. Leiden: Brill.
- Marconi, Momolina. 1940. «Melissa dea cretese.» *Athenaeum* 18: 164–178.
- Marót, Károly. 1960. *Die Anfänge der griechischen Literatur: Vorfragen*. Budapest: Verlag der Ungarischen Akademie der Wissenschaften.
- Mattéi, Jean-François, éd. 1990. *La naissance de la raison en Grèce: actes du congrès de Nice, mai 1987*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mattéi, Jean-François. 1993. *Pythagore et les Pythagoriciens*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Maula, Erkkä. 1974. *Studies in Eudoxus' Homocentric Spheres*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- McKirahan, Richard D. 2010. *Philosophy before Socrates: an Introduction with Texts and Commentary*. Indianapolis: Hackett Pub. Co. 2^e éd.
- McPherran, Mark L. 1996. *The Religion of Socrates*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press.
- McPherran, Mark L. 2006. «The Gods and Piety of Plato's Republic.» In *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, éd. Gerasimos Xenophon Santas, 84–103. Malden, MA: Blackwell Pub.
- McPherran, Mark L. 2009. «Platonic Religion.» In *A Companion to Plato*, éd. Hugh H. Benson, 244–259. Malden, Mass. ; Oxford: Blackwell.
- McPherran, Mark L. 2009. «Socratic Religion.» In *The Cambridge Companion to Socrates*, éd. Donald R. Morrison, 111–137. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meinwald, Constance Chu. 2002. «Plato's Pythagoreanism.» *Ancient Philosophy* 22, n° 1: 87–101.
- Mele, A. et Tortorelli Ghidini, M., éd. 2001. *Epimenide cretese*. Napoli: Luciano Editore (Quaderni del Dipartimento di Discipline Storiche «Ettore Lepore.» Università «Federico II», 2).
- Meyer-Baer, Kathrin. 1970. *Music of the Spheres and the Dance of Death: Studies in Musical Iconology*. Princeton: Princeton University Press.

- Michalowski, Kazimierz. 1966. *Mélanges offerts à Kazimierz Michalowski*. Warszawa : Panstwowe Wydawn. Naukowe.
- Michel, Paul-Henri. 1958. *Les nombres figurés dans l'arithmétique pythagoricienne*. Conférence faite au Palais de la Découverte le 4 janvier 1958. Paris : Histoire des Sciences.
- Mimouni, Simon Claude et Macris, Constantinos, dirs. 2002. *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du Livre. En hommage à Pierre Geoltrain*. Turnhout : Brepols.
- Mondolfo, Rodolpho. 1938. «L'origine dell'ideale filosofico della vita.» In *Rendiconti dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna*, Classe di Scienze Morali, XVI : 121–144.
- Moors, Kent F. 1982. *Platonic Myth: An Introductory Study*. Washington, D. C. : University Press of America.
- Moreau, Joseph. 1939. *La construction de l'idéalisme platonicien*. Paris : Boivin.
- Moreau, Joseph. 1939a. *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*. Paris : Les Belles Lettres.
- Morgan, Kathryn. 2000. *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Morrison, Donald R. 2011. éd. *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Morrison, John Sinclair. 1955. «Parmenides and Er.» *The Journal of Hellenic Studies* 75 : 59–68.
- Morrison, John Sinclair. 1958. «The Origins of Plato's Philosopher-Statesman.» *The Classical Quarterly* 8, n° 3/4 : 198–218.
- Morrow, Glenn Raymond. 1965. «Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus. (1950)» In *Studies in Plato's Metaphysics*, éd. Reginald E. Allen, 421–437. London : Routledge & Kegan Paul ; New York : Humanities Press.
- Most, Glenn W., éd. 1997. *Collecting Fragments—Fragmente sammeln*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Motte, André. 1973. *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la religion à la philosophie*. Bruxelles : Palais des Académies (Académie Royale de Belgique. Mémoires de la Classe des Lettres, 61, fasc. 5).
- Mourelatos, Alexander. 1981. «Astronomy and Kinematics in Plato's Project of Rationalist Explanation.» *Studies in the History and Philosophy of Science* 12 : 1–32.
- Moutsopoulos, Evaghélos. 1959. *La musique dans l'œuvre de Platon*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Moutsopoulos, Evaghélos. 1989–1990. «Le mythe des cigales et ses implications musicales.» *Philosophia* 19–20 : 498–499.
- Moutsopoulos, Evaghélos. 2005. «Platon, promoteur d'une psychologie musicale (République, III, 398 c–405 d).» In *Études sur la République de Platon. 1. De la justice : Education psychologie et politique*, dir. Monique Dixsaut, avec la collaboration de Annie Larivée, 107–120. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- Moutsopoulos, Evaghélos. 2006. *Thought, Culture, Action. Studies in the Theory of Values and its Greek Sources*. Athènes : Académie d'Athènes.
- Müri, Walter. 1976. «Symvolon.» *Griechische Studien : ausgewählte Wortund sachsengeschichtliche Forschungen zur Antike*. Basel : Friedrich Reinhardt.
- Muscarella, Oscar White, 1962. «The Oriental Origin of Siren Cauldron Attachments.» *Hesperia* 31, n° 4 : 317–329.

- Naddaf, Gérard. 2008. *Le concept de nature chez les présocratiques*. Trad. Benoît Castelnerac. Paris: Klincksieck.
- Natali, Carlo. 1997. «Le cause del *Timeo* e la teoria delle quattro cause.» In *Interpreting the Timaeus-Critias: Proceedings of the IV Symposium Platonicum: selected papers*, éd. Tomas Calvo Martinez et Luc Brisson, 207–213. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Nestle, Wilhelm. 1942. *Vom Mythos zum Logos; die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart: A. Kröner. 2^e éd.
- Nilsson, Martin P. 1955. *Geschichte der griechischen Religion*. vol. 1. Munich: Beck.
- North, Helen, 1977. *Interpretations of Plato. A Swarthmore Symposium*. Leiden: Brill.
- Notopoulos, James A. 1938. «Mnemosyne in Oral Literature.» *Transactions of the American Philological Association* 69: 465–493.
- Nugent, Pauline B. 2008. «The Sounds of Sirens: »Odyssey« 12.184–191.» *College Literature* 35, n^o 4: 45–54.
- O'Maera, Dominic J., éd. 1985. *Platonic Investigations*. Washington D.C.: Catholic University of America Press.
- O'Maera, Dominic J. 2006. *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press. Réimpression de l'édition de 1989.
- O'Maera, Dominic J. 2007. «Hearing the Harmony of the Spheres in Late Antiquity.» In *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, éd. Mario Bonazzi, Carlos Lévy et Carlos Steel, 147–161. Turnhout, Belgium: Brepols Publishers.
- O'Maera, Dominic J. 2007a. *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press. Réimpression de l'édition de 2003.
- Onians, Richard Broxton. 1999. *Les origines de la pensée européenne sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*. Tr. B. Cassin, A. Debru et M. Nancy. Paris: Éditions du Seuil.
- Oort, Johannes Van. 1991. *Jerusalem and Babylon: a Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities*. Leiden: Brill.
- Ostenfeld, Erik Nis. 1982. *Form, Matter and Mind: Three Strands in Plato's Metaphysics*. Hague; London: Martinus Nijhoff.
- Ostwald, Martin. 1977. «Plato on Law and Nature.» In *Interpretations of Plato. A Swarthmore Symposium*, éd. Helen North, 41–63. Leiden: Brill.
- Otto, Walter. 2004. *Les dieux de la Grèce. La figure du divin au miroir de l'esprit grec*. Préface de Marcel Detienne. Trad. Claude-Nicolas Gribert et Armel Morgant. Paris: Payot & Rivages.
- Parke, Herbert William. 1981. «Apollo and the Muses, or Prophecy in Greek Verse.» *Hermathena* 130: 99–112.
- Parker, Robert. 1983. *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Parmentier, Léon. 1913. «Recherches sur le Traité d'Isis et d'Osiris de Plutarque, VI: le son de l'airain.» *Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, ser. II, 11: 31–61.
- Partenie, Catalin, éd. 2009. *Plato's Myths*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Patterson, Richard. 1997. «Philosophos Agonistes: Imagery and Moral Psychology in Plato's Republic.» *Journal of the History of Philosophy* 35, n^o 3: 327–354.
- Pembroke, S. G. 1981. «Myth.» In *The Legacy of Greece*, éd. Moses. I. Finley, 301–324. Oxford; New York: Oxford University Press: Clarendon Press.

- Pensa, Marina. 1977. *Rappresentazioni dell'oltretomba nella ceramica apula*. Rome: L'Erma di Bretschneider.
- Pépin, Jean. 1958. *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Aubier: Éditions Montaigne.
- Périllié, Jean-Luc, dir. 2008. *Platon et les Pythagoriciens. Hiérarchie des savoirs et des pratiques. Musique–Science–Politique*. Actes du colloque tenu les 19 et 20 octobre 2006 à l'Université Paul Valéry de Montpellier III. Bruxelles: Ousia.
- Périllié, Jean-Luc. 2008. «Le silence de Platon.» In Jean-Luc Périllié, éd. *Platon et les Pythagoriciens. Hiérarchie des savoirs et des pratiques. Musique–Science–Politique*. Actes du colloque tenu les 19 et 20 octobre 2006 à l'Université Paul Valéry de Montpellier III: 7–39. Bruxelles: Ousia.
- Périllié, Jean-Luc, dir. 2011. *Oralité et écriture chez Platon*. Bruxelles: Ousia.
- Petit, Alain. 1995. «Harmonies pythagoricienne et héraclitéenne.» *Revue de Philosophie Ancienne* 8: 55–66.
- Pfeiffer, Rudolph. 1968. *History of Classical Scholarship: from the Beginnings to the end of the Hellenistic Age*. Oxford: Clarendon Press.
- Philip, James A. 1966. *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Toronto: University of Toronto Press.
- Picard, Charles. 1940. «L'Ephésia, les Amazones et les Abeilles.» *Revue des Études Anciennes* 42: 271–284.
- Pieper, Joseph. 2011. *The Platonic Myths*. Introd. James V. Schall, trad. Dan Farrelly. South Bend, Ind.: St Augustine's Press.
- Piérart, Marcel. 1974. *Platon et la cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des Lois*. Bruxelles: Académie Royale de Belgique.
- Pigler, Agnès. 2005. «La justice comme harmonie de l'âme dans la République et dans les *Ennéades*.» In *Études sur la République de Platon. 1. De la justice: Éducation psychologie et politique*, dir. Monique Dixsaut, avec la collaboration de Annie Larivée, 285–304. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Pinault, Georges-Jean et Petit, Daniel, éd. 2006. *La langue poétique Indo-Européenne*. Actes du colloque de travail de la Société des Etudes Indo-Européennes (Indogermanische Gesellschaft/Society for Indo-European Studies), Paris, 22–24 Octobre 2003. Leuven: Peeters.
- Piquero, Juan. 2014. «Las sirenas en el imaginario micénico.» (conférence présentée dans le cadre du II^e colloque Ganymedes, Seville, 13–15 mars 2014).
- Power, Timothy. 2011. «Cyberchorus: Pindar's Κηληδόνες and the Aura of the Artificial.» In *Archaic and classical choral song: performance, politics and dissemination*, éd. Lucia Athanassaki et Ewen Bowie, 67–113. Berlin; New York: Walter De Gruyter.
- Pucci, Pietro. 1979. «The Song of the Sirens.» *Arethusa* 12 n° 2: 121–132.
- Pucci, Pietro. 1996. *Enigma segreto oracolo*. Pisa: Istituti editoriali e poligrafici internazionali.
- Pucci, Pietro. 1998. *The Song of the Sirens: Essays on Homer*. Lanham, Md.; Oxford: Rowman and Littlefield.
- Rathmann, Walter. 1933. *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae*. PhD diss., Halis Saxonum.
- Reale, Giovanni. 1991. *Per una nuova interpretazione di Platone: riletture della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore.

- Reeve, C. D. C. 2000. «Socrates the Apollonian.» In *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, éd. Nicholas D. Smith et Paul Woodruff, 24–39. Oxford: Oxford University Press.
- Rehm, A. 1912. «Der Abaris des Herakleides Pontikos.» *Rheinisches Museum für Philologie* 67: 417–424.
- Reinach, Théodore. 1900. «La musique des sphères.» *Revue des Études Grecques* 13: 432–449.
- Renouvier, Charles. 1844. *Manuel de philosophie ancienne*, 2 vols. Paris: Paulin.
- Reverdin, Olivier. 1945. *La religion de la cité platonicienne*. Paris: E. De Boccard.
- Richard, Marie-Dominique. 1986. *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Richard, Marie-Dominique. 2011. «L'arrière-plan historico-philosophique du débat autour des doctrines non écrites de Platon.» In *Oralité et Écriture chez Platon*, éd. Jean-Luc Périillié, 189–221. Bruxelles: Ousia.
- Richards-Mantzoulinou, Hersè. 1978. «Melissa Potnia.» *Ἀρχαιολογικά Ανάλεκτα ἐξ Ἀθηνῶν* 12, n° 1: 72–92.
- Richardson, Hilda. 1926. «The Myth of Er (Plato, *Republic* 616 B).» *The Classical Quarterly* 20, n° 3/4: 113–133.
- Riedweg, Christoph. 1987. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Riedweg, Christoph. 2002. «Poésie orphique et rituel initiatique. Éléments d'un 'Discours sacré' dans les lamelles d'or.» *Revue de l'Histoire des Religions* 219: 459–481.
- Riedweg, Christoph. 2004. «Zum Ursprung des Wortes »Philosophie.« In *Antike Literatur in neuerer Deutung*, éd. Anton Bierl, Ernst A. Schmidt, Joachim Latacz, Andreas Wili. 147–181. Munich: Walter de Gruyter.
- Riedweg, Christoph. 2008. *Pythagoras. His life, teaching and influence*. Trad. Steven Rendall. Ithaca; London: Cornell University Press. 2^e éd.
- Robbins, Frank Egleston. 1920. «Posidonius and the Sources of Pythagorean Arithmology.» *Classical Philology* 15, n° 4: 309–322.
- Robin, Léon. 1908. *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres selon Aristote. Étude historique et critique*. PhD diss., Université de Paris.
- Robin, Léon. 1908. *Platon*. Paris: Librairie Felix Alcan.
- Robinson, T. M. 1967. «Soul and Immortality in *Republic X*.» *Phronesis* 12, n° 2: 147–151.
- Rocca-Serra, Guillaume. 1987. «Naissance de l'exégèse allégorique et naissance de la raison.» In *La naissance de la raison en Grèce: actes du congrès de Nice, mai 1987*, éd. Jean-François Mattéi, 77–82. Paris: Presses Universitaires de France.
- Roob, Alexander. 2001. *The Hermetic Museum: Alchemy and Mysticism*. Trad. Shaun Whiteside. Köln; London: Taschen.
- Ross, William David. 1951. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.
- Rossi, Paolo. 1970. «Sirènes antiques. Poésie, philosophie, iconographie.» *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 39, n° 4: 463–481.
- Roux, Georges. 1976. *Delphes, son oracle et ses dieux*. Paris: Les Belles Lettres.
- Rowe, Christopher. 1999. «Myth, History and Dialectic in Plato's *Republic* and *Timaeus-Critias*.» In *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, éd. Richard Buxton, 263–278. Oxford: Oxford University Press.

