



**HAL**  
open science

## Sur la mise en scène de la mort des philosophes

Mélanie Lucciano

► **To cite this version:**

Mélanie Lucciano. Sur la mise en scène de la mort des philosophes. Itaca: Quaderns Catalans de Cultura Clàssica, 2016, 10.2436/20.2501.01.67 . hal-02337188

**HAL Id: hal-02337188**

**<https://normandie-univ.hal.science/hal-02337188>**

Submitted on 31 Oct 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## **Sur la mise en scène de la mort des philosophes**

Mélanie Lucciano  
Université de Bourgogne

### ABSTRACT

If the *Phaedo* and its definition of death as unbinding the body and the soul (an activity which also corresponds to the philosophical practice) open the way to the development of a literature of philosophers' death-scenes, it is clear that this criterion is not always relevant. Poor readers, such as Cleombrotus of Ambracia, may substitute the suicide to the reflective practice, whereas others, like Hermotimus of Clazomenae, by bringing the principle to its perfection, actually twist it: the body's destruction becomes the sign of the true death. As death turns out to be the endpoint of the philosophical quality, in Diogenes Laertius it is exposed, multiplied in verse as in prose, and built as a staging. If different *topoi* can be identified, the fact remains that death, whether heroic or absurd, is always meaningful and may also create a new paradigm of the philosopher dying for his ideas.

KEYWORDS: Socrate, Platon, Diogène Laërce, biographie, mort

«*Facere docet philosophia, non dicere*»<sup>1</sup>: ces propos célèbres qu'adresse Sénèque à Lucilius affirment clairement que s'intéresser à la biographie des philosophes lorsque l'on veut soi-même progresser sur la voie de la sagesse n'est pas un exercice à dédaigner. Faisant, comme souvent, preuve de syncretisme, le philosophe de Cordoue cite alors Épicure, pour qui la mise en scène de la parole philosophique comporte une valeur pédagogique essentielle; ainsi, aux yeux de Sénèque, le mode de vie du cynique Démétrius porte témoignage de son engagement philosophique: il n'est pas un simple

1. Sen. *epist.* 20, 2

*praeceptor*, un maître transmettant une doctrine, mais il devient lui-même l'occasion et l'objet de la réflexion philosophique:

*Inuideas licet, etiam nunc libenter pro me dependet Epicurus. «Magnificentior, mihi crede, sermo tuus in grabatto uidebitur et in panno: non enim dicentur tantum illa, sed probabuntur.» Ego certe aliter audio, quae dicit Demetrius noster, cum illum uidi nudum, quanto minus quam stramentis incubantem: non praeceptor ueri sed testis est<sup>2</sup>.*

Le rôle pédagogique et réflexif que revêtent alors les biographies de philosophes apparaît ici clairement, à tel point que certains critiques, s'interrogeant sur l'origine du genre biographique, proposent justement de situer son acte de naissance dans l'évocation de la vie, ou plutôt des événements qui ont précipité la fin de la vie d'un des plus célèbres philosophes, Socrate. Arnaldo Momigliano<sup>3</sup> cite ainsi les réflexions de Albrecht Dihle<sup>4</sup>, lequel insiste sur le rôle moteur qu'aurait eu le philosophe athénien dans cette invention générique, rôle qui tiendrait au fait que sont relatés une partie de la vie et les derniers instants d'une personnalité d'exception, et qui plus est d'un être qui a refusé de laisser des œuvres théoriques que l'on pourrait distinguer de sa personnalité. Si Arnaldo Momigliano récuse cette position en établissant qu'il existait des premières formes de biographie plus d'un siècle avant la mort du philosophe athénien, il n'en reste pas moins que, même si Socrate n'est pas à l'origine de la biographie, les ouvrages des Socratiques, et de Platon au premier chef, ne peuvent être tenus pour quantité négligeable. La mort de Socrate, telle qu'elle est relatée et mise en scène avant tout dans le *Phédon*, constitue l'événement principal qui définit son protagoniste comme le philosophe par excellence, le martyr qui renonce à la vie au nom d'un idéal de vérité supérieur. Par une véritable mise en scène des derniers instants de Socrate, Platon ouvre la voie à une série de réécritures, directes —que l'on pense ici aux *Tusculanes* de Cicéron<sup>5</sup>— ou indirectes —si l'on pense à la mort de Sénèque telle qu'elle apparaît dans les *Annales* de Tacite—, qui dépasse d'ailleurs le seul domaine des biographies de philosophes. Se crée en effet, plus qu'un simple motif littéraire, une véritable littérature de l'*exitus illustrium uirorum*<sup>6</sup>, laquelle ac-

2. Sen. *epist.* 20, 9. 'Tu peux me regarder de travers: c'est encore Épicure qui voudra bien solder le compte pour moi. "Je te l'assure, un grabat et des haillons feront paraître ton langage plus imposant: ce ne seront pas là seulement des paroles, mais des preuves." Pour mon compte, j'écoute dans d'autres dispositions les leçons de notre Démétrius, quand je l'ai vu déguenillé, couché sur ce qu'on n'oserait appeler une paille: il ne professe pas la vérité; il témoigne pour elle'.
3. MOMIGLIANO 1991, 23-39.
4. DIHLE 1956. Il convient de noter que Dihle ne cite pas les seuls dialogues des Socratiques, mais qu'il évoque aussi des textes comme les *Suppliantes* d'Euripide, les ouvrages historiques de Xénophon et Thucydide.
5. Cic. *Tusc.* 1, 71-75; 102-104. Sur ce point, nous renvoyons à notre article, LUCCIANO 2014, 8-12.
6. Sur ce point, nous renvoyons à RONCONI 1968, 206-236.

quiert une dimension réflexive. Le récit des derniers moments de la vie joue ainsi un rôle décisif dans la caractérisation même d'un personnage comme tel: la mort du philosophe devient un critère, c'est-à-dire le moment crucial qui révèle l'adéquation du comportement humain aux principes professés, l'instant qui donne sens à un parcours philosophique<sup>7</sup>.

Parce que ce moment est définitoire de l'identité philosophique<sup>8</sup>, la mise en scène de la mort des philosophes vaut alors moins pour les détails historiques et vérifiables qu'elle apporte que pour l'image que l'on veut construire du philosophe; elle devient, comme le dit Massimo Stella du dialogue platonicien, à la fois une œuvre de mémoire et d'invention, liant réalité et imaginaire<sup>9</sup>. De fait, la large diffusion des *logoi sokratikoi*, pour lesquels Livio Rossetti a bien mis en lumière l'existence de procédés de standardisation du dialogue<sup>10</sup>, propose aux lecteurs des textes biographiques pour lesquels la frontière entre véricité, réalité, et fiction, imaginaire est ténue, voire se veut volontairement floue<sup>11</sup>. Se développe ainsi ce que l'on pourrait appeler une biographie expérimentale<sup>12</sup>, puisqu'il s'agit moins pour l'auteur de saisir dans la vie d'un individu des faits réels que des potentialités, voire, lorsque l'on s'intéresse à la mort des philosophes, une confirmation ou une infirmation de ces virtualités. Le récit reconstruit de la mort des philosophes, l'image qui en est alors donnée, renvoient sans cesse à la mort philosophique première, celle de Socrate, qui devient un principe d'imitation pour les philosophes en devenir.

7. Sur l'importance du βίος pour la compréhension des doctrines philosophiques, nous renvoyons à OSBORNE 1987, pp. 1-32.
8. AUBENQUE 1962, 468-469: «C'est un vieil adage de la sagesse grecque qu'on ne peut porter un jugement sur la vie d'un homme tant qu'il n'est pas mort. [...] Tant que l'homme vit, son "avenir nous est caché" [*Etb. Nic.*, I, 11, 1101 a 18], parce qu'il peut à chaque instant devenir autre. [...] Seule la mort peut, dans le cas du vivant, arrêter le cours imprévisible de la vie, transmuier la contingence en nécessité rétrospective, séparer l'accidentel de ce qui appartient vraiment par soi au sujet qui n'est plus. C'est la mort de Socrate qui façonne l'essence de Socrate: celle du juste injustement condamné. C'est elle qui permet de dissocier ce qu'il y a de contingent dans l'existence historique de Socrate et ceux des accidents de sa vie qui accèdent à la dignité d'attributs essentiels de la socratéité. L'essence d'un homme, c'est la transfiguration d'une histoire en légende, d'une existence tragique, parce qu'imprévisible, en un destin achevé, transfiguration qui ne s'opère que par la mort».
9. STELLA 2006, 19.
10. ROSSETTI 2003, 11-35.
11. MOMIGLIANO 1991, 71: «Les socratiques exaspéraient à leur époque et ils exaspèrent encore aujourd'hui. Et ils ne sont jamais tant irritants que lorsqu'on les aborde sous l'angle de la biographie. [...] [*Elle*] a revêtu une nouvelle signification au moment où les socratiques ont exploré cette zone entre vérité et fiction qui déconcerte tant l'historien. Nous ne comprendrons pas ce qu'était la biographie au quatrième siècle si nous refusons d'admettre qu'elle en est venue à occuper une place ambiguë entre réalité et imaginaire».
12. Cette réflexion n'est pas applicable au seul Socrate; ainsi, concernant Platon, nous pouvons citer les propos introductifs de SWIFT RIGINOS 1976, 6: «When one considers the question of historicity of the 148 anecdotes discussed in the following chapters, it is clear that, while there may be some kernel of truth behind a number of the stories told about Plato, the truth is elusive and difficult to isolate from the fabricated details and embellishments, whether prejudicial or not, which are combined in a given anecdote. [...] [*on peut voir une*] possible influence of a stock motif or topos, or of a specific passage or theme in the Platonic writings, in inspiring a given anecdote».

Ainsi, l'étude de différentes mises en scène de morts de philosophes, dans le cadre d'une œuvre comme celle de Diogène Laërce, les *Vies et doctrines de philosophes illustres*, écrite sur le principe de la série ou du moins de la multiplication d'*exempla*, permettra d'établir une typologie, une définition du *sapiens*, de poser, par le traitement accordé aux derniers moments d'une personne, les limites de cette catégorie, mais permet aussi d'énoncer, parfois de façon oblique, les caractéristiques qui composent un philosophe, mettant aussi en jeu les rapports de l'individu au groupe de pensée auquel il se rattache – ainsi, on n'attendra pas le même comportement de la part d'un Mégarique que de la part d'un Stoïcien.

Pour cela, nous voudrions dans un premier temps étudier la reprise, mais aussi la difficile application, chez d'autres personnages, du motif central de la mort de Socrate dans le *Phédon*, la déliaison entre le corps et l'âme, puis nous interroger sur la portée ironique, mais peut-être aussi symbolique, que revêtent certaines morts incongrues, chez Diogène Laërce, avant de tracer en conclusion les contours d'une nouvelle mort philosophique héroïque.

## I) Qu'est ce que mourir? De Socrate à Cléombrote d'Ambracie et Hermotime

### 1) Socrate: la déliaison entre le corps et l'âme

Depuis le *Phédon*, le principe de la déliaison entre l'âme et le corps apparaît comme définitoire à la fois de l'expérience physique de la mort mais aussi de l'activité philosophique, comme le rappelle Socrate dès le début du dialogue, sur le mode conceptuel, mais aussi humoristique:

Ἦγούμεθά τι τὸν θάνατον εἶναι; [...] Ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν; Καὶ εἶναι τοῦτο τὸ τεθνάναι, χωρὶς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὴν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ σῶμα γεγονέναι, χωρὶς δὲ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγῆσαν αὐτὴν καθ' αὐτὴν εἶναι<sup>13</sup>;

Κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους, ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι<sup>14</sup>.

13. Pl. *Phd.*, 64 c: 'À notre avis, la mort c'est quelque chose? [...] Rien d'autre chose, n'est ce pas, que la séparation de l'âme d'avec le corps? Être mort, c'est bien ceci: à part de l'âme et séparé d'elle, le corps s'est isolé en lui-même, l'âme, de son côté, à part du corps et séparée de lui, s'est isolée en elle-même? La mort, n'est-ce pas, ce n'est rien d'autre que cela?'

14. Pl. *Phd.*, 64 a: 'J'en ai bien peur en effet: quiconque s'attache à la philosophie au sens droit du terme, les autres hommes ne se doutent pas que son unique occupation, c'est de mourir et d'être mort!'

La déliaison que le philosophe applique tout au long de sa vie lui permet de purifier son âme de l'attaque des passions, qui serait, dans le cas contraire assujettie aux chaînes du corps<sup>15</sup>, mais également d'appréhender avec sérénité la déliaison effective, la séparation de l'âme et du corps lors de la mort physique et donc la soumission de ce dernier aux exigences de l'esprit<sup>16</sup>.

Si l'opération de déliaison philosophique ne peut, à bon droit, se comprendre que comme un cheminement intellectuel, néanmoins, dès l'énoncé du parallèle entre la mort et la philosophie par Socrate, Simmias souligne la lecture tendancieuse que certaines personnes pourraient faire de ce principe en résumant ainsi les paroles du maître: philosopher, c'est mourir et être mort ! Ainsi, c'est la compréhension même du principe de déliaison entre le corps et l'âme qui constitue le premier pas discriminatoire pour obtenir le statut de philosophe; il convient déjà en effet d'appréhender ce que suppose l'activité philosophique, c'est-à-dire la déliaison, ce qu'est capable de faire Simmias, en tant que disciple de Socrate, mais ce qui résiste en revanche à la compréhension de la foule:

Καὶ ὁ Σιμμίας γελάσας Ἰὴ τὸν Δία, ἔφη, ὃ Σώκρατες, οὐ πάνυ γέ με νῦν δὴ γελασεῖοντα ἐποίησας γελάσαι. Οἶμαι γὰρ ἂν τοὺς πολλοὺς αὐτὸ τοῦτο ἀκούσαντας, δοκεῖν εὖ πάνυ εἰρησθαι εἰς τοὺς φιλοσοφοῦντας, καὶ ξυμφάναι ἂν τοὺς μὲν παρ' ἡμῖν ἀνθρώπους, καὶ πάνυ, ὅτι τῷ ὄντι οἱ φιλοσοφοῦντες θανατῶσι καὶ σφᾶς γε οὐ λελήθασιν ὅτι ἄξιοί εἰσιν τοῦτο πάσχειν<sup>17</sup>.

Comme l'explique Simmias en maniant l'antiphrase puisqu'il justifie ici le comportement de la foule condamnant la philosophie en général et dans le cas présent Socrate, la subtilité du raisonnement socratique porte justement sur les modalités d'accomplissement de la déliaison et donc sur le type de mort qu'il convient d'accomplir. La pratique philosophique est bien un entraînement à la mort, et l'application et la dextérité avec lesquelles le philosophe accomplit cette activité le désigne comme un être à part parmi les hommes, celui qui est capable de pousser, de son vivant, cette déliaison à

15. Pl. *Pbd.*, 67 c-d; 80 e - 81 b; 83 b-d.

16. HADOT 2002, 48: «Socrate s'est exposé à la mort pour la vertu. Il a préféré mourir plutôt que de renoncer aux exigences de sa conscience; il a donc préféré le Bien à l'être, il a préféré la conscience et la pensée à la vie de son corps. Ce choix est précisément le choix philosophique fondamental et l'on peut dire que la philosophie est exercice et apprentissage de la mort, s'il est vrai qu'elle soumet le vouloir vivre du corps aux exigences supérieures de la pensée».

17. Pl. *Pbd.*, 64 b: 'Là-dessus Simmias se mit à rire: "Par Zeus! Socrate, dit-il, je n'en avais tout à l'heure nulle envie: tu m'as pourtant fait rire! C'est que, je crois, la foule en t'entendant parler ainsi trouverait qu'on a bien raison d'attaquer ceux qui font de la philosophie, à quoi feraient chorus sans réserve les gens de chez nous: c'est la pure vérité, dirait-elle, ceux qui font de la philosophie sont des gens en mal de mort, et, s'il est une chose dont elle se doute bien, c'est que tel est justement le sort qu'ils méritent!"'.

son plus haut degré, et qui mérite ainsi son titre, puisque le philosophe accomplit cette action d'une manière qui le distingue de tous les autres<sup>18</sup>.

