Christopher MOORE, *Calling Philosophers Names . On the Origin of a Discipline*

Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2020. XXIV -416 p. ISBN 9780691195056

Maria Michela Sassi

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/3607>

DOI : 10.4000/philosant.3607

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Éditions Vrin

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2021

Pagination : 265-269

ISBN : 978-2-7116-3036-3

ISSN : 1634-4561

Référence électronique

Maria Michela Sassi, « Christopher MOORE, *Calling Philosophers Names . On the Origin of a Discipline* », *Philosophie antique* [En ligne], 21 | 2021, mis en ligne le 22 octobre 2020, consulté le 06 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/3607> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.3607>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

COMPTES RENDUS

Christopher MOORE, *Calling Philosophers Names. On the Origin of a Discipline*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, xxiv- 416 p., ISBN : 9780691195056.

Cet ouvrage vigoureux, fruit d'une longue recherche que Christopher Moore a menée au cours des dix dernières années, propose une perspective nouvelle et stimulante sur les origines de la philosophie grecque. Plus précisément, comme l'explique Moore dans le premier chapitre introductif (p. 1-33), il ne s'est pas fixé pour objectif de reconstituer (la nième fois) le déroulement des doctrines des penseurs grecs à partir de Thalès, mais d'enquêter sur les significations prises par le terme *philosophos*, avec les termes connexes de *philosophia* et de *philosophiein*, du VI^e au IV^e siècle av. J.-C. Il s'agit d'une approche « externaliste » potentiellement très efficace pour une investigation de l'entreprise intellectuelle que nous appelons aujourd'hui philosophie qui ne soit pas conditionnée par une pré-compréhension normative de « ce que c'est » que la philosophie ; une approche capable, en d'autres termes, d'éclairer la pratique de la philosophie dans cette phase initiale où elle est loin de se reconnaître et être reconnue comme une discipline, tandis qu'elle se manifeste néanmoins de manière innovante sur la scène culturelle (voir par exemple récemment A. Laks, *The Concept of Presocratic Philosophy : Its Origin, Development, and Significance*, Princeton 2018 ; M. M. Sassi, *The Beginnings of Philosophy in Greece*, Princeton 2018, ainsi que le double compte rendu de W. Wians dans *Ancient Philosophy* 40, 2020, p. 469-475).

Mais l'opération s'étend à Platon et au-delà, en rectifiant le « standard view » soutenu, entre autres, par W. Burkert, A. Nightingale et J. Cooper, selon lequel Platon aurait révolutionné le sens de la notion de *philosophia*, originellement « culture intellectuelle » générale, devenu recherche « technique » de la connaissance du réel, régie par la rigueur de la méthode dialectique (p. 221). Platon se placerait au contraire dans une parfaite continuité avec la vision de ses prédécesseurs, de Pythagore à Empédocle en passant par Gorgias, dans la mesure où ils auraient en commun une conception de la *philosophia* comme « a practice of conversation that conduces to virtue, or knowledge, or flourishing » (p. 222). Dans cette nouvelle définition des finalités de la *philosophia*, il est déjà évident que la *modalité* de la « conversation » inaugurée par les Sept Sages constitue pour l'auteur le fil conducteur d'une activité dont les objets possibles revêtent une importance secondaire : à savoir la vertu, la connaissance, l'*eudaimonia* (à quoi j'ajouterais la vérité, qui n'apparaît dans le livre qu'avec Platon).

Mais suivons à présent l'ordre du livre. Dans une première partie (*Origins* : p. 37-124), consacrée aux usages les plus anciens de l'appellation *philosophos*, l'auteur se sert d'une lecture ciblée du fragment B35 d'Héraclite, dans lequel figure la plus ancienne attestation (controversée) de ce terme, pour démontrer qu'il a dû être diffusé déjà vers 500 av. J.-C. avec une signification méprisante, pour décrire des individus ou des groupes d'individus perçus comme de vains chercheurs de la *sophia* illustrée par les Sept Sages, ayant une réputation d'*influencers* (postulat qui d'ailleurs donne son titre à l'ouvrage). L'hypothèse selon laquelle le terme a effectivement été *inventé* avec des intentions polémiques est soutenue dans le chapitre (3) par un examen lexical des noms composés avec le préfixe *phil-*. Au chapitre 4, les Pythagoriciens entrent en scène ; leur activité, et en particulier la réalisation de celle-ci dans l'engagement politique notoirement contesté par les villes de la Grande-Grèce, en fait d'excellents suspects pour la dénomination péjorative de *philosophoi* (Moore écrit plusieurs fois « *Magna Graeca* », p. 107-8 et Index, p. 380, et cette erreur est passée dans le compte rendu de l'ouvrage publié sur *BMCR* 2020.09.55).