- Rowe, Christopher. 2009. «The Charioteer and his Horses: an Example of Platonic Myth-making.» In *Plato's Myths*, éd. Catalin Partenie, 134–147. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rudhardt, Jean. 1999. *Thémis et les Horai. Recherches sur les divinités grecques de la justice et de la paix*. Genève: Droz.
- Russel, Daniel C. 2004. «Virtue as »Likeness to God« in Plato and Seneca.» *Journal of the History of Philosophy* 42, n° 3: 241–260.
- Sachs, David. 1963. «A Fallacy in Plato's *Republic*.» *Philosophical Review* 72: 141–158.
- Saffrey, Henri-Dominique. 1967. «Une collection méconnue de symboles pythagoriciens.» *Revue des Études Grecques* 80: 198–201.
- Said, Suzanne. 1987. «Deux noms de l'image en grec ancien: idole et icône.» *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 131, n° 2: 309–330.
- Santamaría Álvarez, Marco Antonio. 2005. «Ποινὰς τίνειν. Culpa y expiación en el orfismo.» In *Actas del XI Congreso Espanol de Estudios Clasicos* (Santiago de Compostella, 15–20 septembre de 2003), éd. Alvar Ezquerro, Antonio et Gonzalez Castro, José Francisco vol. I, 397–405. Madrid.
- Santamaría Álvarez, Marco Antonio. 2011. «I Have Reached the Desired Crown with Swift Feet (OF 488.6).» In *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments in Honor of Alberto Bernabé*, éd. Miguel Herrero de Jáuregui, Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, Eugenio Ramón Luján Martínez, Raquel Martín Hernández, Marco Antonio Santamaría Álvarez, Sofía Torallas Tovar, 213–218. Berlin; Boston: Walter De Gruyter.
- Santas, Gerasimos Xenophon, éd. 2006. *The Blackwell's Guide to Plato's Republic*. Malden, MA: Blackwell Pub.
- Schefer, Christina. 1996. *Platon und Apollon. Vom Logos zuruck zum Mythos*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Scheinberg, Susan. 1979. «The Bee Maidens of the Homeric Hymn to Hermes.» *Harvard Studies in Classical Philology* 83: 1–28.
- Schibli, Hermann Sadun. 1990. *Pherekydes of Syros*. Oxford: Clarendon Press.
- Schils, Griet. 1993. «Plato's Myth of Er: The Light and the Spindle.» *Antiquité Classique* 62: 101–114
- Schofield, Malcolm, Burnyeat, Myles et Barnes, Jonathan, eds. 1980. *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford: Clarendon Press.
- Schofield, Malcolm, Kirk, Geoffrey Stephen et Raven, John Earle. 1983. *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press. 2^e éd. révisée par Malcolm Schofield.
- Schuhl, Pierre-Maxime. 1952. *Le merveilleux, la pensée et l'action*. Paris: Flammarion.
- Schwabacher, Willy. 1968. «Pythagoras auf griechischen Münzbildern.» *Stockholm Studies in Classical Archaeology* 5: 59–63.
- Schwartz, Jacques. 1960. *Pseudo-Hesioda. Recherches sur la composition, la diffusion et la disparition ancienne d'œuvres attribuées à Hésiode*. Leiden: E. J. Brill.
- Schwyzer, Eduard. 1939. *Griechische Grammatik. Vol. 1. Band. Allgemeiner Teil. Lautlehre. Wortbildung. Flexion* München: C. H. Beck.
- Sedley, David N. 1990. «Teleology and Myth in the *Phaedo*.» *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 5: 359–383.
- Sedley, David N. 1997. «Becoming like god in the *Timaeus* and in Aristotle.» In *Interpreting the Timaeus-Critias: Proceedings of the IV Symposium Platonicum: selected papers*, éd. Tomas Calvo Martinez et Luc Brisson, 327–339. Sankt Augustin: Academia Verlag.

- Sedley, David N. 1998. *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sedley, David N. 1999. «The Ideal of Godlikeness.» In *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*, éd. Gail Fine, 309–328. Oxford: Oxford University Press.
- Sedley, David N. 2003. *Plato's Cratylus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seeskin, Kenneth. 2008. «Plato and the Origin of Mental Health.» *International Journal of Law and Psychiatry* 31: 87–94.
- Segal, Charles. 1978. «The Myth Was Saved: Reflections on Homer and the Mythology of Plato's Republic.» *Hermes* 106: 315–336.
- Sekimura, Makoto. 2009. *Platon et la question des images*. Bruxelles: Ousia.
- Seltman, Charles Theodore. 1955. *Greek Coins: A History of Metallic Currency and Coinage down to the Fall of Hellenistic Kingdoms*. London: Methuen. 2^e éd.
- Skemp, Joseph Bright. 1967. *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*. Amsterdam: Hakkert. Nouvelle édition révisée et augmentée de l'édition de 1942.
- Skutsch, Otto. 1959. «Notes on Metempsychosis.» *Classical Philology* 54, 2: 114–115.
- Smith, Nicholas D. et Woodruff, Paul. 2000. *Reason and Religion in Socratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Nicholas D. et Destrée, Pierre. 2005. *Socrates' Divine Sign: Religion, Practice and Value in Socratic Philosophy*. Kelowna, BC: Academic Print & Pub.
- Snell, Bruno. 1997. *Ἡ ἀνακάλυψη τοῦ πνεύματος*. Trad. Daniel Iakov. Athènes: MIET.
- Sokolowski, Franciszek. 1962. *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*. Paris: E. de Boccard.
- Somville, Pierre. 1964. «Un témoignage de Varron sur la cosmologie pythagoricienne.» *Revue de l'Histoire des Religions* 166: 39–50.
- Sorel, Reynal. 1995. *Orphée et l'orphisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Staab, Gregor. 2002. *Pythagoras in der Spätantike: Studien zu De vita Pythagorica des Iamblichos von Chalkis*. München: K.G. Saur.
- Stanford, William Bedell. 1967. *The Sound of Greek: Studies in the Greek Theory and Practice of Euphony*. Berkeley: University of California Press.
- Stanford, William Bedell. 1969. «The Lily Voice of the Cicadas (*Iliad* 3.152).» *Phoenix* 23, n° 1: 3–8.
- Stewart, John Alexander. 1960. *The Myths of Plato*. London: Centaur Press. Nouvelle édition par G. R. Levy.
- Stocklein, Paul. 1937. «Über die Philosophische Bedeutung von Platons Mythen.» *Philologus Supplementband* 30, Heft 3, 1–58. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Strange, Steven K. 1999. «The Double Explanation in the *Timaeus*.» In *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, éd. Gail Fine, 397–415. Oxford: Oxford University Press.
- Struck, Peter. 2004. *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of their Texts*. Princeton, N. J. ; Oxford: Princeton University Press.
- Struck, Peter. 2005. «Divination and literary criticism?» In *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, éd. Sarah Iles Johnston et Peter Struck, 147–165. Leiden: Brill.
- Sullivan, Shirley Darcus. 1987. «*Prapides* in Homer.» *Glotta* 65, 3/4: 182–193.
- Sullivan, Shirley Darcus. 1988. *Psychological Activity in Homer: the Study of Phren*. Ottawa: Carleton University Press.
- Szabó, Árpád. 1985. *Eudoxos und das Problem der Sehnenafeln*. New York; Berlin: Walter de Gruyter.

- Szlezák, Thomas Alexander. 1997. *Le plaisir de lire Platon*. Trad. Marie-Dominique Richard. Paris: Éditions du Cerf.
- Szlezák, Thomas Alexander. 1998. «Notes sur le débat autour de la philosophie orale de Platon.» In *Les Études philosophiques. L'interprétation ésotériste de Platon*, textes réunis par L. Brisson, 69–90. Paris: P.U.F.
- Szlezák, Thomas Alexander. 2008. «Le témoignage d'Aristote.» In *Platon et les Pythagoriciens. Hiérarchie des savoirs et des pratiques. Musique–Science–Politique*. Actes du colloque tenu les 19 et 20 octobre 2006 à l'Université Paul Valéry de Montpellier III., dir. Jean-Luc Périllié, 93–115. Bruxelles: Ousia.
- Tarrant, Harold. 2012. «Literal and Deeper Meanings in the Platonic Myths.» In *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, eds. Catherine Collobert, Pierre Destrée et Francisco J. Gonzalez, 47–65. Leiden: Brill.
- Tate, John. 1927. «The Beginnings of Greek Allegory.» *The Classical Review* 41, n° 6: 214–215.
- Tate, John. 1929/1930. «Plato and Allegorical Interpretation.» *The Classical Quarterly* 23: 142–154 et 24: 1–10.
- Taylor, Alfred Edward. 1928. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon Press.
- Taylor, Christopher C. W. 2012. «Démocrite» In *Lire les Présocratiques*, dirs. Luc Brisson, Arnaud Macé, Anne-Laurent Therme, 195–215. Paris: Presses Universitaires de France.
- Thesleff, Holger. 1963. Compte rendu de *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, par Marcel Detienne. *Gnomon* 35, n° 6: 560–562.
- Thom, Johan C. 1994. «Don't Walk on the Highways. The Pythagorean Akousmata and Early Christian Literature.» *Journal of Biblical Literature* 113: 93–112.
- Thomson, James Alexander Kerr. 1935. *The Art of Logos*. London: G. Allen & Unwin.
- Touchefeu-Meynier, Odette. 1968. *Thèmes odysseens dans l'art antique*. Paris: Éditions de Boccard.
- Turcan, Robert. 1959. «L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique.» *Revue de l'Histoire des Religions* 155 n° 1: 33–40.
- Turcan, Robert. 2003. *Liturgies d'initiation bacchique à l'époque romaine (Liber). Documentation littéraire, inscrite et figurée*. Paris: Académie des Inscriptions et Belles Lettres.
- Turnbull, Robert G. 1980. «The Later Platonic Concept of Scientific Explanation.» In *Science and the Sciences in Plato*, éd. John Peter Anton: 75–101. Delmar, New York: Caravan Books.
- Vegetti, Mario, dir. 2007. *Platone. La Reppublica*. 7 vols. Napoli: Bibliopolis.
- Vermeule, Emily. 1979. *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*. Berkeley: University of California Press.
- Vernant, Jean-Pierre. 1960. «Le fleuve 'Amélès' et la 'Mélète thanatou'.» *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 150: 163–179. Repris dans: Idem. 1988. *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, 137–152. Paris: Éditions La Découverte.
- Vernant, Jean-Pierre. 1968. «Structure géométrique et notions publique dans la cosmologie d'Anaximandre.» *Eirene* 7: 5–23. Repris dans: Idem. 1988. *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, 216–237. Paris: Éditions La Découverte.
- Vernant, Jean-Pierre. 1988. *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. Paris: Éditions La Découverte.

- Viltanioti, Irini Fotini. 2008. «Πλανωμένη αίτια (*Timée*, 48 a) : de la causalité à la notion d'errance chez Platon.» *Philosophia* 38 : 100–112.
- Viltanioti, Irini Fotini. 2012. «Κάλλιστον τρίγωνον (Platon, *Timée* 54 a) : éloge de la déesse Athéna.» In *Una mirada actual a la filosofía griega*. Ponencias del II Congreso Internacional de Filosofía Griega de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega, éd. Antoni Bordoy, 537–550. Madrid–Mallorca : Ediciones de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega.
- Vlastos, Gregory. 1968. «The Argument in the *Republic* that 'Justice Pays'.» *The Journal of Philosophy* 65 : 665–674.
- Vlastos, Gregory. 1969. «Justice and Psychic Harmony in the *Republic*.» *The Journal of Philosophy* 66 : 505–521.
- Vlastos, Gregory. 1971. «Justice and Happiness in the *Republic*.» In *Plato. A Collection of Critical Essays*, vol. 2: *Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion*, éd. Gregory Vlastos : 66–95. Garden City, N.Y. : Anchor Books.
- Vlastos, Gregory. 1975. *Plato's Universe*. Oxford : Clarendon Press.
- Vlastos, Gregory. 1977. «The Theory of Social Justice in the polis in Plato's *Republic*.» In *Interpretations of Plato. A Swarthmore Symposium*, éd. Helen North : 1–40. Leiden : Brill.
- Vlastos, Gregory. 1980. «The Role of Observation in Plato's Conception of Astronomy.» In *Science and the Sciences in Plato*, éd. John Peter Anton : 1–31. Delmar, New York : Caravan Books.
- Vlastos, Gregory, Brickhouse, Thomas C., McPherran Marc I., Smith, Nicolas D. 2000. «Socrates and his *Daimonion*. Correspondence among the Authors.» In *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, éd. Nicolas D. Smith et Paul Woodruff, 176–204. Oxford : Oxford University Press.
- Voegelin, Eric. 1978. *Anamnesis : on the Theory of History and Politics*. Trad. Gerhart Niemeyer. Notre Dame : University of Notre Dame Press.
- Vogel, Cornelia Johanna De. 1965. «On Iamblichus V.P. 215–219.» *Mnemosyne* 18 : 388–396.
- Vogel, Cornelia Johanna De. 1966. *Pythagoras and Early Pythagoreanism. An Interpretation of Neglected Evidence on the Philosopher Pythagoras*. Assen : Van Gorcum.
- Wacziarg-Engel, Aude. 2008. «*Ce qui est, ce qui sera et ce qui était* : réécriture d'une formule de divination par les philosophes de la nature.» In Michel Broze, Baudouin Decharneux et Sylvain Delcomminette, dirs. 2008. *Ἄλλ' εὔ μοι κατάλεξον...* «*Mais raconte-moi en détail...*» (*Odyssée*, III, 97). *Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis*, 127–136. Bruxelles–Paris : Ousia–Vrin.
- Weicker, Georg. 1902. *Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst : eine mythologisch-archaeologische Untersuchung*. Leipzig : B. G. Teubner.
- Wehrli, Fritz. 1928. *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*. PhD diss. Borna-Leipzig : R. Noske.
- Wetzel, James. 2012. *Augustine's City of God : a Critical Guide*. Cambridge : Cambridge University Press.
- White, David A. 1989. *Myth and Metaphysics in Plato's *Phaedo**. London : Susquehanna University Press.
- Wymeersch, Brigitte Van. 1999. «La musique comme reflet de l'harmonie du monde. L'exemple de Platon et de Zarlino.» *Revue Philosophique de Louvain* 97 : 289–311.
- Žabkar, Louis Vico. 1968. *A Study of the Bâ Concept in Ancient Egyptian Texts*. Chicago : University of Chicago Press.
- Zaslavsky, Robert. 1981. *Platonic Myth and Platonic Writing*. Washington, D. C. : University Press of America.

- Zeller, Eduard Gottlob. 1865. *Vorträge und Abhandlungen*. Leipzig: Fues.
- Zeller, Eduard Gottlob. 1888. *Plato and the Older Academy*. Trad. Sarah Frances Alleyne et Alfred Goodwin. London: Longmans, Green.
- Zeller, Eduard Gottlob. 1892. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. 4 vols. Leipzig: O. R. Reisland. 5^e éd.
- Zhmod, Leonid. 2012. *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Trad. Kewin Windle et Rosh Ireland. Oxford: Oxford University Press.
- Zuntz, Günther. 1971. *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*. Oxford: Clarendon Press.

Indices

Index Verborum Graecorum

Nota bene. Cet index reprend les termes et expressions grecs cités dans le texte. Les traductions entre parenthèses concernent le sens de ces termes et expressions dans le contexte précis dans lequel ceux-ci apparaissent.

- ἀγαθόν, τὸ (le Bien) 100
ἀγαθὸς (bon, vertueux) 99, 168
ἄγραφα δόγματα (doctrines non-écrites) 90
ἀγροῖκος (grosier) 95
ἀγών (combat) 106
ἄγχω (étrangler) 111
ἀειδής (invisible) 99, 104, 105
ἀένας (toujours coulant, éternel) 78, 79
Ἅιδης (Hadès) 99, 103
αἰνίγμα (énigme) 13, 25, 35, 93
αἰνίττομαι (parler énigmatiquement) 58
αἰτία (cause, cause finale) 116–117
αἴτιον (cause, cause efficiente) 116–117
αἴτιον τῷ ὄντι (vraie cause) 116
ἀκοῦς (auditeur) 15
ἀκουσμα (maxime orale) 3, 6, 9, 13–14, 19, 22, 24–31, 33, 44, 61, 64, 66, 74–75, 77, 83, 177
ἀκούω (entendre, écouter) 15
ἀληθής (vrai) 154, 172
ἄλκιμος (vaillant) 171
ἀλκίνοος (celui qui dispose d'un intellect puissant) 171
ἀλληγορία (allégorie) 13, 92
ἀμελετησία σίτων καὶ ποτῶν (négligence de manducation et de désaltération) 103
ἀμελέω, ᾧ (négliger) 102
ἀμετάστροφος (irréversible) 152
ἀνάγκη (nécessité) 111–113, 125
ἀνδράποδον (esclave) 100, 103
ἀνδρεία (courage) 146
ἀνδρόφονος (meurtrier) 64
ἄνθρωπος (homme) 168
ἄνθρωπος (homme) 37, 126, 173
ἄοιδῆ (chant) 54
ἀόρατος (invisible) 99
ἀόριστος δυὰς (dyade indéfinie) 78
ἀπειρία (illimité) 78
ἄπειρος (inexpérimenté) 163
ἄπαξ λεγόμενον (*hapax*) 31
ἀπλῶς (de manière simple) 93
Ἀπόλλων (Apollon) 173
ἀπόφασις (déclaration) 13
ἀπόφθεγμα (apophtegme) 13
ἀρετή (vertu) 163; pers. Ἀρετὴ 135
ἀρίστη πολιτεία (la constitution la meilleure) 32–33
ἁρμονία (harmonie) 2, 5, 6, 81, 148
ἁρμονία τῶν Σειρήνων (harmonie des Sirènes) 151, 158
ἁρμονία τῶν σφαιρῶν (harmonie des sphères) 1
ἀρχαῖος (originel) 154, 164
ἀρχή (principe) 40, 80
ἀστήρ (astre) 50
ἄστρον (astre) 5
ἀσφοδελὸς λειμῶν (pré d'asphodèle) 53
Ἄτροπος (Atropos, «celle qui rend irréversible») 134
βέλτιστον, τὸ (ce qui est meilleur, superlatif de ἀγαθόν) 116
βίος ὀρφικὸς (vie orphique) 136
βόσκημα (bétail) 163
γαῖα, γῆ (terre) 111, 170
γάμος (mariage) 43
γενναῖος (noble) 99
γλαυκῶπις (aux yeux étincelants; épithète d'Athéna) 69
γνώμη (opinion, maxime) 13
γόνου (genou); ἐν θεῶν γούνασι κείσθω (expr. «que cela repose sur les genoux des dieux» i. e. «que cela dépende des dieux») 109
γρῖφος (casse-tête) 13, 25
δαίμωνιος (démonique) 173
δαίμων (démon) 152, 175
δέρκομαι (regarder de manière intense) 68