Si Socrate, en réponse à la remarque amusante de Simmias, recadre immédiatement la portée du dialogue au seul philosophe et non au *stultus*<sup>19</sup>, il convient néanmoins de noter que le risque d'une lecture grossière du dialogue est déjà inscrit dans le texte lui-même.

## 2) *Le mauvais élève: Cléombrote d'Ambracie*

La lecture fautive du principe de la déliaison, évoquée furtivement par Simmias, est cependant le fait d'un personnage que la tradition manuscrite désigne sous le nom de Cléombrote ou de Théombrote d'Ambracie<sup>20</sup>, qui pourrait, selon certains critiques<sup>21</sup>, se confondre, avec l'un des disciples de Socrate absents le jour de l'exécution du maître<sup>22</sup>, ce qui expliquerait alors – de façon ironique puisque, d'après Phédon, le disciple en question serait resté à Égine, célèbre lieu de plaisirs – le fait qu'il ne soit pas capable d'appliquer correctement les recommandations de son maître. Le récit de sa mort apparaît d'abord dans une épigramme de Callimaque<sup>23</sup>; le protagoniste choisit de se donner la mort après avoir lu le *Phédon*, selon l'application du principe suivant: si philosopher équivaut à apprendre à mourir, autant mourir tout de suite et gagner ainsi ses galons de philosophe!

Εἶπας «Ἦλιε χαῖρε» Κλεόμβροτος Ὀμβρακιώτης  
ἦλατ' ἀφ' ὑψηλοῦ τείχεος εἰς Ἀἴδην,  
ἄξιον οὐδὲν ἰδὼν θανάτου κακόν, ἀλλὰ Πλάτωνος  
ἐν τὸ περὶ ψυχῆς γράμμ' ἀναλεξάμενος<sup>24</sup>.

18. Pl. *Phd.*, 64 e – 65 a: Ἄρ' οὖν πρῶτον μὲν ἐν τοῖς τοιούτοις δῆλός ἐστιν ὁ φιλόσοφος ἀπολύων ὅτι μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας διαφερόντως τῶν ἄλλων ἀνθρώπων; 'Est-ce donc, pour commencer, dans des circonstances de ce genre que se révèle le philosophe, lorsque le plus possible, il délie l'âme du commerce du corps le plus possible?'

19. Pl. *Phd.*, 64 b: Λέληθεν γὰρ αὐτοὺς ἧ τε θανατῶσι καὶ ἧ ἄξιοι εἰσιν θανάτου καὶ οἴου θανάτου οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι. Εἶπωμεν γάρ, ἔφη, πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς, χαίρειν εἰπόντες ἐκεῖνοις. 'Ils [ceux qui ne comprennent pas le principe de la déliaison] ne voient pas de quelle façon méritent la mort et quelle sorte de mort ceux qui sont vraiment philosophes. Aussi bien parlons entre nous, et ne pensons plus à ces gens-là.'

20. Sur le flottement sur l'anthroponyme, nous renvoyons à SPINA 1989, 27-31.

21. Outre l'article précédemment cité de Luigi Spina, nous renvoyons à SINKO 1905, pp. 1-10; WILLIAMS 1995, 154-169.

22. Pl. *Phd.*, 59 c.

23. Sur le personnage lui-même et sa fortune littéraire en Grèce et à Rome, nous renvoyons également aux articles suivants: JERPHAGON 1994, 39-48; WHITE 1994, 135-161.

24. Call. *Épigr.* 23: "Adieu, Soleil", dit Cléombrote d'Ambracie: et du haut du toit il se précipite dans l'Hadès. Il n'avait, de mourir, aucun motif: il avait lu, de Platon, un écrit, un seul, celui sur l'Âme.'

Chez les Latins, c'est avant tout Cicéron qui diffuse l'anecdote de la mort du malheureux Cléombrote, à travers deux textes qui en proposent une vision contrastée. Dans le premier livre des *Tusculanes*, l'apprenti philosophe illustre le propos de l'Arpinate selon lequel la mort nous délivre de davantage de maux que de biens:

*A malis igitur mors abducit, non a bonis, uerum si quaerimus. [...] Callimachi quidem epigramma in Ambraciotam Theombrotum est, quem ait, cum ei nihil accidisset aduersi, e muro se in mare abiecit lecto Platonis libro*<sup>25</sup>.

Ici, la mise en scène de l'anecdote est épurée et aucun jugement sur l'acte en lui-même n'est formulé. Cicéron cite sa source grecque et il élimine tous les détails pour se focaliser sur l'image même du suicide, le parcours de la muraille à la mer (*e muro ... in mare*), conférant au traitement de la figure de Cléombrote une dimension mythique, proche du personnage d'Icare, sans que soit formulé un jugement sur l'acte en lui-même.

Il en va bien différemment dans le discours, lacunaire, du *Pro Scauro*, dans lequel Cicéron défend en 54 av. JC., le propréteur de Sardaigne, accusé de malversations publiques, mais aussi, sur le plan privé, de viol sur la femme d'un certain Aris. Cette dernière, désespérée, aurait préféré le suicide à la perte de son honneur. L'argumentation de Cicéron pour défendre son client repose sur le fait que l'on peut parfois se suicider sans une raison considérée comme légitime<sup>26</sup>, à l'instar de celui qu'il nomme Théombrote, symbole de ces *Graeculi*<sup>27</sup>, légers et incapables, malgré leur amour de la discussion<sup>28</sup>, de distinguer le λόγος du mythe, comme le révèle l'emploi du terme *fingunt*:

*At Graeculi quidem multa fingunt, apud quos etiam Theombrotum Ambraciotam ferunt se ex altissimo praecipitasse muro, non quo acerbitatis accepisset aliquid, sed, ut uideo scriptum apud Graecos, cum summi philosophi Platonis grauiter et ornate scriptum librum de morte legisset, in quo, ut opinor, Socrates, illo ipso die quo erat ei moriendum, permul-*

25. Cic. *Tusc.* 1, 83-84: 'Je disais donc que la mort nous arrache à des maux et non à des biens, si l'on va au fond des choses. [...] De Callimaque nous avons une épigramme en l'honneur de Théombrote d'Ambracie, lequel, dit-il sans qu'il lui fût arrivé nulle contrariété, se jeta dans la mer du haut du rempart, après avoir lu l'ouvrage de Platon.'
26. Même si le début de l'argumentation cicéronienne est malheureusement perdu, il apparaît clair que la référence à Théombrote intervient dans le développement d'une analyse du suicide; l'Arpinate illustre les pratiques romaines, justifiées à ses yeux, des grands hommes d'État, opposant ceux qui ont pu mettre fin à leur jours, comme P. Crassus, et ceux alors tombés à la merci de leurs ennemis, tel Manius Aquilius, prisonnier de Mithridate.
27. Sur l'emploi dépréciatif de ce terme, nous renvoyons à DUBUISSON 1991, 315-335.
28. Cic. utilise le même terme dépréciatif dans le *de orat.* I, XI, 47: *Verbi enim controuersia iam diu torquet Graeculos homines contentionis cupidoiores quam ueritatis*. 'Les querelles de mots ne tourmentent pas d'aujourd'hui ces pauvres petits Grecs, plus amoureux de la discussion que de la vérité'.



*ta disputat, hanc esse mortem quam nos uitam putaremus, cum corpore animus tamquam carcere saeptus teneretur, uitam autem esse eam cum idem animus, uinclis corporis liberatus, in eum se locum unde esset ortus rettulisset. Num igitur ista tua Sarda Pythagoram aut Platonem norat aut legerat? Qui tamen ipsi mortem ita laudant ut fugere uitam uetent atque id contra foedus fieri dicant legemque naturae<sup>29</sup>.*

Contrairement à ce que l'on pourrait penser à première lecture, le texte n'est pas une condamnation de la philosophie, qui s'apparenterait à un hapax dans le *corpus* cicéronien, puisque Platon est lui-même qualifié de *summus philosophus* écrivant de manière *grauiter et orname*, mais bien des apprentis philosophes qui, mal préparés, ne sont pas capables de comprendre la subtilité de la doctrine, à la manière de la foule évoquée par Simmias dans le *Phédon*. En l'espèce, c'est bien la mort par suicide de Cléombrote qui signe et révèle le fait qu'il ne peut prétendre qu'au statut de philosophe médiocre, puisqu'il va à l'encontre d'un interdit clairement formulé par Socrate dans le texte platonicien<sup>30</sup>, comme le rappelle Cicéron: lui aussi désigne donc Cléombrote comme un mauvais disciple, incapable de démêler les paroles du maître.

L'argumentation cicéronienne, qui fonctionne selon un système rigide de mises en parallèle entre Grecs et Romains, fables et réel, femmes et hommes, illustre la distance qui existe entre l'homme cultivé, capable de comprendre les injonctions socratiques de la déliaison nécessaire du corps et de l'âme et de l'interdit du suicide, et le mauvais lecteur du dialogue platonicien; il s'agit de nouveau ici de distinguer entre philosophes et *stulti* selon l'idée que chaque groupe se fait de la mort. Même si cette distinction construit une connivence voulue par le raisonnement de l'Arpinate — puisque l'argumentation repose sur l'adhésion du juge, qui n'est autre que le futur Caton d'Utique, et plus largement l'auditoire, au groupe des philosophes ou du moins des personnes capables de comprendre quelle est l'attitude correcte attendue du philosophe vis-à-vis de la mort— nous retrouvons bien ici,

29. Cic. *Scaur.* III, 4-5: 'Mais il est vrai que tous ces petits Grecs imaginent mille choses, et c'est chez eux aussi que l'on raconte que Théombrote d'Ambracie se précipita du haut d'une muraille très élevée, non qu'il lui fût arrivé aucun malheur, mais comme je le vois écrit chez les Grecs, après avoir lu le traité si profond et si beau composé par le grand philosophe Platon sur la mort, ce traité où, je crois, Socrate, le jour même où il devait mourir, soutient avec force preuves que la mort véritable est ce que nous croyons être la vie, lorsque l'âme est tenue enfermée dans le corps comme dans une prison et que la vie est le moment où cette même âme, délivrée des liens du corps, est retournée au lieu d'où elle est issue. Est-ce que, par hasard, la dame sarde dont tu parles connaissait ou avait lu Pythagore ou Platon? Eux-mêmes d'ailleurs font l'éloge de la mort en interdisant de fuir la vie et affirment que cela serait contraire au pacte et à la loi de notre nature'.

30. Pl. *Phd.*, 62 c: 'Ἴσως τοίνυν ταύτη οὐκ ἄλογον μὴ πρότερον αὐτὸν ἀποκτεινύνααι δεῖν, πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐπιπέμψῃ, ὥσπερ καὶ τὴν νῦν ἡμῖν παροῦσαν 'Il est par suite probable qu'en ce sens-là il n'y a rien d'irrationnel à ce devoir de ne pas se tuer, d'attendre que la divinité nous ait envoyé quelque commandement pareil à celui qui se présente aujourd'hui pour moi'.

comme dans le *Phédon*, le principe de compréhension et d'application de la déliaison entre le corps et l'âme comme critère de la définition et de la qualité du philosophe.

### 3) *Quand le disciple dépasse le maître: Hermotime de Clazomènes*

Si les mauvais lecteurs du *Phédon* peuvent, à leur insu, rendre ridicule le principe de déliaison du corps et de l'âme en substituant la rapidité de cette séparation à l'exercice de la pratique philosophique, ce sont paradoxalement les trop bons élèves, ceux qui pratiquent de manière particulièrement efficace cette déliaison, qui rendent caduc ce principe et font donc éclater l'assimilation platonicienne entre apprentissage philosophique et entraînement à la déliaison. En effet, avec l'anecdote relative à la mort d'Hermotime de Clazomènes, que Diogène Laërce désigne comme une des incarnations antérieures de Pythagore dans le cadre de la transmigration des âmes<sup>31</sup>, le principe de déliaison entre le corps et l'âme n'est plus opérant pour définir la mort et conduit même à des aberrations philosophiques!

Si l'on peut opposer les deux personnages, c'est bien parce que la mort d'Hermotime prend, d'une certaine manière, le contre-pied de celle de Cléombrote. À la différence du philosophe d'Ambracie, ce dernier est, selon le critère socratique qui mesurerait la qualité philosophique à la juste pratique de la déliaison entre l'âme et le corps, un excellent élève, puisqu'il se révèle, lui, capable d'effectuer pleinement cette séparation, en abandonnant son enveloppe corporelle et en laissant son âme vagabonder, sans que cette déliaison soit synonyme de mort. Cette pratique se réalise par l'intermédiaire de son *daimonion*, chez Plutarque qui rapporte l'anecdote dans le *De genio Socratis*:

ὦν τὴν Ἑρμοδώρου τοῦ Κλαζομενίου ψυχὴν ἀκήκοας δῆπουθεν ὡς ἀπολείπουσα παντάπασι τὸ σῶμα νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν ἐπλανᾶτο πολὺν τόπον, εἴτ' αὖθις ἐπανήει πολλοῖς τῶν μακρὰν λεγομένων καὶ πραττομένων ἐντυχοῦσα καὶ παραγενομένη, μέχρι οὗ τὸ σῶμα τῆς γυναικὸς προδοῦσης λαβόντες οἱ ἐχθροὶ ψυχῆς ἔρημον οἶκον κατέπρησαν. τοῦτο μὲν οὖν οὐκ ἀληθές ἐστιν· οὐ γὰρ ἐξέβαινεν ἡ ψυχὴ τοῦ σώματος, ὑπείκουσα δ' αἰεὶ καὶ χαλῶσα τῶν δαίμονι τὸν σύνδεσμον ἐδίδου περιδρομὴν καὶ περιφοίτησιν, ὥστε πολλὰ συνορῶντα καὶ κατακούοντα τῶν ἐκτὸς εἰσαγγέλλειν. οἱ δ' ἀφανίσαντες τὸ σῶμα κοιμωμένοι μέχρι νῦν δίκην ἐν τῷ Ταρτάρῳ τίνουσι<sup>32</sup>.

31. D. L. VIII, 4-5.

32. Plu., *De genio Socratis*, 592 c-d: 'De ce nombre était Hermotime de Clazomènes, dont tu as sans doute entendu dire que son âme se séparait complètement de son corps, de nuit comme de jour, voyageait en maints endroits, et y rentrait ensuite, après avoir été témoin d'une foule d'entretiens et d'événements en des pays lointains, jusqu'au jour où sa femme livra son corps, dont l'âme était absente, à ses ennemis, qui s'en emparèrent et le brûlèrent dans sa maison. Or, cette version de l'histoire n'est pas exacte. Son âme ne quit-

ou sous l'effet du sommeil, c'est-à-dire à un moment où la connexion entre le corps et l'âme est la plus faible, selon la version de Tertullien dans le *De anima*:

*Ceterum de Hermotimo. Anima, ut aiunt, in somno carebat, quasi per occasionem uacaturi hominis proficiscente de corpore. Vxor hoc prodidit. Inimici dormientem nacti pro defuncto cremauerunt. Regressa anima tardius, credo, homicidium sibi imputauit. Ciues Clazomenii Hermotimum templo consolantur. Mulier non adit ob notam uxoris<sup>33</sup>.*

Il convient certes de noter qu'Hermotime, tout comme ceux qui partagent avec lui cette capacité extraordinaire, comme Aristée de Proconnèse qu'évoque Maxime de Tyr<sup>34</sup>, mais aussi l'Apollonios de Tyane décrit par Philostrate, est certes connu comme philosophe, mais surtout pour ses contacts étroits avec la divinité, Hermès ou Apollon, qui leur confèrent une qualité de devins, du fait des liens étroits qui existent entre leur *daimonion* et les puissances supérieures.