Le deuxième texte clé de la construction de Moore est l'histoire d'un entretien entre Pythagore et Léon, le tyran de Phlion, qui remonte à un écrit du philosophe académique Héraclide du Pont et est conservée par de nombreux auteurs de l'époque gréco-romaine. Selon cette narration Pythagore répond à Léon, qui lui a demandé à quel art il doit son savoir et son éloquence, qu'il ne connaît aucun art, étant plutôt *philosophos*, et pour illustrer le sens de ce terme il donne l'exemple de ceux qui vont à une grande fête juste pour « regarder ». L'histoire, si authentique, attesterait tout d'abord que Pythagore serait le premier à utiliser le terme de *philosophos* (il en serait l'inventeur selon Aët. I 3, 8 = 58B15 DK) et qu'il incarnerait et en même temps inaugurerait une certaine conception de la vie philosophique. Moore prend parti pour l'authenticité de cette tradition, dont il donne cependant une interprétation sans précédent : il soutient en effet que Pythagore se serait auto-attribué l'épithète de *philosophos* en refusant avec orgueil son supposé usage méprisant, et il l'aurait fait au nom d'une *philosophia* conçue comme une activité calquée sur la *sophia* des Sept Sages.

La deuxième partie suit l'évolution ultérieure des usages du terme (*Development* : p. 127-217), et l'attention se porte sur les quelques attestations fiables de l'usage du terme *philosophos* et connexes chez les auteurs du V^e siècle av. J.-C. (Hérodote, Thucydide, *De l'ancienne médecine*, Gorgias, Aristophane, Lysias) et du IV^e (Alcidamas, Isocrate, *Dissoi Logoi*). Dans l'examen de ces passages l'auteur s'engage à démontrer, contre l'opinion traditionnelle, que *philosophia* n'a jamais eu le sens général d'amour du savoir et de culture intellectuelle : selon la ligne de développement tracée ici, la connotation originelle de la conversation est préservée dans le sens d'un lien intrinsèque entre l'être *philosophos* et la capacité d'échange dialectique, mais sa charge négative est affaiblie. La persistance de cette connotation à la fin du V^e siècle sera démontrée par la tentative de détacher Socrate de la *philosophia* (sujet du chapitre 6), qui sera tracée par l'auteur tant dans l'*Apologie* de Platon et de Xénophon que dans la stratégie de défense adoptée par Xénophon dans les *Mémoires*.

Cependant Moore partage avec les partisans du point de vue *standard* l'idée que Platon pose les bases de l'autonomie de la philosophie en même temps qu'il travaille sur la signification de *philosophos* en tant que « amant de la connaissance » : mais il pense que ce que Platon opère est un renversement total du terme de négatif à positif. Ainsi, dans la troisième et dernière partie (*Academy*, p. 221-316), il traite en détail les variations les plus subtiles de la signification du terme *philosophia* dans les dialogues platoniciens et il expose clairement la construction aristotélicienne de la philosophie en tant que discipline, tout en rappelant qu'au IV^e siècle la perception ambivalente de la *philosophia* existe encore, comme le montrent par exemple les comédies d'Alexis ou la discussion du dialogue *Anterastai* attribué à Platon. Après un bref épilogue (p. 317-19), l'ouvrage se termine par un appendice qui réunit utilement toutes les versions plus ou moins longues du récit d'Héraclide (p. 321-29) ; deux listes tout aussi précieuses des attestations de *philosoph-* dont il est question dans le livre (p. 321-29) et des termes avec le préfixe *phil-* qui y ont été discutés (p. 331-333) ; une très large bibliographie qui comprend notamment des titres en allemand, français et italien (p. 337-69) ; un index précis des noms et des notions (p. 371-91) ; un *index locorum* (p. 393-411).