- διαζευγμένον (tétracorde disjoint) 159
 διαλέγομαι (faire de la dialectique) 100
 διὰ πασῶν (octave, 2:1) 144, 148–150, 154, 159
 δίκαιος (juste) 168
 δικαιοσύνη (justice) 43, 146
 δίκη (justice, ce qui est juste) 112
 δι'ὄξειαν (quinte, 3 : 2) 81
 δύναμις (puissance) 65, 150, 151
 δυσσύμβολος (celui avec qui on fait difficilement commerce) 37

 ἐγκράτεια (maîtrise des plaisirs et des désirs) 147
 εἰκός, κατὰ τὸ (à la mesure du vraisemblable) 95
 εἰκοτολογία; εἰκῶς λόγος (discours vraisemblable) 27–28
 εἰκῶν (image) 90, 92
 εἷς (un) 154
 ἑκατοστὺς (centième partie) 73
 ἓν (un) 78
 ἑναρμόνιος (harmonieux, harmonique) 5
 ἑναρμόνιος φορὰ (mouvement harmonique) 142
 ἐξηγησις (exégèse, interprétation) 41
 ἐξηγητής (celui qui montre le chemin, exégète) 172–175
 ἐξηγητής τοῦ ἀγαθοῦ (celui qui montre le chemin vers le Bien, guide du bon conseil) 173
 ἐξηγοῦμαι (montrer le chemin, guider) 172
 ἐπανορθῶ, ᾧ (redresser) 94
 ἐπανόρθωσις (redressement) 95, 97
 ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (au-delà de l'essence ou de l'être) 128
 ἐπιθυμητικὸν (partie désirable de l'âme) 145, 147
 ἐπιμέλεια (soin) 126
 ἐπιστάτης (chef, surveillant) 69
 ἐπιστήμαι ἀδελφαί (sciences- sœurs, i. e. l'astronomie et l'harmonique) 121, 142
 ἐπτὰ σοφισταί (Sept Sages) 20
 ἐπωδὴ (incantation) 38
 ἐσχηματισμένη ἰδέα (forme figurée) 93
 εὐδαίμονία (état de celui qui est béni d'avoir un bon démon, bonheur) 33, 96
 εὐδαίμων (celui qui a un bon démon, bien-heureux) 152, 163, 175
 εὐξύμβολος (celui avec qui on peut facilement faire commerce) 37
 ἐφορᾶω, ᾧ (regarder de haut, surveiller) 68

 ζῶον λογικὸν (être vivant rationnel) 80

 ἡγεμῶν (guide, chef) 173–175
 ἡγεμῶν παιδείας (guide dans le domaine de l'éducation) 174
 ἡλιοειδέστατον ὄργανον (l'organe qui ressemble le plus au soleil, i. e. l'œil) 68
 ἡμιπετράγωνον (triangle isocèle rectangle) 141
 ἡμιτρίγωνον (triangle scalène rectangle) 141

 θανάσιμος (mortifère) 184
 θάνατος (mort) 103
 θεῖος (divin) 124
 θεῖος ἀνὴρ (homme divin) 123
 θεὸς (dieu) 109, 175
 θέλω (attirer, exercer du charme) 54
 θεόθεν (à partir des dieux) 43
 θεολόγος (poète composant des récits sur les dieux; théologien) 96
 θεσπέσιος (divinement doux et mélodieux; surhumain; effrayant) 54
 θεῶν δόσις (don des dieux) 83
 θρονισμὸς (cérémonie des Mystères consistant dans l'action d'installer l'initié sur un trône) 136
 θυμοειδὲς (partie ardente ou émotionnelle de l'âme) 145

 ἱεροσκόπος (lat. *haruspex*; pratiquant de l'hiéroscopie, i. e. la divination à partir des entrailles d'animaux sacrifiés) 35

 καθαρὸς (pur) 99
 κάθαρσις (purification) 103
 καιρὸς (moment propice) 43
 κακία (vice) 163
 κάλλιμος (poet. beau) 56
 κάλλιστος (le plus beau, superlatif de καλὸς) 154
 κατάβασις (descente aux Enfers) 105

- κατακλήω, ᾧ (enchanter, ensorceler) 98
κατοικίζω (fonder une colonie, s'installer, retourner à la patrie) 171
κλώθω (filler) 134
Κλωθώ (Clotho, «la fileuse») 134
κόσμιος (bien ordonné, harmonieux) 167
κόσμος (cosmos, ordre) 167
κύκλος (cercle) 2, 5
- λαγχάνω (obtenir un sort) 134
Λάχσις (Lachésis, «celle qui attribue le sort») 134
λάχος (sort) 134
λευκόστολος (vêtu de blanc) 135
λευχειμονέω, ᾧ (se vêtir en blanc) 135
λιγυρός (mélodieux) 54
λογιστικόν (partie rationnelle de l'âme) 145
λόγος (raison, discours rationnel, récit, mythe) 41, 87–89, 96, 170, 174
- μάθημα (objet d'étude) 119, 121
μακάριος (bienheureux) 31
μακαριότης (bonheur, béatitude) 33
μαντιεῖς διδάσκαλος (maître de la divination) 51
μάντις (devin) 35
μάχη (bataille) 106
μέγιστος (suprême, superlatif de μέγας) 104
μείρομαι (recevoir ce qui revient à chacun) 133
μελέτη (exercice) 126
μελέτη θανάτου (exercice à la mort) 103
μελέτημα (exercice, exercice en vue de) 102
μοίρα (lot assigné par le destin, destin) 133; pers. Μοίρα Moire
μουσική (musique) 65, 104
μουσικός (adepte des Muses) 169
μῦθος (mythe, parole, façon de parler) 41, 87–89
μυριοστὺς (dix-millième partie)
- νόμος (loi) 172
νόστος (retour à la patrie) 170
νοῦς (intellect, intelligence) 113, 115, 117
- ὁδὸς τοῦ βίου (chemin de vie) 32, 174
- οἰακοστρόφος (celui qui gouverne le navire en tournant la barre) 134
οἶαξ (barre de navire) 134
οἶδα, inf. εἰδέναι (voir, savoir) 50, 56, 67, 69, 99, 105
ὀμακοεῖον (lieu de l'audition commune) 15, 31, 33
ὀμάκοος (co-auditeur) 15, 29, 31, 33
ὄμοιος (semblable) 162
ὀμοίωσις θεῶ (assimilation au dieu) 116
ὀμφαλὸς (omphalos, nombril) 173
ὄν (être) 78
ὄρατος (visible) 99
ὄρος (terme musical) 149
οὐρανὸς (ciel) 3, 170
ὄφις (serpent) 184
ὄψις (voix humaine, notamment voix féminine harmonieuse, œil, vue) 54, 56
- παιδεία (éducation) 173
πατρις (patrie) 170
παράγγελμα (commandement) 13
παράδειγμα (paradigme, modèle) 168, 170
πάτριος (ancestral) 172–173
πεῖραρ (limite) 111
πείρατα γαίης (limites de la terre) 111
περίοδος (révolution) 162
πλάνη (errance) 163
πλανήτης (planète) 162
πλανῶμαι (errer) 162
πλανωμένη αἰτία (cause errante) 115
πλήθος (multiplicité) 78
πόλις (cité) 168
πολλοὶ (le grand nombre) 154
πόλος (orbite) 3–4
ποταμὸς (fleuve) 79
πραγματεία περὶ τὸ σῶμα (souci corporel) 103
προφήτης (prophète, proclamateur) 153
πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου (mode de vie pythagoricien) 24, 174
- σειρὰ (corde, chaîne) 51
σειρήν (Sirène, espèce d'abeille) 50–51, 65, 70, 100, 179
σεῖριος (ardent, brûlant) 50, 70
σκοπὸς (surveillant, gardien) 69

- σοφία (sagesse) 146
σοφὸς (savant, sage) 94
στάσις (guerre civile) 185
σφαῖρα (sphère) 2, 4
συλλαβὰ (quarte, 4 : 3) 81
συνβάλλω (mettre ensemble, joindre) 37
συμβολικῶς (symboliquement) 29, 30, 35
σύμβολον (symbole) 3, 9, 13–14, 18, 29–30, 33–35, 37–40, 42, 44
συμπεριφέρομαι (être entraîné par la révolution) 161, 167
συμφωνία (accord) 148
συναίτιον (cause accessoire) 115
συνήκοος (co-auditeur; synonyme attique de ὁμάκοος) 31–33
σύνθεσις (composition) 154
σύνθημα (mot de passe) 38
συστοιχία (série coordonnée; à propos des dix paires d'opposés) 143
σῶμα (corps) 103, 165
σωτηρία (salut) 150–151
σωφροσύνη (tempérance, modération) 32–33, 146
σωφρόνως (de manière tempérée, conformément à la tempérance) 152
- Ταυτόν (le Même) 162
τέλος (fin, but) 157
τέρπομαι (se délecter de) 54
τέσσαρα (quatre) 73
τετρακτὺς (*tétractys*, i. e. quatrième partie, ensemble de quatre choses, quaternité; les nombres dix et trente-six) 73, 80
τέχνη τοῦ λέγειν (art oratoire) 101
τί δεῖ (la raison de pourquoi il faut) 27–28
τί ἐστι(ν) (qu'est-ce que ?) 15, 21, 28, 42
τί μάλιστα (qu'est-ce que le plus ?) 15, 18, 25
τί πρακτέον (qu'est-ce qu'il faut faire ?) 15
τρέπω (tourner, inverser) 134
- τριττὺς; τρικτὺς (troisième partie eg. tiers de tribu à Athènes, ensemble de trois choses, sacrifice de trois animaux) 73
τριτταρχέω, ᾧ; τρικταρχέω, ᾧ (être en tête d'une triττὺς) 73
τρόπος τοῦ βίου (mode de vie) 32
τύποι περὶ θεολογίας (modèles théologiques) 96
τύχη (chance) 170
- ὑγιεία (santé) 40, 80
ὑγιείας ἀρχή (principe de santé; qualification de la *tétractys*) 40, 80
ὑμνέω, ᾧ (chanter des hymnes) 151, 158
ὑπερβολή (transcendance) 173
ὑποθήκη (suggestion, conseil) 13
ὑπόνοια (sens sous-entendu) 92–93, 95, 96
- φανερῶς (clairement) 93
φθόγγος (voix) 54
φιλοσοφία (philosophie) 104
φιλόσοφος (philosophe) 162
φορὰ βάθους (mouvement de la profondeur) 142, 167
φρονέω, ᾧ (avoir de la sagesse, être sage) 152
φρόνησις (réflexion, sagesse) 32, 100, 104, 117, 155, 163
φρόνιμος (sage) 99
φύσις (nature) 67, 78–79, 153–154, 164
φωνή (voix) 5
- χιλιοστὺς, ἰον. χιλιαστὺς, lesb. χελληστὺς (millième partie) 73
χρεῶν (obligation, nécessité) 112
- ψυχὴ (âme) 153
ᾠδὴ (chant) 64

Index Locorum

Nota bene. Les chiffres renvoient aux numéros des pages.

Aelianus, Claudius

De natura animalium

IV

5 52

17 16, 18, 36

Varia historia

II

26 183–184

IV

17 147, 184–185

XII

32 135

321, 2–3 123

321, 4–5 111

321, 10–14 113

321, 16–17 113

II

335, 12–16 111

336, 20–21 71

Aeschylus

Agamemnon

8 38

315–316 38

632–633 69

681–688 16

1112 42

1183 42

Eumenides

19 175

135 135

754–756 171

Fragmenta

Fr. 170 Radt 70

Prometheus Vincit

91 69

429 4

511–518 134

724–725 171

Septem contra Thebas

389–390 70

Supplices

701 38

Aëtius

De placitis reliquiae

I

281, 10–282, 6 75

288, 15–18 78

Alcmaeon

B 2 165

B 4 81

Alexander Aphrodisiensis

in Aristotelis Metaphysica commentaria

38, 8 sq. 43

38, 19–22 74

39, 3–8 76

39, 9 175

41, 10 sq. 144

Alexander Polyhistor

FGrHist 273 F 94 36

Ammianus Marcellinus

XXII

16, 21 184, 185

Anatolius

Περὶ δεκάδος καὶ τῶν ἐντὸς αὐτῆς ἀριθμῶν

11 175

Anaxagoras

A 47 113

Anaximander (Hist.)

FGrHist 9 T 1 2 | 159 18, 34

Anaximander (Phil.)

A 9 112

A 11 72, 165

A 12 72

A 21 72

- A 22 72
A 26 112
- Anaximenes**
B 3 114
- Andocides**
4
18 38
- Antiphanes**
Fr. 168 23
Fr. 169 23
- Apollonius (Parad.)**
Mirabilia
4 187
6 184
- Apollonius Rhodius**
Argonautica
IV
55 sq. 70
1018 sq. 68
Scholia in Argonautica
V 892, p. 298, 7–10 Wendel (Hes. Fr. 27)
50
- Apuleius**
Metamorphoses
I
5 sq. 68
De mundo
38, 372 137
- Archytas**
A 13 75
A 23a 165
- Arethas Caesareae Episcopus**
In Apocalypsin commentaria
5 = PG 106, 592 92
- Aristophanes**
Acharnenses
390 99
- Aves*
179 4
- Equites*
196 42
- Nubes*
254 sq. 136–137
275 78
285–287 69
376–378 114
1204 38
- Plutus*
278 38
- Ranae*
146 78
328–330 137
- Scholia*
In Aves
721 35
In Equites
729 187
- Aristoteles et Corpus Aristotelicum**
Ἀθηναίων πολιτεία
I 185
LIX 6 38
- De anima*
A 2, 404 b 16–30 119
- De caelo*
A
1, 268 a 10 76
B
9, 290 b 12–19 5
9, 290 b 15–21 63
13, 293 a 23–27 75
13, 293 b 1–4 71
13, 295 b 10–15 112
- Ethica Eudemia*
A
8, 1218 a 25 sq. 128
- Metaphysica*
A
4, 985 a 18–21 113
5, 986 a 8–12 74
5, 986 a 17–20 143
5, 986 a 22–29 123
5, 986 a 22–b 4 143
6, 987 a 29 sq. 77

- 6, 987 b 22 sq. 77
 6, 988 a 14 128
- B**
 2, 996 a 6–8 77
- Λ**
 8, 1073 a 18–22 77
- M**
 8, 1084 a 12 sq. 77
- N**
 4, 1091 b 8–10 59
 4, 1091 b 13–14 128
 5, 1092 b 8 75
- Fragmenta*
Fr. 1 Ross = *Fr. 191* Rose 147, 183–187
Fr. 2 Ross = *Fr. 192* Rose 21, 183–184
Fr. 3 Ross = *Fr. 193* Rose 20
Fr. 4 Ross = *Fr. 194* Rose 20, 23, 35
Fr. 5 Ross = *Fr. 195* Rose 18, 20, 26, 35–36, 135
Fr. 6 Ross = *Fr. 196* Rose 18, 21, 29, 35, 71
Fr. 7 Ross = *Fr. 197* Rose 35
Fr. 9 Ross = *Fr. 199* Rose 143
Fr. 10 Ross = *Fr. 200* Rose 143
Fr. 13 Ross = *Fr. 203* Rose 43, 74, 76, 144, 175
Fr. 14 Ross = *Fr. 204* Rose 71
Fr. 15 Ross = *Fr. 205* Rose 143
- de Generatione Animalium*
- E**
 8, 789 b 2–3 113
- [*Oeconomica*]
- A**
 4, 1344 a 8 17
 4, 1344 a 8–12 20
- B**
 3, 1346 b 15 78
- Politica*
- Γ**
 3, 1275 a 10 38
 11, 1280 a 39 38
 11, 1289 a 37 38
- [*Problemata*]
 16, 9, 915 a 25 165
 17, 3, 916 a 33 165
- Rhetorica*
- Γ**
 4, 1, 1406 b 20–24 92
- Aristoxenus**
Elementa Harmonica
 39,8–40, 4 128
Fragmenta
VS
 D 2 13
 ed. Wehrli
Fr. 14 59
Fr. 15 24, 186
Fr. 17 59
Fr. 18 40, 79
Fr. 19 79
Fr. 34 124
- Arnobius**
Adversus gentes
V
 26 38
- Athenaeus**
Deipnosophistae
VII
 36, 34–38 98
- Augustinus, Aurelius**
De Trinitate
IX
 5 = *PL* 42, 1068–1069 93
- Basiliius Caesariensis**
Homiliae in hexaemeron
II
 5 = *PG* 29,40 93
- Bias**
A 1 17
- Cicero**
De Deorum Natura
I
 12, 29 94