Dans ce cadre, nous pourrions penser que la mise en scène de la mort du philosophe n'a que peu d'importance, et cela pour deux raisons: elle prend son caractère unique et décisif. En effet, elle est tout d'abord répétée dans le cycle continu des différentes incarnations, puisque l'âme en question ici s'est en effet incarnée d'abord en Aithalidès, fils d'Hermès qui obtient du dieu de pouvoir garder le souvenir de ses différentes vies, puis en Euphorbe, le guerrier troyen, avant de devenir Hermotime et à terme Pythagore. De plus, le moment-clé de la mort se trouve gommée, puisque l'âme et le corps d'Hermotime peuvent à loisir se délier puis se lier à nouveau.

Le principe de la déliaison entre l'âme et le corps pour signifier la mort n'est alors plus pertinent, comme l'indique Pline l'Ancien dans l'*Histoire Naturelle*; la mort, à entendre comme déliaison du corps et de l'âme, perd son caractère absolu puisqu'elle se répète et s'annihile à chaque fois qu'Hermotime réintègre son corps après ses voyages.

*Haec est condicio mortalium. Ad has et eius modi occasiones fortunae gignimur, ut de homine ne morti quidem debeat credi. Reperimus inter exempla Hermotimi Clazomeni animam relicto corpore errare solitam uagamque e longinquo multa adnuntiare, quae nisi a prasente nosci*

tait pas le corps, mais obéissant toujours à son démon et relâchant le lien qui l'attachait à elle, elle lui permettait de circuler et d'aller et venir à sa guise, de sorte que le démon pouvait voir et entendre une foule de choses du monde extérieur et venir les lui rapporter. Quant à ceux qui détruiraient son corps pendant qu'il dormait, ils en sont encore actuellement punis dans le Tartare'.

33. Tert. *anim.* 44: 'Au reste, on dit d'Hermotime qu'il était privé d'âme pendant le sommeil, parce qu'elle s'échappait par intervalle du corps de cet homme, qui restait vide. Sa femme révéla ce secret. Ses ennemis, l'ayant trouvé endormi, le brûlèrent comme mort. Son âme, rentrée trop tard, s'imputa, j'imagine, cet homicide. Les habitants de Clazomènes consolèrent Hermotime par un temple; aucune femme n'y paraît, à cause de la honte de son épouse'.

34. Max. Tyr. 38, 3.

*non possent, corpore interim semianimi, donec cremato eo inimici, qui Cantharidae uocabantur, remeanti animae ueluti uaginam ademerint*<sup>35</sup>.

C'est alors un nouveau critère de la mort qui doit se mettre en place et c'est, de manière paradoxale, la destruction de l'élément du binôme qui apparaît le moins important, le corps, qui va marquer la fin d'Hermitime. Ainsi, le philosophe ne se trouve plus défini d'abord par son âme, puisque, dans le cadre de la transmigration des âmes, le personnage change de nom et d'identité à chaque incarnation, mais bien par son corps, l'élément faible qu'il abandonne lorsqu'il pratique la philosophie, mais qui reste néanmoins le dépositaire de son être. L'âme, elle, comme le dit Erwin Rohde<sup>36</sup>, apparaît même comme un εἶδωλον de son corps, puisque le personnage se trouve physiquement en même temps en deux lieux distincts et que cette âme n'existe que par un ancrage physique<sup>37</sup>: dans le texte de Tertullien, c'est un temple, érigé pour l'âme esseulée, qui joue le rôle de substitut corporel. L'anecdote prend presque aussi une dimension burlesque, par la mention de la trahison de la femme d'Hermitime, qui permet la destruction du corps vide de l'âme de son époux.

La mise en parallèle de ces deux récits de morts de philosophes, qui reprennent de manière inversée la référence socratique de la déliaison du corps et de l'âme ouvre la voie à un filon largement exploité: la mise en scène cocasse de la mort de philosophes, révélant au mieux l'inadaptation de la pratique philosophique dans la vie quotidienne chez Hermitime, au pire, comme dans le cas de Cléombrote, leur incompétence philosophique.

## II) Morts ridicules et morts significantes

Si, à la suite du modèle socratique dans le *Phédon*, le moment de la mort du philosophe devient un *topos* de la biographie antique, c'est bien parce que, comme l'écrit Sergi Grau:

35. Plin. *nat.* 7, 173-174: 'Voilà la condition des mortels! Voilà les caprices de la fortune, auxquels nous sommes voués par notre naissance: s'agit-il de l'homme, on ne peut même pas se fier à la mort. Nous relevons, parmi d'autres exemples, que l'âme d'Hermitime de Clazomènes avait coutume de quitter le corps pour aller errer au loin et en rapporter quantité de nouvelles qui ne pouvaient être effectivement connues que par un témoin ; pendant ce temps, le corps restait en léthargie; mais un beau jour, il fut brûlé par des ennemis, nommés Cantharides, qui, au retour de l'âme, la frustrèrent pour ainsi dire de sa gaine'.

36. ROHDE 1928, 339.

37. LORAUX 1989, 177-201. Elle montre ainsi que dans l'*Apologie de Socrate* de Platon, lors de la mention du passage de l'âme du philosophe dans l'Hadès, l'âme est alors perçue selon des paradigmes corporels; l'existence est toujours un 'être quelque part'. Ainsi, p. 174: «*aner* philosophe a un corps. Plus exactement, il a du corps; ou encore: il a besoin d'un corps, ne serait-ce que pour s'en séparer, par une pratique réfléchie de l'ascèse».

la mort és l'última ocasió per a refusar i negar tot allò que un personatge ha significat en la seva vida o ha expressat en la seva obra, o bé per a reafirmar-ho i enaltir la seva figura de forma definitiva. Les morts que llegim en les biografies són gairebé sempre significatives i poden il·lustrar o desmentir algun aspecte d'allò que representa un personatge concret; per dir-ho ras i curt: el que hom escriu, i especialment la forma de vida que hom mena, pot determinar la manera de morir<sup>38</sup>.

Ainsi, en définissant pour corpus d'étude l'ouvrage de Diogène Laërce, les *Vies et doctrines des philosophes illustres*, nous voudrions montrer, en mettant en lumière quelques motifs récurrents dans les décès qui frappent les philosophes, comment ces morts —qu'elles soient accidentelles ou choisies— sont des événements construits, mis en scène par les philosophes eux-mêmes, ou reconstruits et agencés par le biographe.

L'une des premières constatations est que, des différents types de morts qui peuvent frapper les philosophes, rares sont ceux qui les éclairent d'un jour favorable. En effet, dans un article de 1981, intitulé «Les mille et une morts des philosophes antiques. Essai de typologie»<sup>39</sup>, Lucien Jerphagnon constatait déjà l'importance de la dimension quasi comique de ces trépas; la classification plus complète qu'offre Sergi Grau dans ses recherches met également en avant cet aspect<sup>40</sup>: son analyse s'articule autour de douze types de mort de philosophes, et les morts dites non glorieuses, ou ridicules en constituent la première catégorie. La question qui se pose est alors celle de la signification à accorder à ces récits de décès: peut-on dire que ces morts, ou plutôt ces mises en scènes de morts sont le simple reflet d'une prise de distance, d'un mépris envers la philosophie et ceux qui la pratiquent, ou bien sont-elles aussi le véhicule d'une analyse implicite supplémentaire sur ces personnages et sur leurs doctrines? La reprise de motifs en tout cas renvoie à l'idée d'une dimension fictive ou du moins symbolique dans la mise en scène de ces décès<sup>41</sup>.

Quelques remarques avant d'entrer dans la typologie proprement dite: une lecture cursive de l'œuvre de Diogène Laërce nous permet de prendre conscience de l'importance du motif de la mort du philosophe, puisque, parmi les personnages évoqués, rares sont ceux dont la biographie ne comporte aucune notation sur leur trépas; est au moins évoqué leur âge au moment de leur décès, lequel est souvent d'ailleurs très avancé.

Deux autres phénomènes renforcent cette idée d'une multiplication des morts de philosophes: à la manière des récits mythiques, dans lesquels plusieurs ver-

38. GRAU 2009, 9.

39. JERPHAGNON 1981, 17-28.

40. Outre l'*Antologia obituària dels filòsofs*, nous renvoyons également à GRAU 2010, 347-381.

41. SOLLENBERGER 1992, 3845-3849, et surtout, 3845: «We ought to be wary of descriptions of deaths of philosophers which appear to be too apt, too ironic, or too Socratic, and consider these as further examples of the curious interests and inventive methodologies of ancient biographers».

sions des aventures d'un même personnage se superposent sans que le caractère contradictoire des informations soit réellement mis en question, Diogène Laërce énumère pour certains philosophes diverses sources qui donnent chacune une version différente de la mort du philosophe en question<sup>42</sup>, allant jusqu'à lui conférer une ampleur qui l'emporte parfois sur le récit concernant la vie proprement dite du personnage. Il n'y a donc pas de respect d'un quelconque principe de non-contradiction dans la biographie du personnage. Enfin, le mode d'écriture de Diogène Laërce qui, à un récit en prose, fait souvent succéder une ou plusieurs épigrammes commentant, avec une distance souvent ironique<sup>43</sup>, le trépas du philosophe, multiplie d'autant l'évocation de ces décès. Ces pièces, issues de la *Pammetros* lorsqu'elles ont été rédigées par Diogène Laërce<sup>44</sup>, ou citées d'autres auteurs, comme Hermippe<sup>45</sup>, apparaissent souvent comme une mise envers du matériau déjà exposé en prose; elles peuvent comporter des plaisanteries, un jeu avec un bon mot ou un proverbe, des précisions sur la mort du philosophe en question, ou encore l'expression de l'opinion de Diogène Laërce lui-même. En effet, comme l'explique Kenneth J. Dover, l'épigramme conserve souvent la vision la plus populaire de la mort du philosophe, mettant en avant les qualités ou du moins les caractéristiques que l'on veut transmettre à la postérité<sup>46</sup>. En ce qui concerne le principe de non-contradiction précédemment évoqué, il est intéressant de noter que les épigrammes n'évoquent une version du décès du personnage, même lorsque, en prose, différentes anecdotes sont relatées; on peut peut-être alors penser qu'elles soulignent ainsi l'histoire à laquelle Diogène Laërce accorde son crédit<sup>47</sup>.

42. Pour ne donner qu'un exemple rapide, la mort de Platon est évoquée deux fois par D.L., à l'ouverture de sa biographie en III, 2 puis en III, 40. Dans la première occurrence, le philosophe serait mort au cours d'un repas de noces, dans la seconde à cause de parasites. Mais Diogène Laërce ne rapporte pas toutes les traditions relatives au décès du fondateur de l'Académie; SWIFT RIGINOS 1976, rapporte ainsi d'autres traditions, (pp. 194-198): le philosophe était tour à tour en train d'écouter de la musique, en compagnie d'une joueuse de flûte. Il a pu mourir dans son sommeil, ou de la honte éprouvée pour n'avoir pu répondre à la question de pêcheurs.
43. Nous n'avons pu avoir accès à la thèse de doctorat de Luca Casantini (*La Πάμμετρος di Diogene Laerzio, Tesi di dottorato in Filologia e storia del mondo antico*, Sapienza Università di Roma, 2008), mais nous citons ici ses conclusions par le biais de l'article de son directeur de recherche, DI MARCO 2009, 87: «Il quadro che emerge dalla sua analisi degli epigrammi laerziani offre più di uno spunto per rivalutare l'immagine di Diogene Laerzio come poeta: l'elaborazione in versi del materiale biografico che i suoi componimenti ci presentano lascia trasparire, a una valutazione puntale, la personalità di un epigrammista certamente non eccelso, ma non privo di arguzia e di ironia, ed anzi talora capace di note di *humour* molto efficaci». Cette ironie des épigrammes concernant les philosophes n'est pas une nouveauté; sur la question, nous renvoyons à CLAYMAN 2007, 497-517.
44. Sur l'importance des épigrammes de Diogène Laërce dans le cadre de son œuvre biographique, nous renvoyons à MEJER 1978, 46-50; GIGANTE 1984, 245-248 et GIGANTE 1986, 34-44.
45. Sur cette question, nous renvoyons à BOLLANSÉE 1999, Appendix 2: «Diogenes Laertios' *Pammetros* and Its Relation to Hermippos' Death-Stories», pp. 227-232.
46. DOVER 1994, 6-7. Sur les thèmes développés dans ce genre de texte, nous renvoyons à LATTIMORE 1962.
47. GIGANTE 1986, 37-39, voit aussi dans les épigrammes un lieu d'expression de la subjectivité de Diogène Laërce.

Cette quasi omniprésence de la mort, doublée du caractère souvent drolatique que revêt cette dernière nous amène à nous détacher d'une lecture tragique des événements, telle que pouvaient la mener les personnages des dialogues cicéroniens confrontés à la mort de Socrate<sup>48</sup>. Au contraire, la mort est presque déréalisée; elle devient un motif littéraire, l'indice qui marque la qualité de la personne en tant que philosophe, voire le signe de ralliement d'une école philosophique: comme nous allons le voir, les philosophes appartenant à la même école meurent souvent de la même manière, voire s'entraînent l'un l'autre dans une forme de surenchère. Dans ce cas, il va de soit que la plupart des morts auxquelles nous avons affaire sont des suicides, sans que la chose soit réellement soulignée par Diogène Laërce, dans une opposition donc marquée avec la mort primordiale, celle de Socrate dans le *Phédon*, puisque le philosophe athénien affirme clairement dans le dialogue son opposition au suicide<sup>49</sup>.

### 1) Du décès accidentel à la mise en scène —ratée— de la mort

Si le moment de la mort, suivant ici la figure principale de Socrate, apparaît définitoire du philosophe puisque ce dernier révèle et cristallise en cet instant les qualités et le système de valeurs qui ont guidé son existence, il apparaît nécessaire que le décès soit pensé, préparé, et cela qu'il soit voulu —lors d'un suicide— ou subi —suite à une condamnation par exemple. Dans ce cadre, les morts non volontaires, surtout lorsqu'elles sont accidentelles et brutales, ne semblent pas pouvoir rentrer dans la catégorie des morts-critères, porteuses de signification pour l'éthos même de la personne. Le motif alors choque presque par sa banalité et le peu de signification qu'il semble porter: le philosophe, comme n'importe quelle autre personne, peut être victime d'un accident courant de la vie quotidienne qui entraînera son trépas. En ce sens, c'est bien parce que cette mort n'est pas signifiante, qu'elle ne dit rien de l'engagement philosophique de l'homme qu'elle frappe, qu'elle lui dénie donc toute singularité, que, justement, elle dit autre chose: elle illustre le ridicule né d'une inadéquation entre la vie, le statut du philosophe et son décès.

#### a) Le motif de la chute

Dans la relation que Diogène Laërce fait de ces morts accidentelles, l'idée de ridicule affleure suivant différents moyens stylistiques. Si nous nous intéressons au motif de la chute, nous pouvons noter tout d'abord un décalage

48. Cic. *nat. deor.* 3, 82: *quid dicam de Socrate, cuius morti inlacrimare soleo Platonem legens?* 'Que dire de Socrate, dont la mort me fait toujours venir les larmes à la lecture de Platon?'

49. Pl. *Phd.*, 61 c – 62 d.

entre le traitement en prose de l'information et sa mise en forme poétique dans le cadre de l'épigramme funéraire qu'en donne Diogène Laërce. Ainsi, l'accident qui frappe Xénocrate:

Ἐτελεύτα δὲ νυκτὸς λεκάνῃ προσπταίσας, ἔτος ἤδη γεγρονῶς δεύτερον  
καὶ ὀγδοηκοστόν.  
Φαμὲν δὲ καὶ εἰς τοῦτον οὕτωςί·  
Χαλκῇ προσκόψας λεκάνῃ ποτὲ καὶ τὸ μέτωπον  
πλήξας ἴαχεν ὃ σύντονον, εἴτ' ἔθανεν,  
ὁ πάντα πάντῃ Ξενοκράτης ἀνὴρ γεγῶς<sup>50</sup>.