L'argument que nous avons essayé de résumer est certainement de la plus grande précision : chaque texte considéré fait l'objet d'une analyse extrêmement détaillée qui vise à confirmer la ligne de développement globale proposée par l'auteur. Nous avons donc choisi de nous concentrer sur la première partie de l'ouvrage, où sont posées les fondations de l'ensemble de la construction.

La lecture du fragment B35 DK d'Héraclite vise à démontrer que le terme *philosophos* était déjà en usage vers 500 av. J.-C. avec un sens péjoratif : *χρὴ γὰρ εἶ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι* (« les *philosophoi* doivent faire l'expérience de beaucoup de choses »). On peut lire dans ce dicton un appel à recourir à une connaissance personnelle de la réalité (*ἱστορία*) s'inscrivant dans la ligne d'autres déclarations d'Héraclite sur l'utilité des sens et principalement de la vue pour une connaissance directe des choses (B55, B101a) tant qu'ils sont soumis au crible du *logos* (B 46, B47, B107). L'authenticité de l'expression *φιλοσόφους ἄνδρας* a été mise en doute par de nombreux interprètes en raison de la probabilité qu'elle appartienne à Clément d'Alexandrie qui cite le fragment (*Strom.* V 141). Si on partage ce scepticisme, c'est l'humanité en général qui semble destinataire de cette invitation. Mais si on maintient la référence aux *philosophoi andres*, on peut aussi bien supposer qu'Héraclite déclare le devoir de pratiquer correctement l'*historia* pour des gens qui veulent accomplir une véritable *sophia*, qui s'oppose à la connaissance par ouï-dire, voire la *polumathie*, ce « savoir un tas de choses » qui « n'enseigne pas l'intelligence » reproché à Hésiode, Pythagore, Xénophane et Hécatee dans B40 (*cf.* aussi B129). Or, Moore accepte l'authenticité de l'expression *philosophoi andres* mais l'entend au sens péjoratif, comme désignant de « vains chercheurs de sagesse », qui cultivent une « expérience (dispersive) d'un tas de choses », par allusion au groupe réuni autour de Pythagore. B35 deviendrait ainsi une preuve de l'expansion du sens péjoratif de *philosophos* dès la fin du V^e s.

Pour corroborer ce dernier point, pilier de sa construction, Moore consacre le chapitre 3 (p. 66-106) à une analyse lexicale minutieuse des composés avec *phil-* attestés dans la littérature grecque dès Homère jusqu'au milieu du V^e siècle av. J.-C. Son but est de démontrer que dans les premiers siècles de l'usage littéraire de la langue grecque le préfixe *phil-*, au moment où il est associé au nom d'un objet, caractérise négativement l'individu qui montre une attitude particulière envers cet objet ; un sens négatif qui a été perdu à cause de la réséantisation platonicienne. Sans contester ici point par point l'argumentation, il ne fait aucun doute qu'il est trop drastique de conclure que « the label [*phil-*] is in itself always pejorative » (p. 76). Il est vrai qu'un bon nombre, et peut-être le plus grand nombre, de composés avec *phil-* ont une signification péjorative parce qu'ils désignent une activité ou un plaisir auquel l'individu se livre trop (pensons à *philoinos*, *philippos*, *philochrematos*, *philokerdes*) : mais il est évident que c'est le caractère de l'objet qui détermine la caractérisation péjorative. Au contraire, il est très difficile de soutenir, comme Moore tente de le faire, que des termes tels que, par exemple, *philanthropos*, *philodik(ai)os*, *philomathes* ont une signification négative (*cf.* par exemple p. 78 n. 32, 255-6). De même, le terme *philosophos*, composé de *phil-* et *sophos/sophia*, ne peut avoir « en soi » un sens négatif précisément parce qu'il indique la poursuite d'un idéal de sagesse, même s'il peut prendre ce sens à partir d'un contexte donné, comme c'est peut-être le cas dans B35 d'Héraclite.

L'auteur avance cependant l'hypothèse (p. 9-24, 107-24) que Pythagore et ses disciples ont été accusés de « se faire passer pour des *sophoi* » sans l'être, dans une imitation malveillante du modèle de sagesse offert par les Sept Sages. Pythagore aurait précisément réagi à cette hostilité lorsque, dans l'épisode relaté par Héraclide du Pont, il fut interrogé par le tyran de Phlion sur « qui il était » et se présenta fièrement comme *philosophos*, avec une explication du terme qui en bouleversait le sens.