De Divinatione

I

60–61 138

De oratore

XXVII

92 92

94 92

Tusculanae disputationes

1, 62 17

Clearchus (Hist.)*Fr.* 10 188**Clemens Alexandrinus***Eclogae propheticae*

32, 1 17

Protrepticus

21, 2 38

17, 2–18, 1 38

68, 5 94

Stromata

I

10, 48 64

14, 61 20

21, 133, 2 186

III

17 24

V

5, 27–30 36

8, 49, 3–4 135

14, 103, 1 94

Cocondrius*Περὶ τρόπων*

9, 234, 28–29 92

Cornelius Nepos*Epaminondas*

2, 2 40

Damascius*In Parmenidem*

93, 20 36

127, 13–16 120

De principiis

318, 2–4 110

Democritus

A 1 113

A 66 113

B 30 94

Demophilus*Sententiae*

23 64

Demosthenes

7

9 38

12 38

13 38

15

4 38

21

173 38

Epistulae

II

24, 6 37

Dicaearchus*Fr.* 32 20*Fr.* 36 188**Dio Cassius**

X

6, 2 188

LV

11, 3 185

Dionysius Thrax*Scholias in Artem Grammaticam*

164, 23 57

Diodorus Siculus*Bibliotheca historica*

IX

26 sq. 22

X

3, 4 59

6, 1 188

9, 4 147

XII

16, 1 23

Diogenes Apolloniates

A 8 94

Diogenes Laërtius*De clarorum philosophorum vitis*

I

33 137

35 22

41 20

42 20

110 185

116 58

118 59

II

2 34

7 170

III

9 15

V

86 187

VIII

4 187

6 33

8 186

11 183–184

12 17, 54

14 16

17 17

17 sq. 36

17–18 36

19 135

21 62, 105, 186

23 124

33 16, 36, 135

34 16, 18, 36, 136

35 18, 26, 36, 136, 164

36 36, 182

40 105

46 79

54 182–183

56 78

84 15

85 15, 33, 114

86 1

IX

1 62, 63

10 62

33 113

45 113

X

11 40

Dionysius Halicarnassensis*Ars Rhetorica*

IX 93

Empedocles

A 1 183

B 6, 1 75

B 32, 9–10 75

B 42 69

B 115 112

B 117 188

B 129 182

Eudemus*Fr.* 90 22*Fr.* 142, 10–14 76**Eudoxus (Astron.)***Fr.* 324 185**Euripides***Alcestis*

923 135

965 110

Elena

577 38

Helectra

291 38

513 110

Ion

533 42

1083 78

1386 38

Iphigenia Aulidensis

6–8 70

Iphigenia Taurica

193–194 69

Medea

613 37

665–681 42

Orestes

329–331 8

- 1130 38
1299 78
1685 4
Rhesus
573 38
Supplices
138 42
- Eurytus**
Fr. 43, 3 75
Fr. 45, 2 75
- Eusebius**
Praeparatio Evangelica
III
11, 11 99
- Eustathius**
Commentarii ad Homeri Odysseam, ad fidem exempli Romani
ad XI 592 (I 438, 30) 105
ad XII 183 (II 5, 29–30) 71
ad XXIV 264 (II 323, 11) 105
- Firmicus Maternus**
De errore profanarum religionum
15 187
18 39
- Gellius**
Noctae Atticae
IV
11, 11–13 23
14 188
- Gregorius Corinthius**
Περὶ τρόπων
1, 215, 22–23 92
- Hegesianax**
Fr. 1 69
- Heraclides Ponticus**
Fr. 40 187
Fr. 41 187
Fr. 51c 186–187
Fr. 73 186
- Fr.* 74 186
Fr. 75 186
Fr. 89 187
Fr. 90 186
- Heraclitus (Phil.)**
A 23 62
B 40 59
B 42 62
B 57 62
B 80 112
B 93 43
B 94 112
B 100 69
B 104 17
- Heraclitus**
Allegoriae = Quaestiones Homericae
5, 2 92
- Hermias Alexandrinus**
in Platonis Phaedrum scholia
149, 24–150, 1 141
161, 15–162, 17 110
- Hermippus**
Fr. 6 20
Fr. 20 105
Fr. 22 36
- Herodotus**
I
30 sq. 22
55 42
91 42
140 16
II
53 16
IV
36 186–187
V
76 171
VI
86 38
VII
140 42

Hesiodus*Fragmenta*

Fr. 27 50, 53, 187

Opera et dies

163–173 53

198 134

417 50

595 78

659 54

727 24

742–743 24

Scutum Herculis

227 99

Theogonia

27–28 56

36–39 137

38 65, 183

217–219 133

279 53

517–519 111

886–910 141

900–905 133

901–903 112

Hesychius

ἀλληγορία; ἀλληγορούμενον 92

ξύμβολος 35

τρίοψ 83

Hierocles*In Carmen Aureum*

XXVI

12 37

14 37

Hieronymus*Apologia Adversus Libros Rufini*

III

39 36

Hieronymus Rhodius

Fr. 42 62, 105

Hippolytus*Refutatio Omnium Haeresium*

I

3, 3 188

6, 1–7 165

VI

26–27 36

Hippostratus*FGrHist* 568 F 4 187**Homerus***Hymni**ad Apollinem*

132 175

ad Cererem

69–71 68

ad Helium

9–11 68

ad Mercurium

527 37

552–566 8, 51

Ilias

I

70 137

II

484–486 56

III

277 68

V

844–845 99

VIII

18 sq. 70, 101

26 101

IX

363 136

XVI

805 sq. 188

849 sq. 189

XVII

1–60 188

XVIII

504 165

XIX

259 sq. 68

Odyssea

VIII

266 sq. 68

IX–XII 171

X

210 sq. 52

- 213 52
 221 52
 291 52
 318 52
 326 52
 XI 105
 43 53
 109 68
 539–540 53
 XII
 39–46 53
 39–54 46, 52
 45–46 101
 52 50, 54
 85–86 51
 158 54
 158–164 48
 158–200 46, 52
 159 53
 165–183 52
 167 50
 167–169 55
 168–169 50, 101
 184–191 48, 55
 184–200 52
 188 50
 189 50
 189–191 67
 191 50
 192 56
 XIX
 407–409 44
 XXIV
 11–14 53–54
Scholia in Odysseam
 I 371 105

Horatius Flaccus
Carmina
 I
 28, 9 188
 28, 11 188

Iamblichus
Fragmenta
Fr. 24 36

Protrepticus
 16
 25–26 69
 104
 26 sq. 36
 106
 8 sq. 15
 18 23, 26
 18 sq. 18
 19–20 18
 21 18
 107
 1–2 17
 8–9 17
 10–11 17
 12 17
 18–19 18
 25 17
 112
 2 36
[Theologoumena arithmeticae]
 25, 17 80
 81, 19–22 111
De vita pythagorica
 5 185
 6–7 185
 30 15, 29, 184
 31 21, 124, 183
 48 17
 49 18
 56 16
 60 184
 61 184
 62 185
 63 188
 67 182
 73 15
 74 15
 82 3, 16, 46, 66, 161
 83 17, 20
 84 17, 18, 20
 85 16, 18, 23
 86 20, 27
 87 16, 28
 91 187
 91 sq. 184
 91–93 186

- 92 187
 100 124, 135
 103–105 15, 36
 104 15
 105 17–18
 110 17
 115–116 54
 134 184
 135 184, 186
 136 184, 187
 137 13
 140 184
 141 187
 142 184–185
 143 185
 145 36
 147 16, 18
 149 147
 150 73
 153 135
 155 135
 162 73
 173 17
 186 36
 189 sq. 185
 199 15, 33
 215–221 186
 227 40
 244 17
 247 25
 248 sq. 79
 250 40
 253 15
 256 17
 263 17
 267 59
- Ibycus**
Fr. 33 70
- Isocrates**
 1, 12 14
 15, 235 20
- Leucippus**
 A 1 113
 B 2 113
- Lucianus**
Dialogi Mortuorum
 20, 3 184
Gallus
 3 36
 18 105, 184
Pro Lapsu inter Salutandum
 5 40, 80,
Somnium sive Vita Lucian
 15 184
 18 184
Verae Historiae
 2, 28 36
Vitarum auctio
 3–6 36
 6 184
- Lydus, Joannes Laurentius**
De mensibus
 II
 11 144
 12 174
 IV
 42 187
- Lysias**
 19
 25–26 38
- Marcus Aurelius Antoninus**
Tὰ εἰς ἑαυτὸν
 II
 3 134
 III
 4 134
 11 134
 IV
 34 134
- Melissus**
 B 7 114
- Menander (Rh.)**
Περὶ ἐπιδεικτικῶν
 6, 338, 24–16 93

MusaeusB 23 (*OF* 31) 38**Mythographi Vaticani**

II 101 54

Neanthes*FGrHist* 84 F 31 185**Nonnus***Dionysiaca*

IV

213 sq. 70

292 8

V

67 sq. 70

305 sq. 68

XI

185 sq. 70

XVII

234 sq. 70

269 sq. 70

XXIV

305 sq. 68

XXIX

403 sq. 68

Olympiodorus*in Platonis Phaedonem commentaria*

I

13, 14 15

Opsimos de Rhegium

4 80

Origenes*contra Celsum*

II

55 105

IV

42 112

Orphica*Argonautica*

7–46 110

879 110

Testimonia (ed. O. Kern, *OF*)

82 110

224, 12 110

233 d 136

Fragmenta (ed. O. Kern, *OF*)

14 10

31 38

32 c 4 135

32 c 6–7 136

32 d 5 135

32 e 5 135

33 135

34 38

47, 4 135

47, 7 135

54 110

105 110

125 135

126 110

152 110

169, 16 69–70

179 141

248, 4 135

*Hymni**ad Apollinem*

8 69

ad Helium

1 69

14 69

18 69

ad Selenam

7 70

Ovidius*Metamorphoses*

I

348–383 43

II

208 sq. 70

IV

169 sq. 68

XV

1–478 16

163 sq. 188

835 8

Fasti

IV

575 sq. 68

Heroides

XII

78 sq. 68

191 sq. 68

Pamprepius*Fr.* 3, 74–75 70**Parmenides**

A 37 111

B 8

26 111

30–31 111

B 10

5–7 111

15 69

B 15 69

Pausanias*Graeciae descriptio*

II

17, 3 188

III

13, 2 187

IV

13, 2 sq. 135

IX

22, 7 153

X

5, 12 98

28–31 105

Pherecydes Syrius

VS

A 1 58–59

A 2 58

A 4 59

A 7 59

B 5 58

B 6 59

ed. Schibli

Fr. 7 59*Fr.* 11 59*Fr.* 20 59*Fr.* 21 59*Fr.* 27 59*Fr.* 28 59*Fr.* 29 a b c 59*Fr.* 30 a b 59*Fr.* 31 59*Fr.* 42 59*Fr.* 43 59*Fr.* 44 a 59*Fr.* 45 b 59*Fr.* 46 a b c 59*Fr.* 47 59*Fr.* 48 59*Fr.* 49 59*Fr.* 50 a b 59*Fr.* 51 a b 59*Fr.* 52 59*Fr.* 53 b 59*Fr.* 54 a 59*Fr.* 57 59*Fr.* 84 59*Fr.* 85 a 59*Fr.* 90 59**Philo***De Decalogo*

23 17

De opificio mundi

100 174

Quaestiones et solutiones in Genesim

1, 20 17

Philochorus*FGrHist* 328 F 195, 2–4 8*FGrHist* 328 T 1, 16 35**Philodemus***De Pietate*

c 6c (D 536) 94

Philolaos

A 11 40, 80

A 14 120

A 16 71

B 6 2, 76, 81, 159

B 7 71

B 13 80

- B 14 24
 B 20 76
 B 22 114

Philoponus, Joannes

- in Aristotelis De anima libros commentaria*
 116, 29 25
 116, 31 36
in Aristotelis Physica Commentaria
 610, 19 36

Philostratus

- Heroicus*
 135, 23–25 93
Vita Apollonii
 I
 1 188
 IV
 10 184

Pindarus

- Fragmenta*
 Fr. 52 K 1–2 68
 Fr. 52i 70–71 98
Nemea
 11, 8 78
Olympia
 1, 1 22
 2, 68 sq. 16, 53
 2, 74–75 137
 6, 82 54
 12, 7–9 44
Pythia
 4, 60 51
 1, 6 78
Scholia
In Odas Olympicas
 12, 7 35

Plato

- Alcibiades 2*
 147 b–c 93
Apologia
 20 e–23 b 173
 21 b 42
 27 a 42
 27 d 42

- 29 d–30 d 173
 31 c–d 174

[Axiochus]

- 371 d–e 40

Charmides

- 157 a–b 91
 158 b 187
 164 a–165 a 43
 173 e sq, 138

Cratylus

- 400 c 24
 403 c–d 98
 403 d 98
 403 e 99
 403 e–404 a 99
 404 a 98
 404 b 66, 99
 405 c–d 4, 118
 405 c–e 129
 405 d 82
 409 a 129
 416 b 16
 416 c 16

Critias

- 44 a–b 136

Criton

- 44 a–b 160

[Epinomis]

- 986 c 4
 990 b sq. 118
 990 d 119
 991 a 124
 992 b 146
 992 b–c 103, 161

*Epistulae**[II]*

- 314 a–c 30

VII

- 334 b 39

[XIII]

- 362 d 38

Euthydemus

- 272 e 174
 277 d 136

Gorgias

- 493 b 99
 523 a 89

- 526 c 161
Ion
 530 c-d 93
Laches
 199 a sq. 138
Leges
I
 632 e 89
II
 642 d 185
IV
 713 b 170
 717 a-b 143
V
 739 d-e 170
 741 a 123, 134
VI
 752 a 89
 773 e 17
VII
 817 a 123
 817 a-e 123
 817 b 172
 817 b-c 123, 138, 171
 817 e 119
 817 e-818 a 119, 124
 818 a 119
 818 a-b 122
 818 b 134
 818 b-c 124
 818 b-e 122
 818 c 124
 819 c-d 119
 822 a 162
VIII
 841 c 89
X
 889 b-c 117
 894 a 119
 897 b 155, 168
 897 b-c 164
 897 d 164
 897 e 165-166
 897 e-898 a 166
 898 a-b 165
 898 a-899 a 165
 898 b 166
 898 c 164
 898 c-d 165
 899 a 155, 165
 899 a-890 b 118
 899 b 163-164, 167
 903 b 91
XII
 956 a 135
 960 sq. 133
 960 c-d 151
 966 e 78
 967 a 79
Meno
 81 c-d 95
Phaedo
 60 d sq. 173
 61 a 104, 173
 62 b 16
 64 b-c 104
 64 c 102, 163
 64 d 103
 64 e 103
 67 c-d 103
 67 c-e 163
 67 d 103
 68 a-b 100
 69 c 93
 69 c-d 125, 136
 72 e-77 e 95
 77 e-78 a 91
 78 b-81 a 153
 78 c 153
 79 a-b 99
 79 c 163
 79 d 163
 80 b 155
 80 d 99
 80 e-81 a 103
 81 a 125, 136, 155, 161, 163
 92 a 154
 92 e 154
 97-99 103
 97 b 118
 97 b-98 c 113
 97 e 118
 98 d 116
 99 a 116

- 99 b 116
 111 a 16, 79
 111 d 79
 114 d 91
Phaedrus
 229 c sq. 114
 229 c-230 a 94
 229 d 93
 230 a 95, 104
 230 b-c 100
 242 b 174
 244 b 16
 246 a sq. 96, 165
 246 e sq. 186
 246 e-247 a 167, 175
 246 e-247 b 155
 247 a 118, 167
 247 b-c 167
 248 a 116
 248 c-249 b 112
 248 d-e 17
 250 b 116, 167
 259 a 103
 259 a-b 100
 259 a-d 48, 54, 66, 100
 259 b-c 102
 262 d 101
 276 d 166
Philebus
 16 c-d 83
 26 e 117
 30 c 163
 66 c 10
Politicus
 268 d-277 a 164
 269 d-277 a 165
 281 d-283 a 115
 297 c 170
Protagoras
 345 d 123
Respublica
I
 331 e-336 a 123
 332 b-c 93
 353 a sq. 150
II
 363 c 137
 368 b-369 b 147
 368 c 169
 370 e 171
 371 b-c 38
 376 c 119
 376 c-398 b 123
 377 a 89
 378 b-e 96
 378 c 92
 379 a 96
 380 b-c 97
 383 a 97
III
 392 d 137
 412 c-414 c 157
IV
 427 b-c 172
 428 b-429 a 146
 428 d 157
 429 a-430 c 146
 429 d-430 a 157
 430 d-432 a 33, 146
 430 e 148
 430 e-431 b 147
 431 a 148
 431 b 148
 431 b-c 147
 431 c 147
 431 c-d 147
 431 d-e 148
 431 e-432 a 148
 432 a 148
 432 b-c 146
 432 c 146
 433 b-c 150
 433 d 146
 435 a-d 147
 436 c sq. 166
 436 d-e 165
 439 d 147
 441 a-c 147
 441 c 147
 441 c sq. 146-147
 441 e 146
 442 a 147
 442 a-b 148
 442 b 148