Ici, nous pouvons noter un contraste entre la forme en prose du récit de la mort, qui remplit une fonction uniquement informative, citant donc l'âge et la cause du décès, là où l'épigramme souligne le ridicule de la situation. Ainsi, la parole du philosophe est réduite à l'onomatopée d'un 'ὃ σύντονον', motif comique, qui, assimilant, comme le montre Massimo Di Marco<sup>51</sup>, les derniers mots du philosophe au braiement d'un âne, rappelle la comparaison formulée par Platon sur son disciple par laquelle Diogène Laërce ouvre en quelque sorte la biographie de Xénocrate<sup>52</sup>. Ainsi, l'épigramme ne fait pas qu'exposer, contrairement à la narration en prose, les circonstances de la mort; elle met en perspective le décès du philosophe avec son comportement tout au long de sa vie, en en dénonçant souvent le décalage. En effet, Massimo Di Marco propose de comprendre le dernier vers de l'épigramme en contraste avec l'animalisation du philosophe créée par son cri: si la transformation du philosophe en âne est un motif que, comme nous le verrons, nous allons retrouver chez Diogène Laërce, il est intéressant de montrer que la pointe de l'épigramme montre le contraire: Xénocrate reste un ἀνὴρ γεγῶς. Di Marco y voit la dénonciation burlesque de la part de Diogène Laërce de l'affirmation d'une ὁμογένεια entre hommes et animaux proclamée par Xénocrate; le fait même que le philosophe, durant sa vie, ait fait preuve de σωφροσύνη et d'ἐγκράτεια quand l'âne est, de manière traditionnelle, vu comme un symbole de l'exubérance des passions (notamment sexuelles), prouve bien l'inanité de sa théorie pour Diogène Laërce. Si Xénocrate ne devient pas un âne, il n'en dévoile pas moins sa piètre dimension de philosophe!

50. D. L., IV, 14-15: 'Il mourut après avoir trébuché de nuit sur une cuvette, à l'âge de quatre-vingt-deux ans. À son sujet aussi nous avons écrit ce qui suit: Trébuchant un jour sur une cuvette de bronze / Et se heurtant le front, il poussa un oh! sonore, puis il mourut, / Xénocrate qui en toutes choses se montra totalement homme'.

51. DI MARCO 2009, pp. 85-94.

52. D. L., IV, 6<sup>a</sup> Ἦν δὲ τὴν φύσιν νωθρός, ὥστε λέγειν τὸν Πλάτωνα συγκρίνοντα αὐτὸν Ἀριστοτέλει, «Τῷ μὲν μύωπος δεῖ, τῷ δὲ χαλινοῦ» καὶ «Ἐφ' οἶον ἵππον οἶον ὄνον ἀλείφω» 'Il était doté d'un esprit lent, si bien que Platon, en le comparant à Aristote, disait: "L'un a besoin d'un coup d'éperon, l'autre d'un frein" et "Par rapport à un tel cheval, quel âne suis-je en train de dresser!'".

Sur cette anecdote, nous renvoyons à DORANDI 1992, 3766-3767.



Le motif de la chute se trouve de nouveau mis en avant dans la mort d'Empédocle et, ici encore, il exprime une forme de distance ironique vis-à-vis de la figure du philosophe<sup>53</sup>. En effet, Diogène Laërce traite longuement du trépas d'Empédocle, lequel occupe les chapitres 67 à 75 du livre VIII, car les traditions relatives à la mort du personnage sont multiples. Ici, le motif du trépas du philosophe prend de nouveau une ampleur toute particulière du fait de la démultiplication des anecdotes relatées; dans ce cadre, la chute est citée comme une variante banale d'une mort de philosophe d'abord présentée dans toute sa grandeur. En effet, Diogène Laërce mentionne tout d'abord une apo théose du philosophe, certes mise en question par l'auteur<sup>54</sup>, puis sa disparition dans le cratère de l'Etna dans lequel se jette volontairement Empédocle. Ce deuxième type de mort constitue néanmoins une dégradation par rapport à la première: la sandale du philosophe qui échappe à la lave et est donc rejetée par le volcan révèle l'impossibilité d'un destin divin pour le philosophe, ce que pouvaient encore croire ceux qui avaient assisté à la scène<sup>55</sup>. Les autres versions avancées sont la disparition, inexplicée, dans le Péloponnèse, qui ne comporte donc pas la grandeur d'un suicide dans le feu d'un volcan, avant d'en venir à une banale chute et à une fracture qui condamne le philosophe:

ὕστερον δὲ διὰ τινα πανήγυριν πορευόμενον ἐπ' ἀμάξης ὡς εἰς Μεσσήνην πεσεῖν καὶ τὸν μηρὸν κλάσαι· νοσήσαντα δ' ἐκ τούτου τελευτῆσαι ἐτῶν ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα<sup>56</sup>.

53. CHITWOOD 2004, 49-51: «Biographical death in general shows more malice than anecdotes that discuss the living, but their ultimate source is the same, the philosophical thoughts and beliefs that are expressed in the subject's work. [...] In the tradition of Empedocles' suicide, we have a perfect example of a hostile biographical reaction to a philosopher's work, expressed in anecdotes that at once negate the work and punish the author. [...] These deaths have in common then the desire to punish Empedocles for his claim to divinity or for some part of his philosophy: his denial of death, his control over the elements (significantly lacking in his fall to earth or drowning), the transmigration of the soul into various forms, or the prohibition against violence and killing».
54. D. L., VIII, 68: ὕστερον δὲ ἐκώλυε πολυπραγμονεῖν, φάσκων εὐχῆς ἄξια συμβεβηκέναι καὶ θύειν αὐτῷ δεῖν καθαπερεὶ γεγονότι θεῷ 'Ensuite, [Pausanias] empêcha de multiplier les recherches, déclarant que l'événement qui s'était produit méritait des prières, et qu'il fallait sacrifier pour lui, comme s'il était devenu un dieu'.
55. D. L., VIII, 69: Ἰππόβοτος δὲ φησὶν ἔξαναστάντα αὐτὸν ὠδευκέναι ὡς ἐπὶ τὴν Αἴτην, εἶτα παραγενόμενον ἐπὶ τοῦ κρατήρας τοῦ πυρὸς ἐναλέσθαι καὶ ἀφανισθῆναι, βουλόμενον τὴν περὶ αὐτοῦ φήμην βεβαιῶσαι ὅτι γέγονοι θεός, ὕστερον δὲ γνωσθῆναι, ἀναροπιωθεῖσθαι αὐτοῦ μᾶς τῶν κρηπίδων· χαλκᾶς γὰρ εἶθιστο ὑποδεῖσθαι 'Hippobote dit que, s'étant levé, il s'était dirigé vers l'Etna, et que parvenu au bord des cratères de feu, il s'y était élané et avait disparu, voulant renforcer les bruits qui couraient à son propos, selon lesquels il était devenu un dieu; mais ensuite on l'a su, car une de ses sandales a été rejetée par le souffle – en effet, il avait coutume de chauffer des sandales de bronze'. Sur l'usage des sources fait par Diogène Laërce sur les différentes versions de la mort d'Empédocle, nous renvoyons à CENTRONE 1992, 4209-4211.
56. D. L., VIII, 73: 'Plus tard, tandis qu'à l'occasion d'une fête, il faisait route en char en direction de Messine, il fit une chute et se brisa le fémur; tombé malade à la suite de cela, il mourut à l'âge de soixante-dix-sept ans'.

Le motif de la chute est également redéployé dans une autre perspective; Diogène Laërce nous montre de nouveau un Empédocle glissant, du fait de son grand âge, dans la mer. La structure déceptive des quatre leçons de la mort d'Empédocle déconstruit donc peu à peu la stature du philosophe, et c'est de nouveau les deux épigrammes de Diogène Laërce qui donnent le coup de grâce au statut quasi sacré du personnage:

Φέρεται δὲ καὶ ἡμῶν εἰς αὐτὸν ἐν τῇ Παμμέτρῳ σκωπτικὸν μὲν,  
 τοῦτον δ' ἔχον τὸν τρόπον  
 καὶ σύ ποτ', Ἐμπεδόκλεις, διερχῆ φλογὶ σῶμα καθήρας  
 πῦρ ἀπὸ κρητῆρων ἔκπιες ἀθανάτων·  
 οὐκ ἔρέω δ' ὅτι σαυτὸν ἐκὼν βάλες ἐς ῥόον Αἴτνης,  
 ἀλλὰ λαθεῖν ἐθέλων ἔμπεσες οὐκ ἐθέλων.  
 καὶ ἄλλο·  
 ναὶ μὴν Ἐμπεδοκλῆα θανεῖν λόγος ὥς ποτ' ἀμάξης  
 ἔκπεσε καὶ μηρὸν κλάσασατο δεξιτερόν·  
 εἰ δὲ πυρὸς κρητῆρας ἐσίλατο καὶ πίε τὸ ζῆν,  
 πῶς ἂν ἔτ' ἐν Μεγάρῳις δείκνυτο τοῦδε τάφος<sup>57</sup>;

Ici encore, Diogène Laërce attaque dans ses vers l'idée d'une mort signifiante du philosophe; l'image sublime de sa chute dans l'Etna est vue comme un accident, comme une mise en scène qui aurait mal tournée puisque Empédocle, voulant faire croire à son apothéose et se cacher, glisse malgré lui dans le cratère. La seconde épigramme met quant à elle en avant le principe de non contradiction, qui ne peut être respecté dans le cas d'Empédocle: l'apothéose ou même le suicide dans l'Etna ne peuvent correspondre à la réalité, puisque son tombeau est visible à Mégare. Face à la reconstruction fantasmée que constitueraient les diverses mises en scène de la mort du philosophe, Diogène Laërce oppose la réalité et la matérialité du signe visible, la tombe, dont l'évocation doit couper court à toute spéculation.

#### b) Les morts 'serpentes'

La mise en avant d'un autre motif, celui des décès liés à un serpent, permet de tirer des conclusions similaires sur l'emploi des épigrammes funéraires par Diogène Laërce; l'auteur peut en effet souligner l'étrangeté de cette mort accidentelle par l'épigramme, ou encore son caractère factice lorsque le phi-

57. D. L. VIII, 75: 'Voici la petite raillerie que j'ai faite contre lui dans mon recueil de *Mètres variés*; elle est tournée ainsi: Et toi, Empédocle, qui as un jour purifié ton corps dans la flamme redoutable, / Tu as bu le feu immortel aux cratères; / Je ne dirai pas que tu t'es jeté de ton plein gré dans la lave de l'Etna, / Mais voulant te cacher, tu y es tombé malgré toi. Et ceci: Oui, on raconte qu'Empédocle est mort parce qu'il est tombé / Un jour d'un chariot et s'est cassé la jambe droite; / S'il s'était jeté dans le cratère de feu et avait bu la vie, / Comment pourrait-on encore voir son tombeau à Mégare?'

losophe tente de construire une mise en scène destinée à lui conférer de la grandeur. Ici encore, l'épigramme met en lumière l'échec des visées de celui qui, par l'intérêt excessif qu'il accorde à sa gloire et les moyens qu'il utilise pour la conquérir, ne mérite peut-être plus le titre de philosophe.

Ainsi, lorsqu'il évoque Démétrios de Phalère, présenté comme un élève de Théophraste, qui, écarté de toute fonction politique en Égypte par Ptolémée Philadelphie, se laisse gagner par le désespoir et s'endort après avoir été mordu par un aspic — il convient d'ailleurs de noter ici qu'il est difficile de savoir s'il s'agit d'une mort choisie ou accidentelle<sup>58</sup>—, Diogène Laërce insiste dans son poème davantage sur le serpent, l'instrument de mort, que sur le philosophe; ce dernier est toujours qualifié de σοφός et l'épigramme semble bien destinée à compléter les informations du récit en prose et à conférer une grandeur à Démétrios:

ἐνταῦθα ἄθυμότερον διῆγε · καί πως ὑπνώτων ὑπ' ἀσπίδος τὴν χεῖρα  
δηχθεὶς τὸν βίον μεθῆκε. [...] Καὶ αὐτῷ ἐπεγράψαμεν ἡμεῖς ·  
ἀνεῖλεν ἀσπίς τὸν σοφὸν Δημήτριον  
ἰὸν ἔχουσα πολὺν  
ἄσμηκτον, οὐ στίλβουσα φῶς ἀπ' ὀμμάτων  
ἀλλ' αἶδην μέλανα<sup>59</sup>.

Nous retrouvons le motif de la mort 'serpentine' chez un autre philosophe qui aurait, selon Diogène Laërce, suivi les leçons d'Aristote, Héraclide du Pont. Cependant, le motif est ici inversé: le serpent n'est plus vu comme le moyen de la mort, mais plutôt comme ce qui révèle la tromperie qui a été voulue par le philosophe à travers une mise en scène de son décès, que rapporte Démétrios Magnès:

«Θρέψαι αὐτὸν δράκοντα ἐκ νέου καὶ αὐξηθέντα, ἐπειδὴ τελευτᾶν  
ἔμελλε, κελεύσαι τινὶ τῶν πιστῶν αὐτοῦ τὸ σῶμα κατακρῦψαι, τὸν δὲ  
δράκοντα ἐπὶ τῆς κλίνης θεῖναι, ἵνα δόξειεν εἰς θεοὺς μεταβιβηκέναι.  
ἐγένετο δὲ πάντα. καὶ μεταξὺ παραπεμπόντων τὸν Ἡρακλείδην τῶν  
πολιτῶν καὶ εὐφημούντων, ὁ δράκων ἀκούσας τῆς ἐπιβοῆς ἐξέδου  
τῶν ἱματίων καὶ διετάρραξε τοὺς πλείστους. ὕστερον μέντοι  
ἐξεκαλύφθη πάντα καὶ ὤφθη Ἡρακλείδης οὐχ ὕστερον μέντοι

58. Sur ce point, nous renvoyons à SOLLENBERGER 2000, 321-326. Il note ainsi que Diogène Laërce pousse son lecteur à voir cette mort comme un accident par l'emploi de πως. L'hypothèse du suicide, rapportée par Cicéron (*Rab.* 23) n'est néanmoins pas exclue, d'autant plus que l'ἄθυμία qui frappe Démétrios est souvent chez Diogène Laërce un motif accompagnant le décès.

59. D. L., V, 78-79: 'Il vivait là dans un grand découragement; et il abandonna la vie dans une sorte de sommeil, après avoir été mordu à la main par un aspic. [...] Et nous avons écrit pour lui cette épigramme: Un aspic a tué le sage Démétrios, / Un venin abondant il avait, / Pollué; il n'irradiait pas la lumière de ses yeux, / Mais le noir Hadès'.

ἔξεκαλύφθη πάντα καὶ ὄφθη Ἡρακλείδης οὐχ οἷος ἐδόκει, ἀλλ' οἷος ἦν.» Καὶ ἔστιν ἡμῶν εἰς αὐτὸν οὕτως ἔχον·  
 ἦθελες ἀνθρώποισι λιπεῖν φάτιν, Ἡρακλείδη,  
 ὥς ῥα θανῶν ἐγένου ζωὸς ἅπασι δράκων.  
 ἀλλὰ διεψεύσθης, σεσοφισμένε· δὴ γὰρ ὁ μὲν θῆρ  
 ἦε δράκων, σὺ δὲ θῆρ, οὐ σοφὸς ὢν, ἐάλως<sup>60</sup>.

L'idée de mise en scène ou plutôt de supercherie est d'ailleurs renforcée par la variante, rapportée par Hermippe<sup>61</sup>, qui est donnée de sa mort: Héraclide tente, avec la complicité de la Pythie, de faire délivrer à son profit un faux oracle. Dans ce cas, la réponse des dieux ne se fait pas attendre; les impies, le philosophe comme la prophétesse, sont frappés pour l'un de maladie, pour l'autre d'une morsure...de serpent!