Cette hypothèse ne semble pas très solide, tout d'abord pour des raisons chronologiques. L'*akme* d'Héraclite (environ 535-475 av. J.-C.) se situe au début du V^e siècle, tandis que la vie de Pythagore se situe généralement entre 580-570 et 490. Moore penche vers une date plus basse de la mort de Pythagore (480 av. J.-C.) pour augmenter

la plausibilité de son hypothèse (p. 37). On notera cependant que la rencontre avec Léon est probablement imaginée dans la même Phlion (dans le Péloponnèse) et elle aurait donc eu lieu avant l'époque où (vers 530 av. J.-C.) la tradition situe l'arrivée de Pythagore en Grande-Grèce. Par ailleurs l'on ne sait rien ou presque de l'histoire de Phlion dans la seconde moitié du ^v^e siècle av. J.-C., et l'existence d'un tyran Léon n'est mentionnée dans aucune autre source ancienne. Au-delà de ces premières considérations factuelles, d'autres raisons existent, que Moore néglige complètement, pour mettre en question l'authenticité de l'ensemble de l'épisode.

On doit à Werner Jaeger (« Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals », *Sitzungsb. Preuss. Akad. Wiss., Philos.-Hist. Klasse*, 1928) la première intuition et la reconstruction du volet proprement biographique de l'historiographie philosophique ancienne, caractérisé par une tendance forte à projeter sur la vie des premiers penseurs grecs, avec une large floraison d'anecdotes et d'apophthegmes, cet idéal de *bios* dédié à la contemplation qui fut distingué par Platon comme étant celui du philosophe. Jaeger place dans ce cadre l'histoire de Pythagore, qu'il considère comme un produit de la pure fiction d'Héraclide, et dans son sillage de nombreux savants ont avancé d'autres arguments en faveur de son diagnostic. Moore est conscient de cette ligne de *Quellenforschung*, mais il l'ignore en centrant son enquête autour d'une question discutable en termes de méthode historiographique : « Why did Heraclides propound the Pythagoras story in particular, and why did so many ancient historians of philosophy find him believable ? » (p. 25). La possibilité que Pythagore se soit autoproclamé *philosophos* devient une certitude, fondamentalement, parce qu'un grand nombre d'auteurs anciens ont cru à cette histoire : et pourtant les mêmes auteurs à partir d'Héraclès se seraient trompés en interprétant le terme dans un sens positif.

Il y a un point sur lequel Moore aurait pu s'appuyer pour sauver la possibilité qu'au moins un élément du récit remonte à Pythagore. Selon les versions les plus proches de la formulation originale d'Héraclide (Diog. Laert. VIII 8, Cic. *Tusc.* V 3, 8-9, Iamb. *VP* 12), pour illustrer le type de vie du *philosophos* Pythagore utilise l'image d'une de ces grandes fêtes ou foires (*panegyris* Diog. Laert. et Iamb. ; *mercatus* Cic.) auxquelles les foules affluent de toute la Grèce. Certains s'y rendent pour gagner honneur et gloire par la victoire aux jeux, d'autres pour la possibilité de trafic commercial, d'autres encore sont simplement attirés par le spectacle (*visendi causa* Cic. ; *theatai* Diog. Laert. ; *theas heneka* Iamb.)

Jaeger, qui croyait en l'invention platonicienne de la distinction des trois *bioi* présumée par cette image, y voyait une confirmation supplémentaire de la dérivation académique de toute l'histoire. Mais on pourrait objecter qu'une différenciation des trois types de vie selon des critères similaires peut déjà être trouvée chez Hérodote (III 139). Ce passage témoigne de l'émergence, avant Platon, de la notion d'une vie consacrée à l'observation de la réalité, au moins dans un premier temps désintéressée (*theoria*), et ouvre ainsi la possibilité que le récit d'Héraclide conserve une trace authentique de la figure de Pythagore en tant que penseur « contemplatif ».