- 442 b-c 147
 442 c 146, 148
 442 c-d 148
 443 c-e 145
 443 c-444 a 141
 443 d 159
 443 e 154
 444 b 163
 444 d 81
- V
- 462 a-b 129
 469 a 172
 469 b-471 c 172
 472 b-d 160
 472 c-d 150, 155, 168
 472 e 168
 476 a 129
- VI
- 484 b 162
 484 c 170
 485 a sq. 156
 485 b 162
 485 c 156
 485 e 156
 486 a 160
 486 a-b 156
 486 b 38, 156, 160
 487 a 156
 487 b 156
 488 d 163
 489 c-d 156
 490 e-491 a 156
 491 a-b 160
 492 a 156, 160
 495 a-496 a 156
 496 a-b 160
 496 c 33, 174
 498 a 156
 498 b-c 33, 161
 498 e 160
 499 b 156
 500 a-b 156
 500 b-d 125
 500 c-d 160, 168, 170
 501 e 89
 503 b 157
 506 e 176
- 508 a sq. 127
 508 b 68, 127
 508 d 127, 163
 509 b 127-129, 175
 509 b-d 129
 509 c 129
- VII
- 514 a sq. 103
 518 e 155
 519 c 5, 161
 519 c sq. 126
 521 c-532 d 119
 522 c 120, 124, 140
 523 a 121
 525 b-d 121
 526 c 120, 124
 526 c sq. 140
 526 d-e 121
 527 b 121
 527 c 124
 527 d 124
 527 d sq. 120
 527 d-e 120
 528 a 5
 528 a-b 119
 528 b 119-120
 528 d 5, 120
 528 e 121, 124, 142, 167
 529 a-b 121
 529 c-d 121
 530 a 5
 530 b 121
 530 c-d 121, 138
 530 c-531 a 121
 530 d 4-5, 9, 79, 121, 142, 167 174
 531 c 143
 531 d 156
 532 a-b 160
 532 c 120
 534 b-c 106, 128
 534 e-535 a 156
 535 a 156
 535 a-536 b 156
 535 c 156
 536 a 156
 537 e 156
 539 c 156

- 540 a 127
 540 a-b 170
 540 b 161
 540 b-c 33, 152, 161
 540 c 172
- VIII*
- 544 a sq. 147
 545 a-555 a 105
 545 b 169
 554 d-e 154
 560 b 155
- IX*
- 571 e-572 a 138, 152
 580 b 33
 580 b sq. 161
 580 d sq. 147
 580 e-581 a 147
 581 b-586 c 105
 586 a-b 162
 588 b sq. 96
 591 d 169-170
 592 a 169
 592 a-b 160, 170
 592 b 170
- X*
- 595 a-608 d 123
 596 c-d 176
 597 d 176
 599 d 32
 599 d-600 b 32, 174
 600 a-b 32, 174
 600 b 9
 602 b 42
 605 b 170
 606 e 178
 607 b 105
 608 b 106, 170
 608 b sq. 143
 611 a-b 154
 611 a-612 a 154
 611 b 153
 611 c-612 a 153
 611 d 154, 164
 611 e 155
 612 a-b 141
 612 b 99
 612 e-613 a 155
- 613 b 24
 614 b 105-106, 171
 614 c 142-143
 614 d 126
 615 a 143
 615 a-b 112
 616 sq. 143
 616 a 143
 616 b 143
 616 b-c 127, 143
 616 c 111, 143
 616 c-617 c 1
 617 b 3, 66, 109, 167
 617 b-c 132, 143
 617 c 10
 617 e 97, 153
 618 b-619 a 153
 619 b 153
 620 a-c 105
 620 d-e 151
 620 e 133, 151-152
 621 b 158
 621 b-c 106, 126
 621 c 177
- Sophista*
- 239 e 163
 253 d-e 90
- Symposium*
- 191 d 37
 192 d 42
 209 e-210 a 136
 210 a-211 b 95
- Theaetetus*
- 151 a 174
 153 c-d 70, 101
 176 b 116
 176 e 171, 180
 194 c 93
- Timaeus*
- 17 a 124
 17 c-19 a 106, 140
 19 e 163
 24 c-d 106
 26 c 89
 26 e-27 a 120
 29 d 89
 29 d-e 176

33 b 166
 34 a 165
 34 c 124, 159
 34 c sq. 144
 34 c–35 a 164
 36 b–e 165
 36 c 142
 36 d–e 165
 36 e–37 a 164
 37 b 168
 37 d 161
 38 b 161
 38 d 142
 40 b–c 4
 40 d 123
 40 d–e 123
 41 c 116
 41 d 161, 168
 41 e 165
 42 b 161
 42 c–d 162
 42 d 164
 43 b 163
 45 b–46 c 116
 46 d 117–118
 46 e 117
 47 a 163
 47 a–c 162
 47 a–e 116
 47 b–c 164
 47 e–48 a 173
 47 e–49 a 115
 53 a 115
 53 c–d 120
 53 c–55 d 140
 54 d–e 140
 59 c 89
 68 d 89
 68 e 115
 70 a 171
 71 d–72 b 138
 71 e sq. 152
 72 a 138
 72 b 42
 90 a 151
 90 c 152, 155

90 c–d 162, 164
 90 d 154

Plotinus

V
 5, 6, 26–28 129

Plutarchus

De animae procreatione in Timaeo
 1, 1012 D 9–E 4 78
 13, 1018 C 144
 29, 1027 D 1–5 124
De E apud Delphos
 20, 393 B–C 129
De faciae quae in orbe lunae apparet
 29, 944 B–C 16, 72
De genio Socratis
 13, 583 C 40
 22, 590 C sq. 16, 72
De Iside et Osiride
 10, 354 E 36
 75, 381 E–F 141
De liberis educandis
 12 D–F 36
Numa
 8 184–185
 14 36
De puerorum educationem
 17, 12 D–E 36
De Pythiae oraculis
 21, 404 E 43
Quaestiones convivales
 VIII
 7, 727 A 36
 IX
 14, 745 A–C 65
 14, 745 D–F 7, 48, 65, 102,
Quomodo adolescens poetas audire debeat
 1, 14 E 186
 4, 19 E–F 92
Septem sapientium convivium
 9, 153 C 22
Solon
 12 185

Polybius

IV

40 62

Porphyrius*De abstinentia*

I

26 187

IV

16 18

De antro nympharum

31 59

*Fragmenta**Fr.* 51 Sodano 176*Fr.* 354, 25 Smith 69–70*Fr.* 358 Smith 99*Fr.* 359, 76–79 Smith 137*Fr.* 383 Smith 16, 53*Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae*

I

240, 14, 2 57

Vita Pythagorae

2 186

16 83

20 15, 29

21 59

23 184

24 184

25 185

26 188

27 184, 188

28 184–185, 186

29 187

37 36

38 124

39 64

41 8, 18, 21, 29, 71

41–45 36

42 17, 23, 36

45 23

61 185

67 182

Proclus*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας*

IV

18, 15–21 110

in Platonis Alcibiadem

259, 16–18 17

in Platonis Rempublicam commentarii

II

193, 21–199, 21 128

206, 10–21 115

207, 14 135

207, 27–19 110

227, 9–17 109

236, 20–239, 14 132

237, 20–22 102

247, 7–11 137

248, 1–14 139

268, 23–24 109

III

141–144 128

192 sq. 132

in Platonis Timaeum

I

30, 4 36

129, 11–23 93

391, 4–396, 26 176

II

246, 7 36

III

274, 17–21 110

in primum Euclidis librum commentaries

90, 14 71

Prodicus

B 2 135

B 5 94

Pythagorei Anonymi

VS 58

B 4 74

B 5 123, 143

B 17 76

B 35 5

C 2 8, 18, 21, 29, 71

C 3 20

C 4 3, 16–18, 20, 23, 46, 66, 161

C 5 17, 20

C 6 15, 17, 18, 23, 26, 34

Χρυσᾶ Ἐπιη
1 sq. 124

Quintilianus

Institutio Oratoria
VIII
6, 4 92
6, 52 93
IX
2, 46 92
2, 92 92

Quintus Smyrnaeus

X
127 sq. 70
411 sq. 70

Sappho

27 D 22

Seneca

Oedipus
247 sq. 68
Phaedra
124 sq. 68
785 sq. 70
888 sq. 68

Sextus Empiricus

adversus Mathematicos
I
289 61
IX
18 94
51 94
52 94
193 61
XI
70–71 176

Simonides Ceus

Fr. 37.1, 27–30 123

Simplicius

in Aristotelis de Caelo commentaria
386, 9 sq. 143
392, 16–32 143

in Aristotelis Physica commentaria
24, 13–20 112
1165, 34 78, 141
in Epictetum
134, 50 36

Sophocles

Antigone
103–104 69
879–880 69
Fragmenta
Fr. 3 Kaibel 73
Oedipus Tyrannus
510 14
Scholias vetera in Sophoclis Electram
62 105

Stobaeus, Joannes

Eclogae
I
1, 29 a 22
4, 7 123
4, 7 a 22
8, 40 a 22
18, 1 a 22
21, 7 d 2, 81
21, 8 71
49, 61 16, 53
III
1, 199 36
21, 26 20
IV
2, 24 23
25, 45 124
V
30 64

Speussipus

Fr. 28 79

Suda

Ἀναξιμανδρος 18, 34
ἦδη 105
Θεαγένους χρήματα τὰ τ' Αἰσχίνου 57
Σύμβολα 37
Φερεκύδης 58
Φιλόχορος 35

Tatianus

Oratio ad Graecos
31 57

Testamentum**Novum**

Secundum Ioannem
18, 36 179
Secundum Lucam
17, 21 179

Vetus

Genesis
3, 5 55
Job
30, 29 179
Jeremiae
50, 38–39 179
Isaiae
13, 21 179
34, 13 179
Michaeae
1, 8 179

Thales

A 1 22, 137

Theagenes de Rhegium

1 58
1a 58
2 58
3 58
4 58

Theon Smyrnaeus

Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium
15 137
22 143
25 144
94 144
147 70
93–99 74

Theophrastus

Characteres
VI
4 38

Metaphysica

6a, 19–22 75
11a 27 sq. 128

Theopompus (Hist.)

FGrHist 115 F 71 58

Timaeus (Hist.)

FGrHist 566 F 14 182

Timon

Fr. 54 15

Trypho

De tropis
RhGr III
193–195 25, 35
193–194 25, 35

Varro

De lingua latina
8, 7 17

Vergilius

Aeneis
III
90–92 8
VI
665 137
Georgica
I
427 153

Xenocrates

Fr. 101 78
Fr. 188, 8–13 78
Fr. 213, 1–6 176
Fr. 221 185

Xenophanes

B 7 182
B 11 61
B 12 61

Xenophon

Agesilaus

- I
20 78
Cynegeticus
VI
13 146
De equitandi ratione
IX
4 14
Hiero
- I
4 14
Institutio Cyri (Cyropaedia)
IV
2, 44 78
VI
1, 46 38
Memorabilia
I
1, 2 174
- 1, 11–15 114
4, 15 174
- II
1, 22 136
1, 31 14
6, 3 38
6, 5 38
- IV
3, 12 174
8, 1 174
8, 5 174
- Symposium*
III
5–6 92
6 34
- Zeno Eleaticus**
B 1 114

Index Auctorum Recentiorum

NB. Cet index reprend les noms d'auteurs contemporains mentionnés dans le texte. Les chiffres renvoient aux numéros des pages.

Adams, James 129, 132

Bader, Françoise 51

Boyancé, Pierre 7, 60, 66

Brisson, Luc 4, 13

Buffière, Félix 60, 61, 65–66

Burkert, Walter 8, 18–22, 24, 27, 29, 31, 34–35, 39, 41, 43, 72–73, 75, 77–78, 80, 185, 189

Burnet, John 2

Buschor, Ernst 48–49

Caillois, Roger 50

Carcopino, Jérôme 60

Couloubaritsis, Lambros 89

Delatte, Armand 3, 7, 19–20, 27, 59, 65–66, 73–74, 78

Delcourt, Marie 8

Detienne, Marcel 24, 41–42, 60–61, 183

Diels, Hermann 59, 80

Diès, Auguste 91

Dillon, John 78

Edmonds, Radcliffe 88–90

Findlay, John 129

Flacelière, Robert 60

Frede, Michael 116

Frontisi-Ducroux, Françoise 138

Germain, Gabriel 51

Gresseth, Gerald 48–50

Gruppe, Otto 51

Güntert, Hermann 51

Guthrie, William Keith Chambers 129

Halliwell, Stephen Francis 133

Holk, Cornelius 19

Huffman, Carl 80, 114

Iriarte, Ana 49

Isnardi-Parente, Margherita 78

Johnson, Ronald 125

Jouanno, Corinne 179

Kerényi, Karl 189

Kern, Otto 110

Krämer, Hans Joachim 128

Kranz, Walther 59, 80

Leclercq-Marx, Jacqueline 180

Lamberton, Robert 43, 61

Lennox, James 116

Liefferinge, Carine Van 66

Macris, Constantinos 14, 19, 21, 184

Marót, Károly 49

McKirahan, Richard 80

Morgan, Kathryn 58

Moutsopoulos, Evanghélou 2, 100, 133

Nilsson, Martin 24

Onians, Richard Boxton 51, 111, 134

Parker, Robert 24

Pépin, Jean 60, 93

Pollard, John 48

Reale, Giovanni 129

Riedweg, Christoph 8, 19, 22, 25, 42, 61

Robin, Léon 129

Robinson, T. M. 153

Rocca-Serra, Guillaume 60

Rossi, Paolo 49

Schibli, Hermann 58

Schuhl, Pierre-Maxime 126

Schwyzler, Eduard 73

Segonds, Alain-Philippe 13
Struck, Peter 35, 37, 44, 61

Tate, John 58
Taylor, Christopher 113
Timpanaro-Cardini, Maria 6

Wehrli, Fritz 59,
Wiecker, Georg 47–49

Zeller, Eduard Gottlob 78
Zhmud, Leonid 27, 29, 34–35, 41, 43, 75–
76, 78, 80

Index Nominum

Nota bene. Les chiffres renvoient aux numéros des pages et aux notes de bas de page (n). Les noms d'auteurs anciens sont repris ci-dessous dans les cas où il ne sont pas associés à de citations d'œuvres précises, aux sujets desquelles on se référera à l'**Index Locorum**. En ce qui concerne les noms d'auteurs contemporains, on se référera à l'**Index Auctorum Recentiorum**.

- Abaris** 186 et n31
Abdère 181
Académie 10, 30, 76–79, 90
Acropole d'Athènes 38 n146
Adrastée 110 et n6, 112 n19
Aëtius 75 n201
Agrigente 78
Aidôs 135 n16
Aithalidès 187–188
Alcibiade 107 n107
Alcinoos 171
Alcméon de Croton 162 n21
Alcméonides 185
Alexandre Polyhistor 18 nn28 et 33
Amèlès 126
Ammonios le Platonicien 64, 65
Amphipolis 107 n107
Anankè (cf. aussi Nécessité) 10, 104, 108, 110 et n5, 111 et n14, 112 et nn17 et 19, 115, 117, 118 et n62, 123 et n85, 125–128, 130, 132, 134 et n11, 138, 142, 123 n44, 152–153, 155–158, 160, 166 et nn40 et 42, 167 n45, 169
Anaxagore 114, 117, 118 n63
Anaximandre 72 n179
Anaximandre (le Jeune) 27, 34, 41
Androcyde le Pythagoricien 35, 36 n128, 41
Aphrodite Uranie 119
Apollon (cf. aussi Pythien) 7, 9, 42–44, 47, 82, 83 et n246, 98 n66, 118, 137 n26, 146 n55, 172, p 173 et nn70, 72 et 73, 174 et nn84–85, 175 et n89, 176 et n92, 178, p 181, 183, 184 n20, 185, 186 n30, 187 et n34, 189; **Didymaios** 188; **Hyperboréen** 174, 183, 185 n27, 186, 187; **Pythien** 83, 174, 185, 186
Apollonius de Tyane 21
Archytas 69
Argos 55, 67, 188 n45
Aristarque de Samothrace 53 n57
Aristippe de Cyrène 186
Aristophane 35, 69, 114
Aristote 3–5, 18n33, 19, 21–22, 26–27, 29, 34, 35 n121, 36, 44, 46 n5, 51, 75, 77, 176 n92, 183, 185 et n23
Arménios 105–106
Artémis 146 n55
Athéna 70, 106, 120 n72, 142 n38, 175 n85, 188 n45
Athènes 37, 38 n146, 107 n107, 126, 155, 173 n74, 185 n26
Atlantide 93 n47
Atlas 111 et n9, 127
Atropos 132, 133n10, 134, 137 et n25, 139, 142 et n39, 143–144, 150, 151 n76, 152 et n82
Atticus 176 n92
Augustine d'Hippone 179
Béotie 153
Bias de Priène 23
Boréades 187 n34
Borée 94, 187 n34
Calliope 100
Cambyse 57
Caulonie 184
Celse 58
Charondas de Catane 23
Circé 52 et n51, 54
Cléarque 188
Cléon 107 n107
Clotho 132, 133 n10, 134, 137 et n25, 139, 142 et n39, 143–144, 150, 152 et n82
Cnossos 187 n35
Cossas 184
Croton 15 n12, 32, 181, 184

- Daunia** 184
Déliion 107 n107
Délos 188
Démocrite 114
Dicéarque 188
Didymes 188 n45
Dikè 112 n17, 118 n62
Diogène d'Apollonie 114
Diogène Laërce 14
Dion de Syracuse 15 n12, 33 n114

Échécrate 79 n231
Éleusis 38 n150, 187 n35
Empédocle 77–78, 88, 89 n17, 112 et n19, 114, 181 n1, 188
Entella 39 n151
Épiménide de Crète 185 et nn26–27
Er (cf. aussi mythe d'Er) 1, 105–106, 126, 128
Érinyes 112 n17, 134
Eschyle 17n18, 23, 133–134, 153 n86
Ésope 22, 89
Étrurie 184
Eudème de Rhodes 76–77
Eudoxe de Cnide 2 et n13, 185 et n27
Eumolpides 137 n24
Euphorbe 186–187, 188 et n45, 189 et n50
Eusèbe de Césarée 179