Ἐρμιππος δὲ λιμοῦ κατασχόντος τὴν χώραν φησὶν αἰτεῖν τοὺς Ἡρακλεώτας τὴν Πυθίαν λύσιν. τὸν δὲ Ἡρακλείδην διαφθεῖραι χρήμασι τοὺς τε θεωροὺς καὶ τὴν προειρημένην, ὥστ' ἀνειπεῖν ἀπαλλαγῆσθαι τῶν κακῶν, εἰ ζῶν μὲν Ἡρακλείδης ὁ Εὐθύφρονος χρυσῷ στεφάνῳ στεφανωθείη πρὸς αὐτῶν, ἀποθανῶν δὲ ὡς ἦρωσ τιμῶτο. ἐκομίσθη ὁ δῆθεν χρησμός καὶ οὐδὲν ὄναντο οἱ πλάσαντες αὐτόν. αὐτίκα γὰρ ἐν τῷ θεάτρῳ στεφανούμενος ὁ Ἡρακλείδης ἀπόπληκτος ἐγένετο, οἱ τε θεωροὶ καταλευσθέντες διεφθάρησαν. ἀλλὰ καὶ ἡ Πυθία τὴν αὐτὴν ὥραν κατιοῦσα ἐς τὸ ἄδνυτον καὶ ἐπιστάσα ἐνὶ τῶν δρακόντων δηχθεῖσα παραχρῆμα ἀπέπνευσε. καὶ τὰ μὲν περὶ τὸν θάνατον αὐτοῦ τοσαῦτα<sup>62</sup>.

60. D. L., V, 89-90: "Il nourrissait un serpent pris tout jeune et devenu adulte; se trouvant sur le point de mourir, il ordonna à un de ses fidèles de dissimuler son corps et de placer le serpent sur le lit, pour qu'on le crût passé chez les dieux. Tout cela fut fait. Et au beau milieu des citoyens qui escortaient Héraclide et chantaient ses louanges, le serpent, ayant entendu leurs acclamations, se dégagea des vêtements et sema le trouble chez la plupart. Plus tard, toutefois, tout fut dévoilé et Héraclide fut vu non tel qu'il paraissait, mais tel qu'il était." Et voici ce que nous lui avons dédié: Tu voulais aux hommes laisser la rumeur, Héraclide, / À tous, qu'à ta mort tu avais repris vie sous la forme d'un serpent. / Mais tu t'es trompé pour avoir rusé: car, oui, la bête / Était un serpent, mais toi, on t'a pris à faire la bête, non le sage'.
61. Sur l'importance d'Hermippe de Smyrne parmi les sources de Diogène Laërce —tout particulièrement en ce qui concerne le récit des morts de philosophes—, nous renvoyons à BOLLANSÉE 1999. Il affirme (pp. 227-232) que la focalisation que l'on accorde aux récits de mort chez Hermippe tient avant tout aux citations qu'en donne Diogène Laërce; cet intérêt relèverait donc d'un simple *topos* de la biographie antique. Il convient de noter qu'Hermippe n'est bien évidemment pas la seule source de Diogène, puisque seules 13 des 48 épigrammes sur les morts de philosophes sont rapportées à Hermippe.
62. D. L., V, 91: 'Hermippe, de son côté, dit qu'une famine ayant envahi la région, les habitants d'Héraclée demandèrent à la Pythie de les en délivrer, et qu'Héraclide corrompit par de l'argent à la fois les envoyés et la susdite Pythie, de façon qu'elle proclamât qu'ils seraient délivrés du mal si Héraclide, le fils d'Euthyphron, de son vivant recevait d'eux une couronne d'or, et après sa mort était honoré comme un héros. Le prétendu oracle fut rapporté, et ses inventeurs n'y gagnèrent rien. Car aussitôt couronné au théâtre, Héraclide

Ainsi, comme pour le récit de la mort d'Empédocle, nous assistons à une forme d'apothéose qui échoue: Héraclide, qui voulait faire croire à son entourage à sa substitution par un serpent et donc à son ascendance divine, retombe plus bas dans l'échelle du vivant en s'assimilant, comme le note l'épigramme, à une bête. Le motif du serpent ne peut donc pas se réduire à une seule cause de décès; il accompagne la révélation du réel. Là où Héraclide voulait se servir du reptile pour faire voir autre chose que ce qui est, pour construire une image, Diogène Laërce fait de l'animal un symbole de révélation, à rebours de la mise en scène péniblement mise en œuvre par le prétendu philosophe: Héraclide n'est pas un sage, mais une bête; la Pythie n'est pas l'interprète des dieux, mais une imposture, elle qui ne peut fouler, sans mourir, la partie sacrée du sanctuaire. Dans les deux cas, leur mort disqualifie ces personnages, leur dénie le statut auquel ils aspirent ou qu'ils revendiquent.

### c) La mort: un jeu sur l'identité?

Si, comme nous l'avons vu, la mort peut être un moyen de mettre en question le statut d'un philosophe, elle peut aussi définir et résumer l'essence de la personne, révélant ainsi son être profond. En effet, d'autres morts accidentelles révèlent de nouveau le ridicule des personnages qu'elles frappent, en jouant sur un système d'opposition, physique ou intellectuel entre la mort proprement dite et le personnage du philosophe. C'est le cas du Stoïcien Ariston, qui, du fait de sa calvitie, prend un coup de soleil et en meurt. Si ce décès, par la mention du crâne chauve, n'est pas sans rappeler celui d'Eschyle, c'est bien l'épigramme, jouant sur le contraste entre le chaud et le froid<sup>63</sup>, qui se moque du philosophe, lequel, en bon Stoïcien, n'a qu'indifférence pour tout ce qui n'est pas la vertu<sup>64</sup>; à ce titre, chaud et froid peuvent

fut frappé d'apoplexie, et les envoyés furent tués par lapidation. Mais la Pythie aussi, descendant à la même heure dans la partie du sanctuaire interdite aux profanes, marcha sur un des serpents et, mordue, expira sur-le-champ. Et voilà pour la mort de notre homme'.

63. D. L., VII, 164: Τοῦτον λόγος φαλακρὸν ὄντα ἐγκαυθῆναι ὑπὸ ἡλίου καὶ ὄδε τελευτῆσαι. προσεπαίξαμεν δ' αὐτῷ τόνδε τὸν τρόπον τῷ ἰάμβῳ τῷ χολῳ·

τί δὴ γέροντων ὦν καὶ φάλανθος, ὦ ῥίστων,  
τὸ βρέγμα ἔδωκας ἡλίῳ κατοπτῆσαι;  
τοιγάρ τὸ θερμὸν πλείον ἢ δέοι ζητῶν  
τὸν ψυχρὸν ὄντως εὔρεσ οὐ θέλων Ἄϊδην.

'On rapporte qu'étant chauve il prit un coup de soleil et mourut de cette façon. Nous nous sommes moqué de lui en choliambes de la façon suivante: Pourquoi, Ariston, âgé et chauve, / As-tu donné au soleil ton front à rôtir? / Eh bien, en cherchant la chaleur plus qu'il ne fallait, / C'est le froid Hadès qu'en vérité tu as trouvé sans le vouloir'.

64. D. L., VII, 160: Τέλος ἔφησεν εἶναι τὸ ἀδιαφόρως ἔχοντα ζῆν πρὸς τὰ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας μηδ' ἡντινοῦν ἐν αὐτοῖς παραλλαγὴν ἀπολείποντα, ἀλλ' ἐπίσης ἐπὶ πάντων ἔχοντα: [...] Τὸν τε φυσικὸν τόπον καὶ τὸν λογικὸν ἀνήρει, λέγων τὸν μὲν εἶναι ὑπὲρ ἡμᾶς, τὸν δ' οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, μόνον δὲ τὸν ἠθικὸν εἶναι πρὸς ἡμᾶς 'Il a dit que la fin était de vivre dans l'indifférence à l'égard de ce qui est intermédiaire entre la vertu et le vice, sans faire quelque distinction que ce soit entre ces choses, mais en se comportant de façon égale envers toutes. [...] Le lieu physique et le lieu logique, il les supprimait, disant

bien être confondus! Ainsi, le mauvais philosophe subit une mort conforme à son comportement: Alexinos d'Élis, qui est un querelleur, un homme piquant, meurt piqué par un roseau<sup>65</sup>.

Mais le moment de la mort peut également révéler le peu de cas que fait parfois un philosophe des principes qui sont censés régir sa vie; en ce sens, le décès devient de nouveau un révélateur des pensées profondes de la personne. Évoquant Bion de Borysthène, Diogène Laërce souligne, par un récit en prose puis par une longue épigramme, le paradoxe qui conduit un philosophe qui se déclare athée à devenir religieux, voire superstitieux au moment de mourir<sup>66</sup>. La mort devient donc définitoire d'une identité, contraire bien entendu à celle que le philosophe tente de construire durant sa vie.

Cette nouvelle identité induite par la révélation qui accompagne le moment de la mort se matérialise parfois par l'attribution d'un nouveau nom, parodique, pour le philosophe, suivant le symbole du *nomen-omen*. Ainsi, celui qui est d'abord défini comme un dialecticien, Diodore Cronos, se suicide suite aux moqueries qu'il essuie lors d'un banquet au cours duquel il ne peut répondre à des raisonnements dialectiques. Son nom, Cronos, révèle alors son être; faut-il en effet comprendre, lorsque Diogène Laërce rapporte qu'on l'appelle 'Cronos', qu'il s'agit d'un jeu de mots avec le terme χρόνος, celui qui prend son temps pour répondre? Dans tous les cas, son suicide conduit Diogène Laërce à lui attribuer un nouveau nom, plus conforme selon lui à son identité: de 'Cronos', il devient alors 'onos', un âne!

Κρόνε Διόδωρε, τίς σε δαιμόνων κακῆ  
ἀθυμίη ξυνείρυσεν,  
ἴν' αὐτὸς αὐτὸν ἐμβάλης εἰς Τάρταρον  
Στίλπωνος οὐ λύσας ἔπη  
αἰνιγματώδη; τοιγὰρ εὐρέθης Κρόνος  
ἔξωθε τοῦ ῥῶ κάππα τε<sup>67</sup>.

Donc justement sa mort dénonce son imposture, ce qu'il n'est pas, un dialecticien, pour révéler ce qu'il est, réalité qui est lisible dans l'épigramme. Cette mention d'une métamorphose du philosophe en âne peut être nous faire penser à la mort de Xénocrate évoquée plus haut, dont les dernières paroles, réduites à une onomatopée, évoquent presque, comme nous l'avons vu, un braiement.

que l'un nous dépasse, l'autre ne nous concerne pas et que seul le lieu éthique nous concerne'.

65. D. L., II, 109.

66. D. L., IV, 54-57.

67. D. L. II, 112: 'Diodore Cronos, lequel parmi les dieux / À un funeste découragement t'a contraint, / Pour que de toi-même tu te sois précipité dans le Tartare, / Parce que tu n'avais pas résolu les énigmatiques / Paroles de Stilpon? Tu t'es bien révélé "Cronos", / Sans le R et sans le C.'

2) *De la mort ridicule à la mort-symbole: différentes formes de suicides*

Si le suicide peut parfois, du fait de l'épigramme laërtienne, apparaître comme l'expression du ridicule du philosophe qui le pratique, il convient de noter qu'il est souvent porteur de signification, que cela soit par le choix du mode opératoire ou par le fait de vouloir s'inscrire dans une tradition propre à une école.

a) L'étouffement

Ainsi, parmi les morts choisies, on remarque la place tout particulière qu'accordent les Cyniques, Diogène en tête avec Métroclès puis Ménippe, à l'étouffement, qui peut survenir par pendaison ou plus simplement, d'une façon qui semble impossible physiologiquement, par suspension volontaire du souffle. Comme l'explique Sergi Grau, ce type de suicide que l'on retrouve à la fois comme mode opératoire chez les Stoïciens et chez les Cyniques, est particulièrement intéressant d'un point de vue doctrinal: le fait de retenir soi-même son souffle, l'ἀποκαρτερία, illustre en effet le principe de δ'αὐτάρκεια et δ'ἐλευθερία du sage<sup>68</sup>.

C'est donc Diogène qui, parmi les différentes versions qui sont données de sa mort<sup>69</sup>, meurt en retenant sa respiration et ouvre ainsi la voie à ceux qui sont présentés comme ses disciples. Se retrouve donc ici le principe d'inspiration et d'émulation en ce qui concerne le trépas entre les tenants d'une même école de pensée philosophique; ainsi, Métroclès<sup>70</sup>, dont Diogène Laërce ne mentionne que l'âge avancé, s'étrangle, et Ménippe, se pend.

Si la mort de Diogène peut apparaître comme une transgression<sup>71</sup>, puisque la mort par étouffement ou par pendaison est conçue comme une mort indigne, qui dénote d'un manque de courage<sup>72</sup>; elle correspond donc assez bien à l'image attendue d'un philosophe cynique, comme le montre le méliambe de Cercidas de Mégapolis<sup>73</sup>, cité Diogène Laërce, qui n'illustre d'ailleurs que cette version de la mort:

68. GRAU 2010, 360-361.

69. Parmi les différentes versions qui sont données de sa mort, D.L. énumère, en VI, 76-77, le fait d'avoir ingéré un poulpe cru, par lequel il contracte le choléra; en retenant sa respiration; en disputant à des chiens un poulpe.

70. D. L., VI, 95.

71. LORAUX 1984, 195-224.

72. VAN HOOFF 1990, 64-72.

73. Sur ce poète, nous renvoyons à LÓPEZ CRUCES 1995. Ce dernier commence par nuancer l'ascendance cynique que l'on a pu attribuer à Cercidas en vertu du fragment sur la mort de Diogène et du papyrus *POxy* 1082, pp. 16-18 et 22-25, arguant qu'un intérêt artistique ne suppose pas forcément l'adhésion à une croyance. Il commente par la suite le texte en question (pp. 236-241).

Οὐ μὰν ὁ πάρος γὰ Σινωπεὺς τήγος ὁ βακτροφόρος,  
διπλοείματος, αἰθεριβόσκας, ἀλλ' ἀνέβα  
χεῖλος ποτ' ὀδόντας ἐρείσας καὶ τὸ πνεῦμα συνδακῶν·  
Ζανὸς γόνος ἦς γὰρ ἀλαθέως οὐράνιός τε κύων<sup>74</sup>.

L'épigramme doit alors être comprise comme une réelle louange du père du cynisme<sup>75</sup>, dans l'ascèse dont il fait preuve<sup>76</sup>, ce qui n'est pas le cas de celle consacrée à Ménippe<sup>77</sup>: elle dénonce au contraire le fait que ce dernier, par sa mort, se révèle finalement être un mauvais chien et donc un mauvais philosophe cynique, qui se suicide suite à la perte de sa fortune! C'est donc bien l'épigramme qui illustre le rôle de révélateur de la mort, c'est-à-dire la qualité usurpée de philosophe cynique:

τέλος δ' ἐπιβουλευθέντα πάντων στερηθῆναι καὶ ὑπ' ἀθυμίας βρόχῳ  
τὸν βίον μεταλλάξαι. καὶ ἡμεῖς ἐπαίξαμεν εἰς αὐτόν  
Φοίνικα τὸ γένος, ἀλλὰ Κρητικὸν κύνα,  
ἡμεροδανειστήν – τοῦτο γὰρ ἐπεκλήζετο  
οἶσθα Μένιππον ἴσως.  
Θήβησιν οὗτος ὡς διωρύγη ποτὲ  
καὶ πάντ' ἀπέβαλεν οὐδ' ἐνόει φύσιν κυνός,  
αὐτὸν ἀνεκρέμασεν<sup>78</sup>.