Il est significatif que Moore ne prenne pas ce passage en considération, même pas dans les pages où il traite d'un autre lieu important d'Hérodote, I 29-30 (p. 128-32). Il est dit ici que Crésus accueille Solon, venu d'Égypte à Sardes, le déclarant célèbre pour sa *sophia* et pour les voyages qu'il a effectués en philosophant (*philosophoon*) en vue de la *theoria*. Selon Moore, « *philosophoon* seems to name the way of life that appears oriented toward becoming a *sophos* » (p. 131) ... c'est-à-dire pour devenir ce *sophos* que Solon était déjà à Athènes. Moore néglige la présence de la *theoria* comme motivation des voyages de Solon pour les mêmes raisons que celles pour lesquelles il

néglige le sens de la « parabole » de Pythagore : c'est-à-dire pour maintenir l'hypothèse que tout au long du V^e siècle av. J.-C., à la seule exception d'Héraclite, le sens de *sophia* reste limité à celui de la connaissance pratique mise en place dans des phrases morales, des conseils aux puissants et même l'engagement politique direct, sur le modèle des Sept Sages (cf. p. 96-104). Comme il l'écrit à la page 104 : « being *sophos* is a term for social engagement and problem-solving in a way that is publicly determined and applauded ». Au contraire, depuis le début du V^e siècle, et pas seulement chez Héraclite, le sens du terme s'est élargi pour indiquer une connaissance qui se nourrit d'un regard sur la réalité des choses (*theoria*) avant de descendre (ou non) dans la praxis sociale et politique. Mais si l'on veut rechercher également dans le siècle précédent les signes d'une activité orientée avant tout vers la *connaissance*, on se souvient que l'engagement politique de Pythagore et de son école repose sur une vision préalable du cosmos et de l'âme dans laquelle la recherche scientifique est entrelacée avec un complexe de croyances et de pratiques religieuses. Platon se réfère à la portée totalisante d'une pensée théorique et morale, lorsqu'il attribue à Pythagore dans le dixième livre de la *République* (600b2-5) le fondement du *bios Pythagorikos*, c'est-à-dire d'un véritable « mode de vie » (*hodos, tropos tou biou*), qui en son temps est encore caractéristique des Pythagoriciens.

La construction de l'ensemble du livre souffre d'une tendance à la sur-interprétation, soutenue par une méthode « expansive », grâce à laquelle l'auteur peut extrapoler à partir des nombreux textes examinés des confirmations répétées de la centralité de l'aspect social et conversationnel de la philosophie. L'une des conséquences les plus évidentes de cette approche est que l'intérêt cosmologique qui appartient à la pensée grecque depuis ses débuts chez les Ioniens disparaît de l'horizon.

L'acuité interprétative de l'auteur donne des résultats bien plus convaincants lorsqu'elle s'exerce sur le terrain plus sûr des dialogues platoniciens ou des écrits d'Isocrate ou d'Aristote, non seulement parce que la documentation est plus étendue mais aussi parce que, entre-temps, la dimension dialectique de la philosophie a été mise en évidence grâce aux Sophistes et à Socrate. Mais l'impression est que toute la construction obéit, malgré les intentions initialement déclarées, à un préjugé sur « ce que c'est » que la philosophie. Ceci se révèle dans l'épilogue : « I suspect that there is nothing that "philosophy" (or *philosophia*) naturally or essentially or necessarily takes as its object, whether it is *kosmos* or being or self or thinking ... I think that philosophy is basically the practice of talking, with the goal of becoming a better person » (p. 318). Bien sûr, la philosophie des premiers penseurs grecs était *aussi* ce que Moore y a cherché, mais pas uniquement. Pour comprendre les débuts de la philosophie grecque, caractérisée par une variété irréductible d'intérêts, de thèmes et de pratiques, il conviendrait de faire preuve de plus de prudence et d'une véritable et généreuse *curiosité*.

Maria Michela SASSI
Università di Pisa

Marwan RASHED, *La Jeune Fille et la Sphère. Études sur Empédocle*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2018 (Philosophies), 300 p., ISBN : 979-10-231-0571-1.

This book is an amazing treasure trove of riches, and my response, done properly, would probably occupy three monographs. Naturally, Rashed is addressing quite a few controversial issues concerning the interpretation of Empedocles, and on some of these I would heartily disagree with his conclusions, or have minor quibbles; but all his contributions are welcome and reflect a most impressive breadth of learning