Glaucon 153 n86, 173
Glaucos 153 n86, 154, 176
Gorgone 68 n147
Grèce; Grec 55 n69, 57, 178

Hadès (cf. aussi âme; au-delà; eschatologie; immortalité; incarnation; mort; psychologie; transmigration) 26, 65–66, 98 et n67, 99 et n69, 100 et n75, 103–105, 107
Harpyes 47 n6
Hector 189
Heidegger, Martin 89 n17
Hellánikos 110 et n6
Héra 188 n45
Héraclès 105, 152, 157
Héraclide le Pontique 187–188
Héraclite 43 n172, 62, 63 n121, 114

Hermès 188
Hermotime de Clazomènes 188
Hérodote 16 n18
Hésiode 16n 18, 22, 41, 54 n63, 57, 61–62, 63 n121, 91, 96, 133–134, 152
Hestia 118n62, 167 n45
Hiéronymos l'Orphique 110 et n6
Hiéronymos de Rhodes 62
Hippodamos de Salamine 17 n20
Homère 9 et n46, 16 n18, 22–23, 32, 41, 46–47, 49, 52, 54 n63, 56 et n77, 57–62, 63 et n121, 64–67, 70, 91, 96, 98 n67, 138, 172, 174, 178, 189
Horai 134
Hyperborée 187 et n34

Ilissos 100
Italie du Sud 48 n16
Ithaque 105 n96

Jamblique 3, 13 et n1, 14–15, 16 n18, 19 et n39, 21–22, 26 et n82, 27, 29, 40, 184 nn12 et 20, 185 n27
Jérôme, Saint 35 n121
Jésus 179 n3, 180

Kéryces 137 n24
Korè Sôteira 187 n35

Lachésis 109 n2, 132, 133 n10, 134, 137 et n25, 139, 142 et n39, 143, 144 et n48, 150–151, 152 et n82
Leibniz, Gottfried Wilhelm von 89 n17
Léthé 126, 177
Léto 70, 189
Luc 179 n3

Magnètes 89 n15
Ménélas 188
Métaponte 184 et n16, 185
Midas 185
Milet 173 n72
Mnésarchidès 186 n30
Mnésarchos 185–186
Moiros (cf. aussi Lachésis; Clotho; Atropos) 10, 65 n130, 108–109, 110 et n5, 132, 133 et n10, 134, 135 et n19, 137 et

- nn24–25, 138–139, 142, 143 n44, 144 et n48, 145, 150–152, 154, 156, 158, 160, 164, 166, 167 n45, 169
- Muses** 38, 54 n63, 56 n75, 65–66, 70, 100, 102 et n81, 104, 137 et n25, 152, 169, 183; Muses de l'au-delà 48, 56 n75;
- Muses delphiques** (Hypate, Mèse et Nète) 7, 65 n130
- Mycènes** 165 n39
- Myllias** 185 et n23
- Nécessité** (cf. aussi Anankè) 110–111, 115, 117 n57, 118 et n62, 120 n73, 123, 125–126, 127 et n107, 128, 130, 132, 134
- Némésis** 135 n16
- Nestor** 31, 33,
- Nicomaque de Gérase** 21, 186 n31
- Nuit** 133
- Nymphes-Abeilles** 8, 51 et n38
- Océan (Okéanos)** 53 et n60, 66–67, 111
- Œnopide de Chios** 101 n79
- Olympie** 184, 185 n24, 187 n34
- Origène** 58–59
- Orithye** 94
- Orphée** 39 n151, 110 n5
- Paestum** 48 n16
- Pamphylie** 105
- Parménide** 88, 89 n17, 111 n14, 114, 118 n62
- Parnasse** 8
- Parthénis** 185
- Patrocle** 189
- Périclès** 107 n107
- Perséphone** 21
- Phasis** 173 n72
- Phénicie** 185
- Pherai** 39 n151
- Phérécyde de Syros** 58, 59 et n94, 62
- Philochore** 8, 35
- Philolaos** 1–2, 15, 33 et n114, 81, 120 n72
- Pindare** 35, 53 n60
- Pisistrate** 53 n57
- Planctes** 50 n26
- Platon** 1, 2 n13, 3, 6, 9 et n46, 10, 15 n12, 16 nn 16 and 18, 27 n93, 29, 31, 32 et n107, 33 et n114, 46 n5, 50, 56, 60 n105, 62–67, 69, 71–72, 78–79, 87 et nn1 et 3, 88 et nn6 et 8, 89 et nn15 et 17, 90 et nn20 et 23, 92, 93 et n47, 95, 97, 98, 101n79, 102 n81, 104–105, 108–110, 114, 117, 118 n63, 120 n72, 121 et nn79 et 82, 128 n107, 133, 137 et n26, 138–139, 142, 149 n72, 152, 154, 155 n97, 158–159, 162 n21, 166 n42, 168, 172, 173 n74, 176 n91, 177–178
- Plotin** 88
- Plutarque** 7, 53 n57, 64, 65 n130, 66, 72 n180, 92, 93
- Polycrate de Samos** 70 n172
- Polygnote** 105 n96
- Ponce Pilate** 179 n3
- Porphyre** 14 et n8, 15, 29, 35 n121, 64
- Poséidon** 153 n86
- Potidée** 107 n107
- Procris** 47
- Prodicos de Céos** 155
- Proerosia** 187 n35
- Protée** 153 n86
- Pseudo-Denys l'Aréopagite** 179
- Pyrrhos** 188
- Pythagore** 2, 7, 9, 15, 16 n18, 17 n20, 24 n76, 32 et n107, 33 et n114, 36, 39, 54 n63, 59 et n94, 63 n121, 73, 83 et n246, 105 et n97, 111, 135 et n17, 147 n58, 174 et n84, 181 et n4, 182 et n5, 183 et n7, 184 nn12 et 20, 185 et n27, 186 et nn27, 30–31, 187, 188 nn43 et 45, 189
- Pythais** 185
- Pythie** 24 n76, 42 n169, 51, 186
- Python** 184 n20
- Quine, Willard Van Orman** 89 n17
- Rhégium** 59–60, 70 n172
- Samos** 70 n172, 107 n107, 186 n27
- Scylla** 96n57
- Sextus le Pythagoricien** 36 n134
- Sibylle de Cumes** 153
- Sidon** 185
- Simonide de Céos** 22 n63, 123 n85

- Sirènes** (cf. aussi harmonie des Sirènes) 2–3, 6, 7, 9 et n46, 10, 13, 16 et n14, 44–47, 48 et n16, 49 et n20, 50 et nn26, 33 et 35, 51 et n38, 52 et n51, 53 et n53, 54 et n61 et 62, 55–56, 63–64, 65 et n130, 66–67, 70 et n173, 71 et n74, 72–73, 81–82, 87, 96 n57, 97, 98 et nn 66–67, 100, 101 et n79, 102 n81, 104, 105 n96, 107–109, 132–133, 137, 143 n44, 151, 158, 159 n6, 160, 161, 162, 164, 166, 167 et n 45, 169, 177–178, 180
- Socrate** 32–33, 42, 91 n26, 92 n39, 94, 96, 99, 100, 103–104, 107 et n107, 117, 123 n85, 126, 137 n24, 142 n38, 154 n94, 155, 160 n14, 169, 170 n61, 173 et n75, 174 et n84, 177 n93, 178
- Solon** 185 n26
- Sparte** 187 n35
- Strepsiade** 137 n24
- Sybaris** 184 n20
- Tartare** 143 n44
- Tauroménion** 184 n16
- Téthys** 111
- Théagène de Rhégium** 42, 57–62
- Thémis** 110 n5, 134 et n11
- Théon de Smyrne** 71 n174
- Thourioi** 184 n16
- Thriai** 8
- Timée de Locres** 161
- Timée de Tauroménion** 183
- Troade** 55, 67
- Troie** 31, 55, 67
- Triopas** 83 n246
- Tryphon** 35
- Typhon** 95–96, 104
- Ulysse** 9, 48, 52 et n51, 54–56, 101 n79, 105 et n96, 107, 171, 180
- Uranie** 100
- Vertu** 135
- Xénocrate** 78–79, 185 et n27
- Xénophane de Colophon** 62–63 n121, 181 n1, 182 n2
- Xénophon** 42, 114
- Zeus** 69–70, 106, 114, 134, 167 n45, 175 et n90

Index Rerum

Nota bene. Les chiffres renvoient aux numéros des pages et aux notes de bas de page (n).

- abeille** (cf. aussi Nymphes abeilles) 50 n26, 51 et n37
- abstinence** (cf. aussi animal; fèves; interdit; nourriture) 18 n28, 23 et n66, 36 n129
- accord** (mus.) (harmonies musicales ou rapports harmoniques cf. aussi *tétractys*) 74, 76–77, 81–82, 84, 123–124, 141 et n37, 148; **octave (rapport double)** 2, 72 n179, 74, 81–82, 123, 132–133, 144 et n48, 146, 149, 159; **quarte (rapport épitrite)** 72n179, 81–82, 123, 144 et n48; **quinte (rapport hémiole)** 72 n179, 81–82, 123
- Achéens** 55
- aide-mémoire** 15 n12
- aigle** 185
- air** (élément) 8–9, 72 n179
- airain (bronze)** 8, 21
- allégorèse; allégorie; allégorique; allégoriste** (cf. aussi énigme; image; métaphore; sous-entendu; symbole) 9, 13, 22 et n59, 25 et n81, 27 et n93, 28, 34, 41, 42 et nn162 et 166, 43 et n172, 44, 46 et n5, 56–57, 59 et n95, 60 et n105, 61–63, 67, 70 n173, 71, 92, 93 et n47, 94–97, 101 n79, 108, 145, 158, 160, 164, 166, 180; **allégorie morale** 18, 58, 60; **allégorie physique ou naturaliste** 58, 60, 67, 94–95
- âme (psychè); psychologie; psychologique** (cf. aussi au-delà; Enfers; eschatologie; Hadès; immortalité; incarnation; mort; nature; transmigration) 6 n28, 10, 16 n15, 17 n19, 26 n82, 47 et nn6–7, 58, 64–65, 80, 87–88, 92, 95, 96 et n57, 97–99, 100 n75, 102 et n81, 103, 105, 106 n103, 107 et n109, 108, 112 et n19, 115, 117, 120, 121 et n82, 122, 124 et n92, 130, 137 n24, 138 n26, 141, 142 et n38, 143 n44, 145 et n50, 146 et nn51 et 53, 147 et n62, 148 et n68, 151–153, 154 et nn89–90 et 94, 157, 159, 161 et n18, 162 n21, 163 nn28 et 31, 164 et n33, 165 n38, 167, 168 et n51, 169 et n53, 170 et nn59 et 62, 171, 173, 177–179, 181–182, 185 n27, 188; **âme du monde** 124 et n93, 125–126, 130, 141 et n38, 144 et n48, 155, 162 n21, 165 n39, 167, 168 n51, 176 n92, 177 (âme universelle); **âme vertueuse qui mène la ronde céleste** 164 et n35, 166 et n42, 171, 173; **âme qui meut le Soleil** 165 n38; **âme mauvaise** 164 n35; **âme-oiseau** 47; **âme-papillon** 47 n7; **âme tripartite; tripartition de l'âme** 150, 152, 154, 156, 164 n34, 166, 169 n54
- âme, trois parties de l'** 88 n5, 96, 145 et nn49 et 50, 147 et n62, 148–150, 152, 169; **partie rationnelle** 138 n26, 145–146, 148–149, 151, 152 et n82, 155, 157, 160, 164 n34; **partie émotionnelle ou ardente** 145–146, 148–149, 152 et n82, 170; **partie désirante** 138 n26, 145, 147, 148 et n69, 152 et n82, 169
- animal** (cf. aussi abstinence; fèves; interdit; nourriture; sacrifice) 23 n66, 73 n184, 104, 179
- anneau** (astron.) (Plat.) 2; (Anax.) 72 n179
- arabe** 36, 37 et n136
- arétologie** 145
- aristotélicien** 21, 29, 35 n121
- arithmétique** 73, 119–120, 121 nn79–80, 123, 125, 130, 140, 143
- art; artistique** 49–50, 105 n96, 115 n39, 120; **art oratoire** 101
- ascension dialectique (ontologique)** 106, 129 n118,
- asphodèle, pré de** 53
- assimilation au dieu** 116
- astre** (cf. aussi astronomie; ciel; corps célestes; fixes; Lune; orbite; planète; révolution; sidéral; Soleil) 4–5, 63, 65, 111, 119, 122, 125, 138, 161, 164, 165 et n38, 170 et n61

- astrologie** 161 n18
- astronomie; astronome; astronomique** (cf. aussi astre; ciel; corps célestes; fixes; Lune; orbite; planète; révolution; sidéral; Soleil) 1, 4–5, 9–10, 72 et n177, 79, 82, 87, 101, 108, 119–120, 121 et nn79 et 82, 123, 125, 140, 142, 159, 165 n39, 167
- Athénien; athénien** 35, 106, 173; **à propos de Platon** (cf. Platon) 107, 137, 172
- atomisme** 113
- attelage ailé** (cf. aussi âme; char) 96
- au-delà** (cf. aussi âme; eschatologie; Enfers; Hadès; immortalité; incarnation; mort; transmigration) 53, 88, 98
- Bâ** 47 n6
- bandeau; bandelette** (cf. aussi couronne; couronner) 132, 134, 137 et n24
- bataille** 105, 106 et n103, 112, 128
- beauté** 91, 100, 102 n81
- bête** (cf. aussi animal) 96, 179
- Bien** (Plat.) (cf. aussi Un-Bien) 95, 106–107, 115–117, 120, 121 n82, 122, 125–127, 128 et n107, 129 et nn113, 116 et 118, 130, 138 n27, 156, 160, 171 n62, 173, 176 nn90, 91–92
- bien** 133, 136, 143 n44
- Bienheureux** (cf. aussi îles des Bienheureux) 16 n16, 31, 32 et n110, 72, 137 n24
- Bienheureux, îles des** (cf. aussi Bienheureux) 16, 21–22, 32 n110, 53 et n60, 66, 72, 79 n231, 161
- blanc** 132, 134, 135 nn16–17, 136 et n20, 137, 156, 157 et n110, 184, 185
- bonheur** 33, 96
- Bon Pasteur** 189 n50
- Byzance** 36, 37 et n136
- catéchisme pythagoricien** 14, 24, 30, 34
- causalité** 116
- cause** 113; **accessoire ou auxiliaire** 115–118; **divine** 117; **efficiente** 176 n92; **errante** (cf. aussi errance) 115, 117, 123, 130; **finale** 176 n92; **nécessaire** 114, 116; **véritable ou vraie** 116
- caverne, mythe de la** (cf. aussi prisonnier) 103 n88, 126, 128
- cercle; circulaire** (cf. aussi mouvement circulaire) 1, 3, 5, 66, 69, 71, 104, 109, 132, 134, 139, 142 et n39, 161–162, 164, 166, 167 et n45, 169, 178
- cerveau** 80
- chaîne d'or** 70 n173, 101 n79
- chamanisme; chamanique** 187 n38
- champs Élyséens** 53
- chant; chanter** 4–6, 45–46, 49, 52, 54 et n63, 55, 64, 83 n246, 100, 101 n79, 102, 104, 109, 131, 137–138, 151, 152 et n82, 158, 159 n6, 160, 167 n45, 168, 177–178, 180
- char** (cf. aussi attelage ailé) 161, 165 et n37, 167 et n45, 175
- charme; charmer** (à propos des Sirènes; cf. aussi enchantement; enchanteresses; incantation; magie; musique) 49, 54–55, 64, 98 et n67, 101, 102 n81
- chemin de vie** 174
- Chien, étoile du** (cf. aussi Sirius) 50
- chôra** 116
- christianisme; chrétien** 36, 179 et n3, 180
- ciel; céleste** (cf. aussi astre; astronomie; corps célestes; fixes; Lune; orbite; planète; révolution; ronde céleste; sidéral; Soleil) 1, 3, 4 et n23, 9–10, 64, 66–67, 71, 82–83, 114–115, 117, 123, 127, 128 et n107, 130, 134, 143 n44, 163–164, 166 et n42, 167, 168–169, 170 et n60, 171–173, 175, 178, 180
- cigale** 54 n63, 100, 101, 102 et n81, 103, 160
- cinématique** 121 n79
- cité** 107, 129, 145 n50, 146 et n53, 168, 169 et n53, 172–174, 179; **idéale** (cf. aussi modèle) 89 n15, 133, 147 et n62, 148–149, 168–169, 172–173, 175, 178; **cité céleste** 175, 176 n92, 177, 179 et n3, 180; **cité divine** 177, 179–180; **cité intérieure** 169, 170 et n59, 179 n3; **des Magnètes** 89 n15
- classes de la cité** 145 n50, 145 n53, 147 et n62, 151 n76
- cœur** 80