74. D. L., VI, 76-77: 'Non, il n'est plus, le Sinopéen de jadis, / Le fameux porteur de bâton, / Au manteau plié en deux, qui mangeait en plein air; / Il est monté au ciel, / Après avoir mordu ses lèvres contre ses dents / Et mordu en même temps qu'elles sa respiration. / Oui, Fils de Zeus tu l'étais vraiment, / Tout autant que chien céleste.'
- Le texte édité par Tiziano Dorandi propose une autre leçon pour les deux derniers vers: χῆλος ποτ' ὀδόντας ἐρείσας καὶ τὸ πνεῦμα συνδακῶν / ἦς γὰρ ἀλαθέως Διογένης Ζανὸς γόνος οὐράνιός τε κύων.
75. Voir LIVREA 1987, 427-433, qui fonde son analyse sur le papyrus *P. Oxy.* 1082 et donne une analyse détaillée de l'épigramme. Dans ce texte, l'ἀποκαρτερία ne serait pas selon lui à comprendre comme une mort réelle, mais comme un catastérisme permettant l'apo théose ironique de Diogène, selon le motif du σπουδαιογέλιον.
76. LÓPEZ CRUCES 1995, qui analyse ainsi le terme ambigu de αἰθεριβόσκας (p. 241): «Cercidas a joué sur le double sens du terme, qui signifie [“nourri de l'air, de l'éther” et désigne l'esprit pur, étranger aux plaisirs et aux souffrances et] aussi tout simplement “nourri par l'air tandis qu'il respire”. Diogène est doublement digne de l'épithète: au moyen de son ascèse, il a réussi à triompher sur toute affection corporelle, soit-elle plaisir ou souffrance; en outre, il se maintient en vie grâce à l'air, auquel il renonce (καὶ τὸ πνεῦμα συνδακῶν) quand il décide de se suicider. Pour donner de l'emphase à cette idée, le fragment tout entier oscille entre le monde matériel et spirituel (αἰθερι / βόσκας, τὸ πνεῦμα / συνδακῶν).
77. Voir RELIHAN 1990, 217-224. Il note que la qualification de 'Crétois' peut avoir le sens de 'menteur' et ainsi mettre en question son allégeance à l'école cynique, se référant notamment à Lucien qui le décrit comme un véritable chien.
78. D. L. VI, 100: 'Mais finalement, victime de malfaiteurs, il fut dépouillé de tous ses biens et, de découragement, il mit fin à ses jours par la corde. Quant à nous, nous avons plaisanté sur son compte: Phénicien par la race, mais chien de Crète, / Prêteur à la journée —tel était son surnom— / Ce Ménippe, tu le connais peut-être. / À Thèbes, le jour où, victime d'une effraction, il perdit tous ses biens, sans réfléchir / À ce qu'est la nature d'un chien, il se pendit'.



Cette mort par étouffement permet donc de dénoncer les faux cyniques, mais elle peut également, selon certains critiques, comporter une dimension positive; elle peut devenir signifiante et renvoyer directement aux doctrines du philosophe mis en cause, en l'occurrence le stoïcien Zénon de Citium:

Τῷ γὰρ ὄντι πάντας ὑπερεβάλλετο τῷ τ' εἶδει τούτῳ καὶ τῇ σεμνότητι καὶ δὴ νῆ Δία τῇ μακαριότητι· ὀκτῶ γὰρ πρὸς τοῖς ἐνενήκοντα βιοῦς ἔτη κατέστρεψεν, ἄνοσος καὶ ὑγιῆς διατελέσας. [...] ἔτελεύτα δὴ οὕτως· ἐκ τῆς σχολῆς ἀπιὼν προσέπταισε καὶ τὸν δάκτυλον περιέρρηξε· παίσας δὲ τὴν γῆν τῇ χειρὶ, φησὶ τὸ ἐκ τῆς Νιόβης, ἔρχομαι· τί μ' αὔεις; καὶ παραχρῆμα ἔτελεύτησεν, ἀποπνίξας ἑαυτὸν. Ἀθηναῖοι δ' ἔθαψαν αὐτὸν ἐν τῷ Κεραμειῷ καὶ ψηφίσασιν τοῖς προειρημένοις ἐτίμησαν, τὴν ἀρετὴν αὐτῷ προσμαρτυροῦντες. [...] Εἶπομεν ὡς ἔτελεύτα ὁ Ζήνων καὶ ἡμεῖς ἐν τῇ Παμμέτρῳ τοῦτον τὸν τρόπον·

τὸν Κιτιᾶ Ζήωνα θανεῖν λόγος ὡς ὑπὸ γήρωσ

πολλὰ καμὼν ἐλύθη μένων ἄσιτος·

οἱ δ' ὅτι προσκόψας ποτ' ἔφη χειρὶ γαῖαν ἀλοίσας

ἔρχομαι αὐτόματος· τί δὴ καλεῖς με;

ἐνιοι γὰρ καὶ τοῦτον τὸν τρόπον τελευτήσαι φασιν αὐτόν. Καὶ περὶ μὲν τῆς τελευτῆς ταῦτα<sup>79</sup>.

La manière selon laquelle Diogène Laërce relate cette mort nous permet de mettre en lumière sa pratique d'écriture: les vers de l'épigramme reprennent en effet la prose, mais ils apportent aussi une nouvelle explication de la mort de Zénon qui n'était pas citée dans le récit principal: la mort peut soit être quasi immédiate, par la suspension du souffle, soit plus longue à venir, par la privation de nourriture, qui d'après l'épigramme, précède donc l'épisode du doigt cassé. Ici, l'épigramme est le reflet de la diversité possible des morts du philosophe.

En revanche, le signe qui entraîne le suicide, c'est-à-dire la chute qui entraîne la fracture, est comprise clairement par ce dernier comme une injonction de

79. D. L., VII, 28-31: 'En vérité, il surpassa tous les hommes en cette espèce de vertu [*l'endurance*], tout comme en gravité, et, par Zeus, en béatitude. Il mourut en effet âgé de 98 ans, ayant toujours vécu sans connaître la maladie et en bonne santé. [...] Voici comment il mourut. En sortant de l'école, il achoppa et se brisa le doigt. Frappant la terre de sa main, il prononça le vers tiré de *Niobé*: "J'arrive. Pourquoi m'appelles-tu?" Et aussitôt il mourut, en retenant sa respiration. Les Athéniens l'ensevelirent au Céramique et l'honorèrent par les décrets déjà cités, apportant leur témoignage en faveur de sa vertu. [...] Nous aussi, dans le *Pammétros*, nous avons raconté comme suit les circonstances de sa mort: On rapporte que Zénon de Kitium mourut, alors qu'affligé / Par nombre des maux de la vieillesse, / Il fut délivré en restant sans manger. / D'autres disent qu'ayant un jour achoppé / Il frappa la terre de sa main, / Disant: Je viens de moi-même. Pourquoi m'appelles-tu?

Certains disent en effet que c'est de cette façon qu'il mourut. Voilà donc ce que nous avons à dire à propos de sa mort'.

la terre et des dieux selon laquelle le philosophe doit mourir, et ce dernier s'empresse d'obéir. Nous pouvons donc voir dans cette mention une allusion à la pensée stoïcienne d'un λόγος universel régissant le monde, auquel il convient d'obéir. Mais il ne s'agit pas du seul indice dans le trépas de Zénon qui symbolise son appartenance philosophique. Pierangiolo Berrettoni décèle ainsi<sup>80</sup>, dans la mention du doigt cassé, une référence à l'importance du geste dans l'expression dans la pensée stoïcienne<sup>81</sup>, où le doigt, qui peut aller jusqu'à remplacer la parole dans un mouvement de description, d'ostentation<sup>82</sup>, est désigné comme l'instrument et le symbole de la connaissance. La fracture du doigt, rendu alors inopérant, représenterait la fin de la pratique philosophique, et donc la nécessité du choix de la mort par Zénon, s'il veut encore pouvoir se définir comme philosophe, à la manière d'un Socrate dans l'*Apologie* de Platon.

#### b) Privation et excès

D'autres types de mort peuvent être vus comme symboliques: Pierangiolo Berrettoni souligne également que l'étouffement et la privation de nourriture sont deux modalités de mort très proches d'un point de vue symbolique, puisqu'elles s'accomplissent dans les deux cas comme une clôture du canal oral. Il faut alors noter que la privation de nourriture constitue également, par sa fréquence<sup>83</sup>, une modalité essentielle du suicide philosophique<sup>84</sup>. La

80. BERRETTONI 1989, 23-36. Le doigt est alors le signe d'un comportement épistémologique et gnoséologique où le fait d'indiquer devient la démonstration elle-même. Il note également que cette interprétation symbolique des événements composant la biographie de Zénon peut se faire également pour le début de sa carrière philosophique: la perte de sa fortune du fait d'un naufrage, relatée par D. L. en VII, 2, le conduit à rester à Athènes et à suivre l'enseignement de Cratès, ce qui correspond à une seconde naissance au θεωρητικὸς βίος.
81. Pour une analyse de l'image de la main et du poing dans la pensée stoïcienne, son assimilation à l'âme mais aussi au processus par lequel le simplement vrai devient vérité, nous renvoyons à DUMONT 1994, 331-340. Nous pouvons également penser à l'emploi par Zénon de la célèbre métaphore de la main ouverte et de la main fermée pour illustrer la différence entre rhétorique et dialectique, ainsi que nous le rapporte Cicéron (*Or.* 113-114; *Fin.* 2, 17).
82. Comme l'explique PACHET 1975, 241-246, le geste que suppose la *deixis* est à la fois ce qui permet la signification, mais aussi ce qui est une signification parmi d'autres, comme l'emploi de la voix. Dans ce cas, il note que celui qui produit le geste (Zénon et son doigt cassé) n'est pas l'émetteur, mais le destinataire du message (les dieux lui signifient qu'il est temps de mourir). On peut néanmoins penser que le message n'est pas univoque, ou plutôt qu'il s'adresse à différents destinataires: Zénon s'adresse, par la parole en citant le vers de *Niobé*, aux dieux, pour leur dire qu'il a compris le message qui lui a été envoyé, mais il s'adresse aussi, par le geste symbolique du doigt cassé, aux hommes en leur signifiant que la fin de la vie philosophique doit aussi correspondre pour le vrai philosophe à la fin de l'existence.
83. C'est le cas, entre autres, de Denys (VII, 166-167); Cléanthe (VII, 176); Démocrite, qui retient sa vie en humant des petits pains (IX, 43); Pythagore (VIII, 40).
84. Sur ce type de mort, nous renvoyons à VAN HOOFF 1990, 41-47; GRISÉ 1982, 118-120.

mention de Straton<sup>85</sup>, dont le corps devient si mince que le philosophe ne se sent pas mourir, semble être une résurgence de la déliaison socratique, dans laquelle le corps s'efface peu à peu. Nous retrouvons ici une utilisation redondante de l'épigramme, qui répète exactement ce qui a été dit en prose; les vers ne se focalisent pas directement sur les modalités de la mort du philosophe, mais résument également sa vie.

À cette privation de nourriture répond en contraste un excès de liquide<sup>86</sup>, le plus souvent de vin, et surtout de vin pur<sup>87</sup>, qui provoque le trépas de nombreux philosophes – il convient alors de noter qu'il s'agit d'une modalité du suicide et non une conséquence d'un comportement d'ivrogne. De nouveau, l'image d'une déliaison du corps et de l'esprit se retrouve dans une épigramme consacrée à Lacydès, successeur d'Arcésilas, dans laquelle est explicité le surnom de Lyaios de Dionysos, le 'Libérateur', celui qui délivre des soucis<sup>88</sup>. Sergi Grau souligne d'ailleurs que ce type de mort frappe souvent les philosophes se réclamant de Socrate; il y voit une influence de la dimension sympotique de la figure de Socrate à travers les *Banquets* de Platon et de Xénophon, mais aussi une transposition parodique de la mort du maître où le vin remplace la ciguë, comme l'indique l'épigramme de Diogène Laërce, selon lequel la mort n'était pas voulue, mais accidentelle, ce qui renforce l'idée d'une reprise en *decrescendo* du décès de Socrate.

Pourtant, le même motif socratique se retrouve —paradoxalement, puisque, parmi les écoles de pensée hellénistiques, seuls les Épicuriens se dégagent

85. D.L., V, 60: Τοῦτόν φασιν οὕτω γενέσθαι λεπτόν ὡς ἀναισθήτως τελευτῆσαι. καὶ ἔστιν ἡμῶν εἰς αὐτόν οὕτως ἔχον·

λεπτὸς ἀνήρ δέμας ἦν, εἴ μοι προσέχεις, ἀπὸ χρισμῶν·  
 Στροάτωνα τοῦτόν φημί σοι,  
 Λάμψακος ὃν ποτ' ἔφυσεν· αἰεὶ δὲ νόσοισι παλαίων  
 θνήσκει λαθῶν, οὐδ' ἦσθητο.

'On dit qu'il devint si mince qu'il ne se sentit pas mourir. Et voici ce que nous lui avons dédié: C'était un homme au corps mince, bien qu'il y remédiât à force de remèdes. / Je te parle de ce Straton / Que Lampsaque un jour engendra; toujours luttant contre les maladies, / Il meurt sans qu'on le sache, et sans le sentir lui-même'.

86. En ce qui concerne l'eau, c'est le cas de Crantor de Soles, qui meurt d'hydropisie (IV, 27). L'épigramme qui clôt cette biographie est étudiée par CASANTINI 2007, 71-80. C'est aussi le cas d'Héraclite, en IX, 3, qui se recouvre de bouse dans l'espoir de chasser par évaporation l'eau dont il est emplí.

87. C'est ainsi le cas, entre autres, de Stilpon (II, 120) ou encore d'Arcésilas (IV, 44).

88. D. L., IV, 61: ἡ τελευτὴ δὲ αὐτῷ παράλυσις ἐκ πολυποσίας. καὶ αὐτῷ προσεπαίξαμεν ἡμεῖς οὕτως·

καὶ σέο, Λακῦδη, φάτιν ἔκλυον ὡς ἄρα καὶ σὺ  
 Βάκχου ἑλών Ἄϊδην ποσὶν ἔσυρες ἄκροισ.  
 ἦ σαφὲς ἦν· Διόνυσος ὅταν πολὺς ἐς δέμας ἔλθῃ,  
 λύσε μέλη· διὸ δὴ μῆτι Λυαῖος ἔφην;

'La cause de sa mort fut une paralysie provoquée par un excès de boisson. Nous avons plaisanté sur lui également comme il suit: À ton propos également, Lacydès, j'ai entendu ce récit: / Bacchus inopportun t'aurait attrapé par la pointe des pieds pour te traîner dans l'Hadès. / Et c'est bien vrai. Quand Dionysos entre dans le corps en grande quantité, / Il dénoue nos membres. N'est-ce pas la raison pour laquelle il est appelé Lyaios (le Libérateur)?'.

fortement de l'héritage du philosophe athénien—, dans le récit de la mort d'Épicure<sup>89</sup>: le vin est alors assimilé au poison, que le philosophe prend résolument, non sans avoir recommandé à ses amis de se souvenir de ses doctrines, selon un cadre qui rappelle celui du *Phédon*. Ici, l'épigramme ne tourne pas en ridicule le philosophe, mais apparaît davantage comme une véritable célébration.

Cependant, l'imitation et l'émulation des philosophes dans la mise en scène de leur mort sont davantage l'occasion de la part de Diogène Laërce d'une dénonciation de la fausseté de leurs intentions. La reprise du motif de la mort socratique par absorption de poison, qui souligne la volonté de construction de la scène, aboutit parfois à un échec; il peut être difficilement réalisable pour certains et conduit donc au ridicule. C'est le cas de Carnéade<sup>90</sup>, lequel,

89. D. L., X, 15-16: τελευτήσαι δ' αὐτὸν λίθῳ τῶν οὖρων ἐπισχεθέντων, ὡς φησι καὶ Ἑρμαρχος ἐν ἐπιστολαῖς, ἡμέρας νοσήσαντα τετταρεσκαίδεκα. ὅτε καὶ φησὶν Ἑρμιππος ἐμβάντα αὐτὸν εἰς πύελον χαλκῆν κεκραμένην ὕδατι θερμῷ καὶ αἰτήσαντα ἄκρατον ῥοφήσαι· τοῖς τε φίλοις παραγγείλαντα τῶν δογμάτων μνησθῆναι οὕτω τελευτήσαι. Καὶ ἔστιν ἡμῶν εἰς αὐτὸν οὕτω  
 χαιρέτε, καὶ μνήσθητε τὰ δόγματα· τοῦτ' Ἐπίκουρος  
 ὕστατον εἶπε φίλοις τοῦτος ἀποφθίμενος·  
 θερμὴν δὲ πύελον γὰρ ἐλλήλυθεν καὶ ἄκρατον  
 ἔσπασεν, εἶτ' Ἀΐδην ψυχρὸν ἐπεσπάσατο.  
 οὗτος μὲν ὁ βίος τάνδρός, ἥδε δὲ ἡ τελευτή

'Il est mort d'une rétention d'urine causée par la pierre, comme le dit Hermaque dans ses lettres, après une maladie qui a duré quatorze jours; Hermippe raconte qu'alors il entra dans une baignoire de bronze tempéré d'eau chaude, demanda du vin pur et l'avalait. Après avoir enjoint à ses amis de se remémorer ses doctrines, ainsi mourut-il. Voici nos vers le concernant: Salut à vous, et souvenez vous de mes doctrines; telle est la dernière parole / Qu'Épicure adressa à ses amis, au moment de mourir; / Il entra en effet dans une baignoire chaude, huma / Le vin pur, puis huma le froid Hadès. / Telle a été la vie de l'homme, et telle sa mort'.

90. D. L., IV, 64-66, Δειλότερον δὲ πῶς δοκεῖ περὶ τὴν τελευτὴν ἀνεστράφθαι, ὅτε συνεχῆς ἔλεγεν, «ἢ συστήσασα φύσις καὶ διαλύσει.» μαθὼν τε Ἀντίπατρον φάρμακον πιόντα ἀποθανεῖν, παρωρημήθη πρὸς τὸ εὐθαροῦς τῆς ἀπαλλαγῆς καὶ φησι, «δότε οὖν κάμοι» τῶν δὲ εἰπόντων, «τί;», «οἰνόμελι» εἶπεν. [...] ἔστι καὶ εἰς τοῦτον ἡμῶν τῷ λογαοιδικῷ μέτρῳ καὶ Ἀρχεβουλείῳ  
 τί με Καρνεάδην, τί με, Μοῦσα, θέλεις ἐλέγχειν;  
 ἀμαθῆς γὰρ ὃς οὕτι κάτοιιδεν ὅπως δεδοίκει  
 τὸ θανεῖν· ὅτε καὶ φθισικὴν ποτ' ἔχων κακίστην  
 νόσον, οὐκ ἔθελεν λύσιν ἰσχύμεν· ἀλλ' ἀκούσας  
 ὅτι φάρμακον Ἀντίπατρός τι πίων ἀπέσβη,  
 «δότε τοίνυν,» ἔφησε, «τί καμὲ πιεῖν.» «τί μέντοι;  
 Τί;» «δότ' οἰνόμελι.» σφόδρα τ' εἶχε πρόχειρα ταυτί·  
 «φύσις ἢ συνέχουσα με καὶ διαλύσεται δή.»  
 ὁ μὲν οὐδὲν ἔλασσον ἔβη κατὰ γῆς, ἐνῆν δὲ  
 τὰ πλέω κακὰ κέρδε' ἔχοντα μολεῖν ἐς ἄϊδην.

'Il semble s'être montré assez lâche devant la mort, puisqu'il répétait constamment: "La nature qui m'a fait me déféra". Ayant appris qu'Antipatros était mort après avoir bu du poison, il se sentit obligé de quitter la vie avec courage et dit: "Il faut m'en donner aussi". Comme on lui demandait: "Quoi donc?", il répondit: "Du vin miellé". [...] Nous avons également composé sur lui une épigramme en vers logaédiques et archébouléens: Pourquoi,

pour imiter Antipatros qui s’empoisonne, choisit de consommer lui aussi une boisson. Cependant, pour lui, le vin miellé se substitue au vin pur et fonctionne comme un cordial, dans une attitude que Diogène Laërce lit comme un signe de lâcheté, mais qui est dicté au philosophe par son refus du suicide<sup>91</sup>. Il est alors intéressant de noter que ce n’est pas la figure de Socrate est qui citée en exemple par Carnéade, mais celle d’Antipatros, comme si cette imitation ratée ne pouvait se réclamer de la figure du maître qu’est le philosophe athénien.

La reprise ironique et drolatique du motif est à son apogée par la mention de Chrysippe; le philosophe stoïcien, fidèle aux liens de son école avec la figure de Socrate<sup>92</sup>, meurt par absorption de vin pur —donc assimilable au poison—, mais c’est sans doute la version alternative de sa mort qui donne tout son sel à l’anecdote, puisqu’il succombe à une crise de rire qui le saisit face à un âne mangeant des figues!

Τοῦτον ἐν τῷ Ὠιδείῳ σχολάζοντά φησιν Ἐρμιππος ἐπὶ θυσίαν ὑπὸ τῶν μαθητῶν κληθῆναι · ἐνθα προσενεγκάμενον γλυκὺν ἄκρατον καὶ ἰλιγγιάσαντα πεμπταῖον ἀπελθεῖν ἐξ ἀνθρώπων, τρία καὶ ἑβδομήκοντα βιώσαντ’ ἔτη, [...] . καὶ ἔστιν ἡμῶν εἰς αὐτόν ·

ἰλιγγίασε Βάκχον ἐκπιὼν χανδὸν  
Χρύσιππος, οὐδ’ ἐφείσατο

οὐ τῆς στοᾶς, οὐχ ἧς πάτρης, οὐ τῆς ψυχῆς,  
ἀλλ’ ἦλθε δῶμ’ ἐς Αἶδεω.

Ἔνιοι δέ φασι γέλωτι συσχεθέντα αὐτόν τελευτῆσαι · ὄνου γὰρ τὰ σῦκα αὐτῷ φαγόντος, εἰπόντα τῇ γραῖ, «δίδου νυν ἄκρατον ἐπιρροφήσαι τῷ ὄνω» ὑπερκαγχάσαντα τελευτῆσαι<sup>93</sup>.

ô Muse, pourquoi veux-tu que je blâme Carnéade? / Car seul un ignorant ne sait pas comment il a craint / de mourir. Même lorsqu’il était atteint de phtisie, la plus terrible / des maladies, il ne voulait pas accepter la délivrance. Mais ayant entendu dire / qu’Antipatros s’était éteint après avoir bu un poison, / il dit: “Donnez-m’en aussi à boire.” – “Quoi donc?” / “Quoi? Donnez-moi du vin miellé”. Constamment il avait toute prête cette phrase: / “La nature qui m’a fait me défera aussi.” Il n’en descendit pas moins sous terre, mais il lui fut possible de rejoindre l’Hadès avec le bénéfice de maux plus nombreux’.

91. Sur ce point, nous renvoyons CASANTINI 2007, 74-77, qui souligne le caractère ironique de l’épigramme, puisque la peur face à la mort est une incohérence pour celui qui prône l’imperturbabilité du sage. Elle exprime aussi l’opposition irréconciliable, à travers la dimension anecdotique, de deux systèmes philosophiques sur l’autodétermination à se donner la mort ou à se libérer du corps-prison. Cette analyse est partagée par GALLAVOTTI 1984, 101-103, qui souligne l’opposition éthique de Carnéade face au stoïcien Antipater de Tyr, quant à la possibilité d’effectuer la λύσις lorsque le sage le désire. Il montre également, dans les derniers vers, la critique de la position de Carnéade selon lequel tous les maux de l’homme sont pour lui des avantages.

92. Sur ce point, nous renvoyons à ALESSE 2000.

93. D. L., VII, 184-185: ‘Alors qu’il enseignait à l’Odéon, à ce que dit Hermippe, il fut invité par ses disciples à un sacrifice. Dans cette circonstance, ayant absorbé un vin doux non coupé (d’eau), il fut pris de vertige et quitta le monde des hommes au bout de cinq jours, ayant vécu soixante-treize ans, [...] Voici ce que nous avons écrit à son propos:

La mise en regard des deux versions de la mort de Chrysippe nous permet presque d'assister à une nouvelle métamorphose du philosophe en âne, puisque Chrysippe propose de donner à l'âne rassasié de figues du vin pur, traitement qui est responsable de sa fin dans la première version de sa mort. Ce rapprochement entre les deux anecdotes souligne de nouveau le motif de l'animalisation du philosophe, ce qui signe sa dégradation.

Toutefois, il convient de noter que le fait que la mort du philosophe entre en résonance avec sa doctrine ou en soit le résultat n'empêche pas le ridicule; ainsi, une mort symbolique peut aussi être moquée par Diogène Laërce. Lorsqu'il rapporte les différentes versions de la mort de Pythagore, est souvent mis en avant le motif de la nourriture, que le philosophe refuse d'ingérer<sup>94</sup>. Pourtant, la version de la mort du philosophe sur laquelle veut attirer l'attention Diogène Laërce est bien celle d'un Pythagore qui, assailli par ses ennemis, se refuse toujours cependant à traverser et donc piétiner un champ de fèves. L'anecdote est en effet rapportée trois fois: elle est d'abord introduite comme une information anonyme<sup>95</sup>, puis, l'exposé s'étant interrompu par la mention de deux variantes, Diogène Laërce reprend son récit<sup>96</sup>, pour

Chrysippe eut la tête qui tourne après avoir vidé / À grande gorgée la coupe de Bacchus.  
/ Il ne considéra ni le Portique, ni la patrie, ni son âme, / Mais partit vers la maison d'Hadès. Certains cependant disent qu'il mourut atteint d'une crise de rire. Comme en effet un âne lui avait mangé ses figues, il dit à la vieille femme: "Donne maintenant à cet âne du vin pur pour faire passer les figues". En riant trop fort il mourut'.

94. D. L., en VIII, 40, rapporte ainsi la version de Dicéarque, selon lequel le philosophe meurt après un jeûne de quarante jours dans un temple, mais aussi celle d'Héraclide Lembos, pour qui Pythagore, trouvant Cylon de Crotonne en train de donner un banquet, met fin à ses jours en abstenant de toute nourriture.
95. D. L., VIII, 39: Ἐτελεύτα δ' ὁ Πυθαγόρας τοῦτον τὸν τρόπον. Συνεδρεύοντος μετὰ τῶν συνήθων ἐν τῇ Μίλωνος οἰκίᾳ τούτου, ὑπὸ τινος τῶν μὴ παραδοχῆς ἀξιωθέντων διὰ φθόνον ὑποπρησθῆναι τὴν οἰκίαν συνέβη· τινὲς δ' αὐτοὺς τοὺς Κροτωνιάτας τοῦτο πρᾶξι, τυραννίδος ἐπίθεσιν εὐλαβουμένους. Τὸν δὲ Πυθαγόραν καταληφθῆναι διεξιόντα· καὶ πρὸς τινι χωρίῳ γενόμενος πλήρει κυάμων, ἵνα μὴ διέρχοιτο αὐτόθι ἔσθῃ, εἰπὼν ἄλῶναι ἂν μᾶλλον ἢ πατήσαι, ἀναιρεθῆναι δὲ κρείττον ἢ λαλήσαι· καὶ ὅδε πρὸς τῶν διωκόντων ἀποσφαγῆναι· 'Voici comment mourut Pythagore. Alors qu'il tenait une réunion avec ses disciples dans la maison de Milon, il arriva que la maison fut incendiée sous l'effet de la jalousie par l'un de ceux qui n'avaient pas été jugés dignes d'être admis à suivre son enseignement; d'autres prétendent que ce sont les Crotoniates eux-mêmes qui ont commis ce méfait, parce qu'ils voulaient se prémunir contre l'établissement d'une tyrannie. Toujours est-il que Pythagore fut pris en s'enfuyant. Arrivé devant un champ planté de fèves, il s'arrêta pour éviter de le traverser, et déclara qu'il préférerait être pris plutôt que de fouler des fèves au pied, et être tué plutôt que de parler; il fut alors égorgé par ses poursuivants'.
96. D. L., VIII, 40: Ἐρμιππος δὲ φησι, πολεμούντων Ἀκραγαντίνων καὶ Συρακουσίων, ἐξελεῖν τὸν Πυθαγόραν μετὰ τῶν συνήθων καὶ προστῆναι τῶν Ἀκραγαντίνων τροπῆς δὲ γενομένης περικάμπτοντα αὐτὸν τὴν τῶν κυάμων χώραν ὑπὸ τῶν Συρακουσίων ἀναιρεθῆναι· τούς τε λοιπούς, ὄντας πρὸς τοὺς πέντε καὶ τριάκοντα, ἐν Τάραντι κατακαυθῆναι, θέλοντας ἀντιπολιτεύεσθαι τοῖς προεστῶσι· Par ailleurs, selon Hermippe, alors que les gens d'Agrigente et ceux de Syracuse étaient en guerre, Pythagore et ses disciples sortirent de la ville et formèrent l'avant-garde des Agrigentins. Après que ces derniers eurent été mis en fuite, Pythagore fut tué par les Syracusains alors qu'il tentait de

enfin conclure sa biographie du philosophe par une épigramme de son cru rappelant les événements conduisant à son décès:

Αἶ, αἶ, Πυθαγόρης τί τόσον κυάμους ἐσεβάσθη;  
καὶ θάνε φοιτηταῖς ἄμμιγα τοῖς ἰδίοις.  
Χωρόιον ἦν κυάμων · ἵνα μὴ τούτους δὲ πατήσῃ,  
ἐξ Ἀκραγαντίνων κάτθαν' ἐνὶ τριόδῳ<sup>97</sup>.

Ainsi, les différentes reprises du même récit conduisent Diogène Laërce à affiner son propos: alors que la première version montre un Pythagore inflexible, ne cherchant même pas à échapper à la mort, la deuxième nous donne à voir le philosophe tentant de concilier ses principes et sa survie, en voulant contourner le champ de fèves. Ce qui est dans tous les cas absent de manière explicite de l'épigramme, c'est l'arrière-plan politique; Diogène se contente de regretter la vénération que porte Pythagore aux fèves<sup>98</sup>, attitude qui oscille de l'incompréhension à la moquerie<sup>99</sup>.

### c) Morts héroïques et combattantes

C'est peut-être l'anecdote de Pythagore, qui nous permet de dégager les contours d'une mort philosophique pleinement valorisée; la mort héroïque, dont la modalité ne tient pas forcément au comportement de la personne au moment de son décès – puisque Pythagore fait preuve de courage face à ses ennemis en refusant d'oublier ses principes philosophiques, même au péril de sa vie, se comprend plutôt, chez Diogène Laërce, dans sa dimension politique. Il convient de noter que les contours de cette mort valorisée ne sont pas si aisés à dessiner; ils tiennent à la fois au type de mort auquel est confronté le philosophe, aux raisons réelles de se suicider ou d'accepter le

contourner le champ de fèves. Le reste de ses disciples, au nombre de trente-cinq environ, furent brûlés à Tarente, parce qu'ils avaient le projet de s'opposer au gouvernement constitué'.

97. D. L., VIII, 45: 'Hélas, pourquoi Pythagore a-t-il porté une telle vénération aux fèves? / Pourquoi est-il mort au milieu de ses disciples? / Il y avait un champ de fèves. Pour éviter de piétiner les fèves, / Il fut tué par les gens d'Agrigente à un carrefour'.
98. L'anecdote relative aux deux Pythagoriciens Myllias de Crotona et Timycha de Sparte, relatée par Jamblique dans la *VP* en 31, 189-194, puis évoquée de nouveau en 214, semble constituer un intertexte à ce passage dans un texte qui ne mentionne qu'en passant la mort de Pythagore lui-même. Poursuivis par le tyran Denys, les deux disciples respectent scrupuleusement l'enseignement de leur maître, en refusant de fouler un champ de fèves, puis en refusant d'expliquer leur comportement face aux profanes, programme dans lequel le silence sur les doctrines révélées est donné comme souverain.
99. GIGANTE 1986, 39: «L'ironia su alcune credenze del sistema pitagorico o su alcuni atteggiamenti che mostrano l'incoerenza e arroganza del presunto σοφός Pitagora mi pare indirizzo sicuro di una posizione, non dirò di ostilità, ma di distanza. Diogene è immune dal fanatismo neopitagorico della sua epoca, dall'idoleggiamento porfiriano, dall'ondata orientaleggiante del III secolo».

trépas et aux valeurs pour lesquelles il est prêt à sacrifier sa vie, en règle générale sa liberté face au tyran.