- combat** 68 n147, 106
conflit 105 n96, 112
connaissance de soi-même 95–96, 107
contemplation; contempler 102 n81, 105–106, 120–121, 122, 124, 128, 160 et n14, 170 et n61
cordes de la lyre; sons fixes de l'harmonie (cf. aussi Muses delphiques; notes) 1, 7, 65 n130, 81–82, 144, 149–150, 159 n6; **hypate** 81, 133, 144 et n48, 145–146, 149 et n72, 150, 154, 159; **parhypate** 159; **lichanos** 159; **mèse** 81, 133, 144 et n48, 145–146, 149 et n72, 150, 154, 159; **paramèse** 81, 133, 159; **trite** 159; **paranète** 159; **nète** 81, 133, 144 et n48, 145–146, 149 n72, 150, 154, 159
corps; corporel 165 et n38; **physique** 4, 63; **de l'être vivant (rationnel)** 80–81, 99, 102–104, 106 n103, 110, 118, 154 et n90, 160, 161 n18, 163 et n31, 164 n35, 170, 185; **corps du monde** 165 n39
corps célestes (cf. aussi astre; astronomie; ciel; fixes; Lune; orbite; planète; révolution; sidéral; Soleil) 1, 4, 63, 67, 70, 71 et n174, 72–73, 79 n231, 82–83, 101 n79, 121 n82, 142, 155, 165 n38, 177
cosmogonie; cosmogonique 110 n6
cosmologie; cosmologique 72, 112–113, 165 n39, 178
cosmos; cosmique (cf. aussi monde) 63, 67, 69, 72 n177, 109–110, 113, 115, 118 n62, 134, 178
courage; courageux 23; (Plat.) 146 et nn53–54, 149, 156 n105
couronne; couronner (cf. bandeau; bandelette) 132, 134, 135 n16, 136, 137 et n24
Crotoniates 183
cuisse d'or 184 et n17
culte (cf. aussi Mystères, cultes à) 15 n16, 27, 42–43, 135 et n16, 172, 187, 189 n50
danse; danser 118, 136, 167
Delphes, oracle de; delphique 3, 6–9, 13, 16 et n14, 24, 28, 43–44, 46, 64, 82, 83 et n246, 95, 98 n66, 105 n96, 107, 171, 172 et n70, 173 et n74, 174, 175 n85, 177–178, 186, 188 n45; **Delphes céleste** 158, 172, 177–178
Démiurge 118, 161, 176 n92
démon; démoni(a)que 47, 122, 126, 151–152, 172, 174 n84, 175, 179, 180, 183; **démon de l'airain** 8–9, 21; **démons incubes** 180; **démons du midi** 50 et nn33 et 35
Derveni, papyrus de 22 et n58, 61
descente aux Enfers 105 et n97
désir(s) 48 n16, 54–55, 105, 162; **désirs élevés** 147; **désir de vertu** 66, 98, 104, 107; **désir du bien** 100; **désir de la φρόνησις** 100, 104; **désirs inférieurs** 147; **désirs liés au corps** 99; **désir des honneurs** 105 n96
destin; destinée 133, 134 et n12, 136, 137 n24, 152, 161
déterminisme; déterministe 113
deux; dyade 49, 77, 122–123, 144 n47; **Dyade indéfinie** 78–79, 112
devenir (cf. aussi sensible; visible) 120, 162
dialectique; dialecticien 32, 88 et nn4–5, 91, 97, 100, 103, 106–107, 119, 122, 125, 126, 128, 130, 139, 140, 156–157, 159 et n6, 160, 174
dialogues (Plat.) 90, 95, 104, 128, 129 n118, 132, 142, 175, 177
dieu; divin; divinité 4, 13, 16 n16, 17, 24, 26 n82, 31, 42, 44 et n176, 54, 65, 71, 82–84, 94, 96–99, 104, 106–107, 109 et n2, 110 n6, 118, 120 nn72–73, 122–123, 124 et n92, 125–126, 130, 135 et nn16–17, 141, 153 et n86, 155 et n97, 158, 160, 165 et n35, 166, 167 n45, 168–170, 172–174, 175 et n85, 176 nn90–92, 178, 179 et n3, 180, 183, 185–188; **olympiens** 143; **cthoniens** 143
discordes 112, 154 n94, 163
distorsion 106 n103, 167
divination; divinatoire 9, 28, 35, 42, 43 et n174, 44 et n176, 51, 152 n82, 153 n86
dix; décade (cf. aussi *tétractys*) 74–77, 79, 80 n239, 82, 112 n19, 124 n92, 182
doctrinum 13
douzaine 167 n45

- droite-gauche** (cf. aussi opposés) 132, 134, 142 et n39, 142 et n39, 143 et n44
- duel** 49
- eau** (élément) 8
- écrit; écriture** 15 n12, 26, 33 et n114, 42, 169
- éducation; éduquer** 119, 122, 147, 155, 174
- égyptien** 16 n16
- éléments (quatre)** 8, 58, 94
- enchantement; enchanteresses** (à propos des Sirènes; cf. aussi charme; incantation; magie; musique) 6, 52, 100–101, 178, 180
- Enfers** (cf. aussi âme; au-delà; eschatologie; Hadès; immortalité; incarnation; mort; transmigration) 98, 105 n96, 107
- énigme; énigmatique** (cf. aussi allégorie; image; métaphore; sous-entendu; symbole) 13, 25 n81, 29, 34–35, 41, 42 et n169, 43 et n169, 44 et n176, 47, 72, 82, 93, 181, 189
- épiphanie** 54 n66
- épopée** (cf. aussi poésie; homérique; Homère; Hésiode) 43, 67
- Er, mythe d'** (cf. aussi Er) 1–3, 6, 9–10, 29, 56, 65 n130, 66, 71–72, 87, 88 n6, 97–98, 101 n79, 104, 105 n96, 107 et n109, 108–109, 111, 112 et n19, 115, 117, 118 n62, 121 n82, 125, 127–128, 130, 132, 134 et n11, 138, 142, 143 et n44, 151–153, 155, 156, 158, 161, 165, 166 et n40, 177 et n93
- errance; errer** (cf. aussi cause) 162, 163 et nn28 et 32, 170 et n62, 173
- eschatologie; eschatologique** (cf. aussi âme; au-delà; Enfers; immortalité; incarnation; mort; transmigration) 6, 19, 53 et n60, 72, 79 et n231, 89 n15
- esclave** 16 n16, 100, 103
- essence** 127, 129 n113
- esthétique** 88 n7
- éther** 68,
- être** 120, 127, 129 n113, 180
- étymologie; étymologique** 33, 47 n7, 50–51, 59, 73, 78, 98–99, 111, 129 n118, 173, 175 n88, 186 et n30
- Eupatrides** 173
- Exégète** 172, 173 et n74, 174–175, 176 n92
- existentialisme** 88
- feu** (élément) 8
- feu central** 1
- fèves, abstinence de** (cf. aussi abstinence; animal; interdit; nourriture) 23 n66, 184 n19
- fil; filage; filandier; filer** 109 et n3, 134 et n12, 138 et n27, 151 et n76, 152
- finalité** 117
- fixes, étoiles ou astres** (cf. aussi astre; astronomie; ciel; corps célestes; Lune; orbite; planète; révolution; sidéral; Soleil) 1, 65, 71 n174, 104, 109, 160, 161 et n18, 162
- forgeron** 5
- fuseau** 3 n15, 6, 9, 65, 104, 109 et n4, 127 et n107, 132, 138–139, 142, 143 n44, 161, 165 et n39, 166
- gardiens** 119, 157 n119
- génération** 111
- genou** 109 et n2, 132, 166 et n40
- géométrie; géométrique** 40, 109, 119–120, 121 n79, 123, 125, 138, 139 et n30, 140 et n38, 144 n48
- gnoséologie; gnoséologique** 130
- grammairien** 35, 57–60
- guerre; guerrier** 31, 68 n147, 105, 112, 171, 185 n26
- Hadès, casque d'** 99 n69
- harmonie; harmonieux; harmonique** 1–6, 13–14, 16 et n14, 44, 46, 52 n51, 56 et nn74 et 77, 63, 66–67, 71 n174, 74, 76, 82, 104, 109, 121, 125, 132, 138, 140, 142, 143 et n44, 144–145, 146 n55, 148, 149 et n72, 150, 154 n93, 158–159, 163, 167 et n45, 168–169, 170 et n61; **harmonie des sphères** 1, 2, 5–6, 44, 56 n77, 63 et n123, 65, 71, 72 n177, 105, 121, 142, 168; **harmonie céleste** 5, 67, 82–83, 104–105, 137; **harmonie des astres en révolution** 5; **harmonie des corps célestes** 72, 121 n82, 178; **har-**

- nie terrestre** 82; **harmonie de l'âme** 146 n51, 159, 177; **harmonie des trois parties de l'âme** 145–146, 150, 154 et n94, 157, 159; **harmonie des vertus** 150; **harmonie des Mores** 10, 133, 138, 142, 156–159; **harmonie des Sirènes** 3, 5–7, 9–10, 21–22, 25, 28, 42, 44, 46–47, 52, 64, 71–72, 74, 76, 81–82, 83 et n246, 87, 92, 97, 105, 108–109, 121 n82, 132–133, 138, 157–158, 160, 177, 178–180; **harmonique** (science) 79, 120, 121 n82, 167
- hébreux** 178
- hellénique; grec** 16 n16, 31 n104, 41 n159, 47 n6, 48–50, 51 n37, 55 n69, 57–58, 62, 70, 92, 159 n4, 161 n18, 172 n70, 174, 187, 189
- hellénistique** 13, 36, 37 n136, 92, 173 n74
- Héraclès, choix de** 136 et n20
- héros; héroïque** 122, 124 n92, 126, 172, 189
- Hespérides, jardin de** 53
- homérique** 6–7, 8, 23, 33, 46, 48–49, 50 et n26, 52, 53 n57, 57, 63, 66, 71, 83, 92, 101 n79, 104, 105 n96, 107, 111, 137 n24, 178, 180, 189
- homme; être humain; être vivant rationnel** 4–5, 13, 17 et nn19–20, 22, 26, 32, 47 n6, 54 n61, 69, 80–82, 84, 96, 101–105, 107, 122, 124 et n92, 125–126, 128, 133, 160, 168 et n52, 171–172, 174 n84, 178, 182–183, 185 n27, 187–188; (Plat.) **homme juste** (cf. aussi justice; modèle) 145, 150, 159, 168; **homme injuste** 154 n94; **homme oligarchique** 154 n94
- huit** 1, 3, 104, 109, 117, 132–133
- iconographie; iconographique** 48 n16
- idéal panhellénique** (cf. aussi Delphes; hellénique) 172 n70
- idéisme allemand** 87
- Idées** (Plat.) (cf. aussi nombres idéaux) 77, 79, 95, 99, 105, 108, 125, 127, 129 n113, 155 et n97, 170 et n61, 175
- idole** 179
- Ignorance** 162
- Illimité** 78
- image** (cf. aussi allégorie; énigme; métaphore; sous-entendu; symbole) 6, 17, 90 et n20, 91–92, 96 n57, 104, 105 et n96, 106–107, 109 et n4, 126, 128, 130, 134 et n12, 135, 138 n26, 139, 153, 155–157, 159, 164–166, 169, 177
- imitation; imiter** (Plat.) 102 n81, 167, 170 et n61, 172, 177
- immobilité** 101 n79
- immortalité** (cf. aussi âme; au-delà Enfers; eschatologie; Hadès; incarnation; mort; transmigration) 154 n89, 155, 188; **Recette d'immortalité** (*Liturgie Mithriaque*) 135 n17
- immutabilité** 79, 97
- incantation** 51, 54, 91 et n26, 158, 187 et n35
- incarnation** (cf. aussi âme; au-delà Enfers; eschatologie; Hadès; immortalité; mort; transmigration) 23, 188
- indécible; indicible** 88
- inertie** 100, 101 n79, 102 n81
- initiation; initiateur; initié** (cf. aussi myste; Mystères) 136 et n22, 137 n24
- injustice** 113, 163
- inspiration** 101
- intellect; intelligence** 87, 95, 99, 115–117, 147, 155, 161 n18, 165, 171–173, 175, 176 n92
- intelligible** (cf. aussi invisible) 104, 121–122, 125, 128 n107, 165 n35
- intentionnalité** 113, 115, 118
- interdit** (cf. aussi abstinence; animal; fèves; nourriture) 23 et n66, 36 n129, 189 n50
- invisible** (cf. aussi intelligible) 87, 98, 99, 100 n75, 104, 108, 117, 120, 125–128, 130, 160
- jeu de mots** 106 n106
- justice; juste** 43, 69, 112; (Plat.) (cf. aussi vertu; homme juste) 31, 145, 146 et nn51 et 53–55, 149–150, 151 et n76, 152, 153, 154 et n94, 155, 156 n105, 157, 160, 163 n33, 168–169, 175, 179

- lamie** 180
langage; langagier 41, 88, 90 et n20, 105 n96
laurier 8
ligne (géom.) 119n72
limite 110, 111
lion 96
littéral; littéraliste 25–27, 92, 93 n47, 97
littérature; littéraire 25 n81, 35, 37, 44, 49, 50, 61,
logistique 120, 121 n79
loi; législation 17 n19, 31, 112, 161; **loi vé-
 ritable** (Plat.) 172
lumière 17, 126–127, 143 n44; **colonne de
 lumière** 111, 127–128 et n107, 130, 134,
 143 n44; **lumière intelligible** 127, 128
 n107
Lune (cf. aussi astre; astronomie; ciel; corps
 célestes; fixes; orbite; planète; révolu-
 tion; sidéral; Soleil) 4, 16, 21, 66–67,
 69, 70, 71, 72, 82, 101 n79, 122, 125–
 126, 161–162; **région sublunaire** 65
 n130

magie; magique 28, 49, 51, 54
maïeutique 91 n26
maîtrise de soi 147
mal (cf. aussi vice) 129 n116, 133, 143 n44,
 162–163, 180
mathématiques; mathématique 6, 16 n18,
 63, 82, 121 n82, 123–124, 130, 141,
 142–143, 153, 170
matière; matériel 78, 94, 103, 113, 116, 143
mécanique; mécanisme; mécaniste 113–
 114, 116
méchanceté; méchant 17 et n20, 22
médecine; médecin 17 et n19,
Même et Autre 142 n39; **et Semblable** 162
mémoire 30 n103, 55, 91, 96
mer; marin 66–68, 102 n81, 153 n86
Messéniens 135 n16
mesure 130
métaphysique 175 n90
métaphore (cf. aussi allégorie; énigme; ima-
 ge; sous-entendu; symbole) 92, 95,
 96, 138, 142, 163 n33, 168–169, 171,
 173, 176 n92, 177

miracle grec 41 n159
mode de vie pythagoricien; genre de vie
 24, 32, 174
modèle; paradigme; paradigmatique 61,
 68, 72, 90, 109 n2, 118 n62, 158, 160,
 161 n18, 166, 168–169, 170 et nn61–62,
 171–172, 178; **modèle ou paradigme de
 justice** (cf. aussi homme juste) 150, 152,
 155–156, 168 et n52, 169; **modèle de la
 cité vertueuse; cité paradigmatique** (cf.
 aussi cité) 168–169, 170 et n62; **paradi-
 gme céleste** 173; **modèles théologiques**
 96, 97 et n60, 107, 133, 177
monde (cf. aussi cosmos) 5, 6 n28, 19, 22,
 67, 69, 110, 112–113, 115, 127, 153–154,
 177
mort (cf. aussi âme; au-delà; Enfers; escha-
 tologie; Hadès; immortalité; incarna-
 tion; transmigration) 50, 64, 102 n81,
 104, 106, 112 n19, 135 et nn16–17, 136
 n20, 137 n24, 160 et n14, 165 n39, 189;
mort philosophique 103, 104, 106 et
 n103, 128, 163 et n31; **mort physique**
 106 n103
mouvement 4, 75, 109, 111, 113, 115, 121
 n82, 125, 127, 130, 138, 143 n44, 158,
 164, 167, 170 et n61; **mouvement circu-
 laire ou de rotation** (cf. aussi cercle; ré-
 volution) 3, 63, 82, 109–111, 132, 138,
 142 et n39, 164, 165 n39, 167 et n45;
**mouvement du chant harmonieux; mou-
 vement harmonique** 4–5, 142, 167 et
 n45; **de la profondeur** 142–143, 167; **du
 soleil** 72n177; **mouvement visible**
 56n77, 121 n82
Moyen Âge 37 n136, 138 n27
multiplicité; multiple 78–79, 129 n117, 130,
 143 n44, 154 n89, 188
musique; musical; musicien 2, 4–6, 9, 47,
 49, 52 n51, 54, 55 n69, 64–65, 67, 74–
 76, 82, 100, 102 n81, 103–104, 109,
 118, 121, 138, 145, 169; **musique céles-
 te** (cf. aussi harmonie céleste) 9, 66,
 83; **musique cosmique** 72 n177, 82; **des
 sphères** (cf. aussi harmonie des sphè-
 res; sphères) 132; **musique suprême**
 (cf. aussi philosophie) 173

- myste** (cf. aussi initiation; Mystères) 136 et n22
- Mystères, cultes à** (cf. aussi culte; initiation; myste) 22 n59, 24, 25 n81, 35, 38 et n150, 39 et n153, 41, 42 et n166, 43, 91, 93, 137 n24
- mystique** 167
- mythe; mythique** (cf. aussi mythe d'Er) 5–6, 9–10, 41 et n159, 52 et n51, 59, 63 n121, 71, 72 et n180, 79 et n231, 87 et nn1,3–4, 88 et nn5 et 7, 89 et nn15–17, 90, 91 et n26, 92, 93 et n47, 94 et n49, 95–96, 100, 106 n103, 107, 123 n88, 125–128, 130, 138, 158–160, 167–168
- mythologie** (cf. aussi théologie) 97
- naturaliste** 52 n51, 94
- nature** 67, 98, 115; **nature de l'âme** (cf. aussi âme) 31 et n104, 32, 95–96, 107, 113, 153, 154 et n90, 156, 161, 166, 169, 171; **nature de la justice** 164 n33, 169
- nature excellent ou philosophe** (Plat.) 147, 155 et n105, 160
- navire; esquif; bateau; trière** 54, 100, 102 n81, 111, 134, 163, 185
- nécessité** (cf. aussi obligation) 112–114, 115 et n37, 122, 166 n42; **nécessité mécanique** 113–114, 117–118, 123; **nécessité logique** 114, 125
- néoplatonicien; néoplatonisme** 17 n18, 36, 176 n92
- néopythagoricien** 30
- neuf** 75–77
- nombre** 3, 6, 16 n18, 43, 73–77, 81, 112 n19, 119 et n72, 120, 124, 142, 144 n47, 175 n85; **nombres figurés** (Pyth.) 141 n37; **nombres idéaux** (Plat.) 124 n92, 130; **nombres mathématiques** (Plat.) 124 n92
- note** (mus.) (cf. aussi cordes de la lyre) 5, 143, 149 et n72, 150, 151 n76, 159 et n4
- nourriture** (cf. aussi abstinence; animal; interdit; fêtes) 23 n66
- nuit** 70
- numismatique** 181 n4
- obligation** (cf. aussi nécessité) 112, 127, **œil, yeux** 56, 68–70, 120, 163 n32
- omphalos; ombilic; nombril** 8, 80, 172
- onocentaure** 179
- ontologie; ontologique** 129 n118, 130, 176
- onze** 74 n191, 167 n45
- opinion (doxa)** 88 n5; **opinion droite** 147
- opposés** 112; **dix paires d'opposés** 123 et n90, 143 et n44
- oracle; oraculaire** 14, 25 n81, 42 et n169, 43 et n169, 44 et n176, 61, 177, 185–186, 187 et n35
- oral; oralité** (cf. aussi enseignement oral de Platon) 13, 15 n12, 30, 32, 33 n114, 34, 44, 79 et n228, 80, 90 et n23
- orbite** (cf. aussi astre; astronomie; ciel; corps célestes; fixes; Lune; planète; révolution; sidéral; Soleil) 4, 101 n79, 161
- Orient; oriental** 47 et n6, 49 n20, 72 n177, 161 n18
- orphisme; orphique; Orphiques** 16 n16, 19, 22, 24, 39, 42–43, 61, 91, 110 et n6, 111, 118 et n62, 123 n85, 135 n19, 136 n24, 137 n24; **hymnes orphiques** 69–70; **lamelles d'or orphiques** 39 n151, 135 n19, 137 n24; **littérature orphique** 22, 42–43, 61, 69, 130, 133
- oubli** 55, 95
- ouïe** (cf. aussi sens) 56 n77
- ourse de Caulonie** 184; **de Daunia** 184 n19
- pair–impair** (cf. aussi opposés) 122–124, 143 et n44, 144 et n47
- Palladium** 187 n35
- passion** 65, 180
- patrie** 170 n60; **patrie céleste** 168–171, 173, 176 n92, 177
- peine** 18, 23
- pentacle; pentagramme** 40
- Pères de l'Église** 180
- Perséphone, chiens de** (cf. aussi planètes) 21
- Perses** 185 n26
- persuasion** 90; **de la Nécessité** 115, 117 et n57
- peson** 3 n15, 65, 104, 109

- phénicien** 49 n20
- philosophie; philosophe; philosophique** 3, 14, 17 n19, 33, 36, 50 et n31, 59, 62, 63 et n121, 66, 69, 78, 88 n7, 89 et n17, 90–91, 93, 99–100, 102 et n81, 103–104, 105 et n96, 106 et n103, 107–108, 121, 124 n92, 125–126, 128, 129 n118, 136, 137–138 n26, 155, 156 et n105, 157, 160–164, 166 n42, 167–169, 170 et n61, 171, 173, 174 et n84, 175 et n85, 178, 181 n4, 184, 186 n30; **philosophe-roi** 31–32, 106, 121, 151, 159 n110
- phrygien** 189 n50
- Physiciens** 114, 117–118, 124, 130, 178
- pierre d'aiguille** 54 n63
- piété** 16 n15, 143
- plaisir** 18, 23, 64; (Plat.) **plaisirs inférieurs et matériels** 103, 147, 154 n90, 180; **plaisirs élevés** 147
- platon** cf. aussi astre; astronomie; chiens de Perséphone; ciel; corps célestes; fixes; Lune; orbite; révolution; sidéral; Soleil) 1, 56 n77, 65 n130, 71 et n174, 104, 107, 138, 142 n39, 160, 161 et n18, 162; **Mercury** 142 n39; **Venus** 142 n39
- Platon, enseignement oral de; doctrines non écrites; transmission indirecte** (cf. aussi oral) 79 et n228, 90 et n23, 119n72, 124 n92, 128, 141 et n38
- platonisme** 30, 179 n3
- poème; poésie; poète; poétique** 17 n20, 21, 51, 53 n57, 55 n69, 57, 61–62, 63 et n121, 66–67, 70, 75, 78, 82–83, 88, 93, 96, 104, 105 n96, 109, 123 et n88, 130, 132–133, 135, 136 n24, 137 nn24 et 26, 138 n27, 139, 171, 177
- point** (géom.) (cf. aussi unité-point) 119n72, 123
- politique** 17 n19, 163 n33, 169 n54, 170, 172 n70
- polyèdres réguliers** 140; **tétraèdre** 140; **octaèdre** 140; **icosaèdre** 140
- pré** (cf. aussi asphodèle, pré de) 53
- Présocratiques; présocratique** 2, 17 n20, 22–23, 25, 67, 91, 125 n96, 177–178
- prêtre** 16 n16, 39 n151, 136, 185, 187; **dadouque** (cf. aussi Mystères) 137; **hiérophante** (cf. aussi Mystères) 137; **hiératique** 135
- prière** 146 n55, 180
- principe** 115 et n37, 119 n72, 120 n72, 155; **principe cosmique** 110; **principe des nombres** 130, 144 n47; **principe de santé** 40, 80–81; **principe d'unité** 129 n118
- prison; prisonnier** (Plat.) (cf. aussi caverne) 103 n88, 126, 128
- profondeur** (cf. aussi mouvement de la profondeur) 120
- progression** (math.) **arithmétique** 124 n92; **géométrique** 124 et n93, 144 n48
- propédeutique à la dialectique; prélude à la dialectique** 119, 121 n80, 123–126, 128, 130, 139, 140, 156, 159, 174
- prophète; prophétie; prophétique** 7, 44, 83, 136 n22, 137 n24, 175 n89, 181–183, 185, 187
- proportion** 75, 90
- prose** 58
- protreptique** 91, 177
- pseudépigraphe** 33 n114
- puissance** 127, 150–151, 155, 165, 166 n42
- pureté; purification; pur; purifier** 99, 103–104, 106 n103, 127, 154–158, 163, 168 n51, 170–171, 185 n26, 187 et n35
- Pythagoriciens; pythagorisme** 1–3, 5–6, 9, 13–14, 15 n12, 16 n18, 19, 21, 24–29, 30 et n103, 31, 33 et n114, 34, 37 et n136, 39–40, 42–44, 46, 50, 56–64, 66–67, 70, 72 et n179, 73–77, 79 et n231, 80–82, 101 n79, 120 n72, 121, 129, 135 et n17, 141 n38, 143, 175 n85, 178, 181 et n1, 184 n12, 186 n31, 187–189
- quatre; quatrième** (cf. aussi *tétractys*) 3, 6, 8, 73–74, 76–77, 81–82, 119, 121 n80, 124 n92; **quadrivium** 121 n80; **quaternaire** 73; **tétrade mystique** 8
- quenouille** 65
- raison; raisonnement; rationalité; rationnel** 6 n28, 22, 41, 63, 80, 88, 89 et

- n17, 90, 92, 113, 117–118, 121 n82, 147, 160, 163
- redressement; redresser** 94 et n49, 95, 97, 159
- réflexion** (φρόνησις cf. aussi vertu) 31–32, 117, 162, 168
- religion; religieux** 6 et n28, 32 n110, 35, 93; **religion grecque** 16 n16, 51 n37
- Renaissance** 36, 37 et n136,
- révolution; rotation** (cf. aussi astre; astronomie; ciel; corps célestes; fixes; Lune; orbite; planète; ronde céleste; sidéral; Soleil) 1, 3, 5, 63–64, 71 n174, 82, 109–110, 115, 117, 122–123, 125, 132, 138, 142, 158, 162 et n21, 164, 166–169, 171, 178
- rhétorique** 92
- rite; rituel** 23–24, 39 n151, 89 n17, 137 n24, 173 n74, 187 n38
- roi** 17 n19, 185
- romain** 48 n16, 173 n74
- romantisme; romantique** 88
- ronde céleste** (cf. aussi révolution; ciel) 136, 164–167, 171, 173, 177
- royaume de Dieu; règne de Dieu** (cf. aussi cité) 179 et n3, 180
- sacrifice; sacrifier** 16 et n16, 17–18, 73 n184, 172, 173 n74
- sagesse; sage** 13, 19, 22, 25, 33, 64, 99, 141 n38, 174 n84, 182, 183 et n7, 187, 189; (Plat.) (cf. aussi vertu) 115, 146 et nn53–54, 149, 155, 156 n105
- saison** 72 n177, 112 n19
- salut; sauver** 150, 151, 158, 177
- santé** 40, 80, 81 et n243
- savoir** 50, 52, 55 et n69, 56, 67, 95, 182–183
- science; scientifique** 6 et n28, 63, 72, 88 n5, 95, 120, 122, 140, 178; **sciences sœurs** (cf. aussi astronomie; harmonique) 79, 121 et n80
- secret** 15 n12, 28 et n95, 30, 42, 44, 71, 80, 82
- sens; sensation** 87, 162, 163 et n28
- sensible** (cf. aussi devenir; visible) 87, 95–96, 99, 117, 121–122, 127, 129 n118, 160, 164 n35
- sententia** 13
- sept** 76–77, 161, 175 n85
- Sept Sages** 19, 20 n46, 22–24
- serment** 68 et n143; **serment pythagoricien** 75 et n197, 78–79, 83 n248
- serpent** 184 et n20
- sidéral** (cf. aussi astre; astronomie; ciel; corps célestes; fixes; Lune; orbite; planète; révolution; Soleil) 71, 178
- signe de reconnaissance** (cf. aussi symbole) 34, 37, 38 n150, 39, 40, 41, 44; **signum–reponsum** 39n151
- silence** 5
- Sirius** (cf. aussi étoile de Chien; Soleil) 50
- six** 144 nn47–48
- Soleil** (cf. aussi astre; astronomie; ciel; corps célestes; fixes; Lune; orbite; planète; révolution; sidéral) 4, 16, 18 n28, 21, 50, 66, 67, 68 et n143, 69–71, 72 et n177, 82, 101 n79, 122, 125–126, 127 et n101, 129 n118, 161–162, 176 n92
- Soleil, île du** 52, 70
- solide** (stéréom.) 119–120, 121 n79, 123, 125
- sommeil** 100, 101 n79
- son** (cf. aussi cordes de la lyre et sons fixes de l'harmonie; musique) 4–5, 63, 71 n174, 109, 121, 143, 149 n72
- sophiste** 163 n32, 170 et n62
- souillure; souiller** 126, 158, 173 n74, 177
- source** 8
- sous-entendu; sous-entendre** (cf. aussi allégorie; énigme; image; métaphore; symbole) 28, 41–44, 96–98
- souvenir des vies antérieures** (cf. aussi transmigration) 183, 188
- sphères** (cf. aussi harmonie des sphères; musique des sphères) 1, 2 et n13, 3, 4 n23, 93
- stéréométrie** 119–120, 123, 125, 140
- stoïcien; stoïcisme** 59, 60
- strige** 180
- surface** (géom.) 119, 125

- symbole; symbolique; symbolisme** (allégorie; énigme; image; métaphore; sous-entendu) 15 n12, 25 n81, 30, 34, 35–37, 39 n153, 40–42, 43 et nn172 et 174, 44, 61, 89 n17, 90, 128, 130, 155, 166, 172, 180
- synechoque** 9
- téléologie; téléologique** 117, 164 n34, 170 et n62, 177–178
- tempérance ou modération** (cf. aussi vertu) 31–33, 146 et nn53–54, 147–148, 151 n76, 152, 156 n105
- temps** 55, 137, 160 et n14, 167; **passé, présent, avenir (tripartition du temps)** 132, 137 et nn25–26, 138 n27, 152 et n82, 160, 177
- tentation** 180
- terre; terrestre** 8, 68, 70, 82–83, 111–112, 127–128, 168–169, 170, 172, 179
- tétracorde** 133, 159 et n4,
- tétractys** (cf. aussi accords musicaux; quaternaire; quatre; dix; trente-six; triangle équilatéral) 3, 6–9, 13–14, 16 et n14, 40, 44, 46, 64, 73–76, 79 et n232, 80 et nn239–240, 81–82, 83 et n248, 124 nn92–93, 133, 141 et n36, 144, 177
- thaumaturge** 183
- théologie; théologien; théologique** 58–59, 63, 88 n7, 123 n88, 133
- Théomachie** 58,
- thérapeute** 97
- tissage; tisser** 134 et n12, 138 et n27
- ton** (mus.) 74
- tonalité** 132
- tourbillon cosmique** 113
- tradition; traditionnel** 14, 22, 25, 31, 34, 40, 90–92, 96, 105 n95, 123 n88, 133–134, 138, 175, 177, 178; **arabe** 37; **aristotélicienne** 29; **littéraire et iconographique relative aux Sirènes** 49; **pythagoricienne** 13 n1, 15, 118 n62, 175; **des ἀκούσματα** 184; **relative à la tétractys** 74, 76; **tardive** 35
- Tragédie; tragique** (cf. aussi poésie) 69
- transmigration des âmes; réincarnation** (cf. aussi âme; au-delà; Enfers; eschatologie; Hadès; immortalité; incarnation; mort) 18 n30, 19, 112, 182 et n5, 183 et n7
- transposition platonicienne** 91, 118, 130, 177
- trente-six** (cf. aussi *tétractys*) 73–74
- trépied** 8–9
- triangle** 120, 140; **élémentaire** 119–120 n72, 141; **isocèle rectangle** 141; **scalène rectangle** 140, 141 et n38, 144 n48; **équilatéral** (cf. aussi *tétractys*; unité-point) 3, 40, 74, 139–140, 141 et n38, 144 n48
- tripartitum** 33 n114
- trois; triade** 1, 6–8, 15, 33 n114, 50 n26, 65 n30, 72 n179, 73 n184, 76–77, 83 n246, 96, 109, 112 n19, 119, 122–123, 132, 134, 137 et n25, 139–140, 141 n38, 144 et n47, 145 et nn49–50, 146, 148–150, 152, 154 et n94, 156–157
- trône** 117, 127, 132, 134, 136 et n22, 137
- Troyen** 188
- un; unifier; unité; unique** 37, 74, 77, 95, 122–123, 129 nn117–118, 130, 143 et n44, 145, 148, 150, 152, 154 et n89, 155–156, 172, 175 n85, 188
- Un** (Plat.) 176 n91; **Un-Bien** (cf. aussi Bien) 79, 128, 129 et nn113 et 116–118, 130, 155, 176
- unité-point** (cf. aussi nombre; point; *tétractys*) 74, 144 n47
- univers** 113, 118 n62, 127, 153, 161, 164, 165 n35, 166, 168, 178
- végétarisme** 184 n19
- vérité** 32–33, 89, 120, 127, 174
- vertu; vertueux** (cf. aussi sagesse; courage; tempérance ou modération) 32, 33 et n112, 66, 98–99, 104, 106–107, 130, 136, 146, 148 et n69, 149–155, 156 et n105, 157, 159–160, 162, 164, 168–169, 171, 173–174, 177–179
- vice** (cf. aussi mal) 136, 152, 163
- visible** (cf. aussi devenir; sensible) 56n77, 99, 118, 121, 123, 170

vision; vue; visuel (cf. aussi sens) 56 et
n77, 67, 68, 90 et n20, 117, 164 n34,
170 et n62

Voie lactée 53 n60, 127, 128 n107

voix de l'airain 8, 21, 83 n246; **des Muses**
137; **des Sirènes** 3, 52 et n51, 54-56,

132, 143 n44 (et des Moires); **du tré-
pied** 8, 83 n246

volume (cf. aussi solide) 119

Zodiaque 128 n107