De nouveau, c'est l'épigramme conclusive de Diogène Laërce qui permet d'orienter la lecture qui doit être faite du philosophe et de ses derniers instants. Ainsi, même si ces récits sont moins fréquents, et par là même pourraient conduire à des rapprochements hâtifs, il convient de distinguer fortement les comportements de trois philosophes confrontés à la tyrannie, Ménédème d'Étrérie, Zénon d'Élée et Anaxarque d'Abdère.

Ménédème, au cours de sa vie, fait preuve de courage par sa *parrhésia* face au tyran Nicocréon — auquel sera confronté Anaxarque<sup>100</sup>. Critiquant son mode de vie au cours d'un banquet, il affirme la supériorité de la parole philosophique et ne tire son salut que de la diversion que constitue l'arrivée d'un joueur de flûte<sup>101</sup>. En revanche, il adopte un comportement plus qu'ambigu face au tyran Antigone qui, selon les sources de Diogène, est présenté tour à tour comme son disciple ou l'homme qui l'aide à libérer sa patrie des tyrans. Cette ambiguïté est d'ailleurs perçue par ses contemporains car, accablé par les calomnies, Ménédème, de découragement, se laisse mourir de faim. L'épigramme écrite par Diogène Laërce est alors à ce titre tout aussi énigmatique<sup>102</sup>: si la condamnation est explicite, la mention d'un 'geste d'Érétrien' a divisé les critiques<sup>103</sup>.

En revanche, les anecdotes relatives aux deux autres philosophes s'opposant à des tyrans sont clairement connotées positivement. En effet, Zénon d'Élée face au tyran Néarque, ou encore Anaxarque, contre Nicocréon, tyran de Chypre, choisissent sous la torture, non plus les mots, mais les gestes, qui se substituent donc à la chrie qui apparaît souvent dans la mise en scène de la mort du philosophe. Dans les deux cas, le philosophe se sectionne la langue avec les dents pour la jeter au visage du tyran. Ainsi, pour Zénon d'Élée:

100. Sur l'importance du motif du philosophe face au tyran chez Diogène Laërce, nous renvoyons à HOCK 1991, 259-271 et plus particulièrement 263-264; le critique y note l'importance de la représentation des écoles platonicienne et stoïcienne, qui s'explique, notamment en ce qui concerne le Portique, par la volonté d'intégration du philosophe à la vie politique afin de moraliser les gouvernants.

101. D. L., II, 129-130.

102. D. L., II, 144: Ἐκλυον, Μενέδημε, τεὸν μόρον, ὡς ἐκὼν ἀπέσβης / ἐν ἡμέρῃσιν ἑπτὰ μηδὲν ἐσθίων. / Κἄτ' ἔργον ἔρεξας Ἐρετρικόν, ἀλλ' ὄμως ἀνανδρον · / ἀψυχὴ γὰρ ἡγεμῶν ἔπειγέ σε Ἰ'ai appris ton destin, Ménédème, comment de ton plein gré / Tu t'éteignis en ne mangeant rien pendant sept jours: / Eh bien, tu as posé un geste digne d'un Érétrique, mais indigne d'un homme, / car le guide qui t'a poussé, c'est la pusillanimité'.

103. Pour l'analyse de cette épigramme d'un point de vue métrique, il convient de consulter MORELLI 1971, 121-140. Sur la question du ἔργον Ἐρετρικόν, nous renvoyons à CASANTINI 2007, 71-74, qui y voit une allusion à la modération du philosophe et de son école, tout comme GALLAVOTTI 1984, 99-101. L'ouvrage de KNOEPFLER 1991, 198-204 mentionne l'intertexte d'Hérodote, VI, 100-102, dans lequel, en 490 av JC, deux Érétriens ouvrent les portes de la ville aux Perses après sept jours de siège. L'expression serait donc une allusion à la lâcheté. Enfin, DI MARCO 2007, 91-95, nuance le propos; il voit dans l'épigramme l'image d'une résistance héroïque, mais inutile face à l'opresseur.



Γέγονε δὲ ἀνὴρ γενναιότατος καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ καὶ ἐν πολιτείᾳ· φέρεται γοῦν αὐτοῦ βιβλία πολλῆς συνέσεως γέμοντα. Καθελεῖν δὲ θελήσας Νέαρχον τὸν τύραννον – οἱ δὲ Διομέδοντα – συνελήφθη, καθὰ φησιν Ἡρακλείδης ἐν τῇ Σατύρου ἐπιτομῇ. Ὅτε καὶ ἐξεταζόμενος τοὺς συνειδότες καὶ περὶ τῶν ὄπλων ὧν ἦγεν εἰς Λιπάραν, πάντας ἐμήγνυσεν αὐτοῦ τοὺς φίλους, βουλόμενος αὐτὸν ἔρημον καταστήσαι· εἶτα περὶ τινων εἰπεῖν ἔχειν τινα ἔφη αὐτῷ πρὸς τὸ οὓς καὶ δακῶν οὐκ ἀνῆκεν ἕως ἀπεκεντήθη, ταῦτὸν Ἀριστογείτοσι τῷ τυραννοκτόνῳ παθόν. Δημήτριος δὲ φησιν ἐν τοῖς Ὅμωνύμοις τὸν μυκτῆρα αὐτὸν ἀποτραγεῖν. Ἀντισθένης δὲ ἐν ταῖς Διαδοχαῖς φησι μετὰ τὸ μνηῦσαι τοὺς φίλους ἐρωτηθῆναι πρὸς τοῦ τυράννου εἰ τις ἄλλος εἶη· τὸν δ' εἰπεῖν, «σὺ ὁ τῆς πόλεως ἀλιτήριος.» Πρὸς τε τοὺς παρεστώτας φάναι· «θαυμάζω ὑμῶν τὴν δειλίαν, εἰ τούτων ἔνεκεν ὧν νῦν ἐγὼ ὑπομένω, δουλεύετε τῷ τυράννῳ» καὶ τέλος ἀποτραγόντα τὴν γλῶτταν προσπτύσαι αὐτῷ· τοὺς δὲ πολίτας παρορμηθέντας αὐτίκα τὸν τύραννον καταλεῦσαι. Ταῦτὰ δὲ σχεδὸν οἱ πλείους λαλοῦσιν. Ἐρμιππος δὲ φησιν εἰς ὄλμον αὐτὸν βληθῆναι καὶ κατακοπῆναι. Καὶ εἰς αὐτὸν ἡμεῖς εἵπομεν οὕτως· Ἡθελες, ὦ Ζήνων, καλὸν ἠθελες ἄνδρα τύραννον κτείνας ἐκλῦσαι δουλοσύνης Ἐλέαν. Ἄλλ' ἐδάμης· δὴ γὰρ σε λαβὼν ὁ τύραννος ἐν ὄλμῳ κόψε. Τί τοῦτο λέγω; σῶμα γὰρ, οὐχὶ δὲ σέ<sup>104</sup>.

La phrase qui introduit le récit de la mort du philosophe, par son rapprochement entre les qualités dont fait preuve Zénon en philosophie comme en politique, permet de donner un cadre à l'anecdote: c'est bien parce qu'il était engagé dans un dessein qui le dépassait —libérer sa patrie— que sa mort reçoit une telle valorisation. Le comportement du philosophe est admirable en tout point: aux phrases marquantes dénonçant le tyran Diogène Laërce fait

104. D. L., IX, 26-28: 'Ce fut un homme d'une grande noblesse, en philosophie comme en politique; on lui rapporte en tout cas des livres qui débordent d'intelligence. Ayant projeté de renverser le tyran Néarque —d'autres disent Diomédon— il fut arrêté, selon ce que dit Héraclide dans son abrégé de Satyros; c'est alors que, interrogé sur ses complices et à propos des armes qu'il avait transporté à Lipara, il dénonça tous les amis du tyran, avec l'intention de l'isoler complètement; ensuite, il lui dit qu'à propos de certains d'entre eux, il pouvait lui dire certaines choses à l'oreille; alors il la lui mordit et ne relâcha pas sa prise avec d'être percé de coups, frappé du même sort d'Aristogiton le tyrannicide. Démétrios, dans ses *Homonymes*, dit cependant que c'est le nez qu'il lui trancha avec les dents. Antisthène, dans ses *Successions*, dit qu'après avoir dénoncé les amis du tyran, il s'entendit demander par celui-ci s'il en restait quelque autre; il répondit: "Oui, toi, le fléau de la cité!" À ceux qui étaient là, il dit: "J'admire votre lâcheté, si c'est par peur de ce qui je subis en ce moment que vous restez les esclaves du tyran". Pour finir, il se coupa la langue avec ses dents et la lui cracha au visage; ses concitoyens, enflammés par son exemple, se mirent aussitôt à lapider le tyran. La plupart des auteurs sont à peu près d'accord sur le récit de cette fin de Zénon; mais Hermippe dit qu'il fut jeté dans un mortier et déchiqueté. À son sujet, nous avons-nous-même dit que qui suit: Tu as eu la volonté, Zénon, la noble volonté de tuer le tyran / Et de délivrer Élée de son esclavage / Mais tu as été vaincu, puisque le tyran t'a pris et t'a déchiqueté / Dans un mortier. Mais que dis-je? C'était ton corps, ce n'était pas toi'.

succéder l'image du visage mutilé, puis du corps martyrisé. C'est d'ailleurs sur cette image que se clôt son épigramme, qui met néanmoins en place un renversement: l'hypotypose ainsi créée est invalidée par le recours à une maxime philosophique de saveur stoïcienne: ce qui peut être brisé n'est que le corps, que l'on ne doit pas confondre avec le philosophe lui-même. C'est aussi Socrate et le *Phédon* qui se trouvent en filigrane de ce texte.

L'anecdote, particulièrement diffusée dans l'Antiquité<sup>105</sup>, qui met aux prises Anaxarque face à Nicocréon, entre clairement en résonance avec celle de Zénon par des procédés de contamination qui tiennent avant tout à la reprise de deux motifs, celui de la langue coupée comme métaphore de la liberté politique ou philosophique<sup>106</sup>, celui du mépris du corps dans la torture<sup>107</sup>. Ainsi, le philosophe, qui ose se moquer du tyran de Chypre en présence d'Alexandre<sup>108</sup>, doit subir les représailles de ce dernier:

Ὅ δὲ μνησικακήσας μετὰ τὴν τελευτὴν τοῦ βασιλέως ὄτε πλέων ἀκουσίως προσηνέχθη τῇ Κύπρῳ ὁ Ἀνάξαρχος, συλλαβῶν αὐτὸν καὶ

105. Nous ne citons ici que les auteurs appartenant à l'Antiquité classique: Cic. *nat. deor.* III, 82; *Tusc.* II, 52; Philon d'Alexandrie, *Quod omnis probus liber sit*, 9; *De Providentia* II, 11; Ov. *Ib.*, 571-572; Val. Max. *Facta et dicta*, III, 3 ext. 4, 1-15.
106. Le motif de la langue que se sectionne volontairement le philosophe comme manifestation de refus de se soumettre à la violence politique et comme indépendance philosophique face aux profanes se trouve dans la description du comportement de la disciple pythagoricienne Timycha chez Iamb., *VP*, 31, 194: καταπλαγέντος δὲ τοῦ Διονυσίου καὶ μεταστῆσαι κελεύσαντος αὐτὸν σὺν βία, βασάνους δὲ ἐπιφέρειν τῇ Τιμύχῃ προστάπτοντος (ἐνόμιζε γὰρ ἅτε γυναικὰ τε οὖσαν καὶ ἐπογκον ἐρήμην τε τοῦ ἀνδρός ὄραδίως τοῦτο ἐκκαλίσειν φόβῳ τῶν βασάνων), ἡ γενναία συμβρῦξασα ἐπὶ τῆς γλώσσης τοὺς ὀδόντας καὶ ἀποκόψασα αὐτὴν προσέπτυσε τῷ τυράνῳ, ἐμφαίνουσα ὅτι, εἰ καὶ ὑπὸ τῶν βασάνων τὸ θῆλυ αὐτῆς νικηθὲν συναναγκασθεῖ τῶν ἐχεμυθομένων τι ἀνακαλύψαι, τὸ μὴν ὑψηρετῆσον ἐκποδῶν ὑπ' αὐτῆς περιέκοπται [Denys fut stupéfié /du refus de Myllias de révéler, au péril de sa vie, les préceptes pythagoriciens] et il ordonna qu'on exécute <Myllias>, et que l'on soumette à la torture Timycha (il pensait que, comme c'était une femme, et de plus enceinte et veuve, elle parlerait facilement par peur des tortures): cette femme courageuse, serrant les dents sur sa langue, la coupa et la cracha au visage du tyran, montrant ainsi clairement que, même si, sous les tortures, sa nature féminine était vaincue et contrainte de révéler quelque chose de ce qu'elle devait garder secret, du moins avait-elle coupé la partie qui devrait lui servir pour cela'. Il convient néanmoins de noter une variation, puisqu'ici l'acte de se couper la langue relève d'une volonté d'être fidèle en tout point aux principes pythagoriciens de maîtrise du corps et de silence quant aux doctrines révélées (cf. Iamb., *VP*, 31, 188), et non plus seulement d'un mépris et d'une volonté de marquer symboliquement l'impossibilité de l'échange avec le tyran. Sur ce motif et son articulation politico-philosophique, nous renvoyons à SPINA 1986, «La lingua tagliata e la parola libera», pp. 61-77.
107. Sur ce point, nous renvoyons à DORANDI 1994, 29. Il note ainsi le fait que la reprise du *topos* contribue à attribuer, à tort, un motif anti-tyrannique au comportement d'Anaxarque.
108. BRUNSCHWIG 1993, pp. 59-88, souligne justement l'ambivalence de la figure d'Anaxarque, qui est à la fois un philosophe de cour capable de flatterie auprès d'Alexandre le Grand – ménageant ainsi sa survie et celui qui ne peut survivre, du fait de sa *parrhêsia*, face au tyran Nicocréon.

εἰς ὄλμον βαλὼν ἐκέλευσε τύπτεσθαι σιδηροῖς ὑπέροις. Τὸν δ' οὐ φροντίσαντα τῆς τιμωρίας εἰπεῖν ἐκείνο δὴ τὸ περιφερόμενον, «πίσσε τὸν Ἀναξάρχου θύλακον, Ἀναξάρχον δὲ οὐ πίσσεις.» Κελεύσαντος δὲ τοῦ Νικοκρέοντος καὶ τὴν γλῶτταν αὐτοῦ ἐκμηθῆναι, λόγος ἀποτραγόντα προσπτύσαι αὐτῷ. Καὶ ἔστιν ἡμῶν εἰς αὐτὸν οὕτως ἔχον πίσσετε, Νικοκρέων, ἔτι καὶ μάλα· θύλακός ἐστι·

πίσσετ'· Ἀναξάρχος δ' ἐν Διός ἐστι πάλαι.  
καὶ σε διαστείλασα γνάφοις ὀλίγον τάδε λέξει  
ῥήματα Φερσεφόνη, «ἔρρε μυλωθρὸ κακὲ»<sup>109</sup>.

Même si l'opposition entre Anaxarque et Nicocréon relève davantage de l'inimitié personnelle que d'un conflit politique clairement exprimé, force est de constater que se dessine ici, dans un cadre politique de résistance à l'oppression, un nouveau paradigme de mort philosophique héroïque, très proche de la mort militaire mise en avant dès l'époque républicaine: le courage face à la torture et le geste final de la langue coupée avec les dents et jetée à la figure du tyran<sup>110</sup>, comme le dernier témoignage d'une *parrhésia* qui ne peut plus s'exprimer par des mots mais seulement par des gestes. La mort philosophique redevient une mise en scène tragique, dans laquelle le corps mourant n'est pas gommé mais n'est pas non plus l'élément essentiel: il est au contraire indice et témoignage de la grandeur du philosophe.

Ainsi, le motif de la mise en scène des morts de philosophes, qui tire son origine de la description platonicienne des derniers instants de Socrate dans le *Phédon*, ne peut se réduire à l'expression d'un *topos* littéraire ou d'un moment attendu de la biographie des penseurs. Bien au contraire, la mort du philosophe athénien est toujours présente en filigrane, comme un idéal inatteignable: certains cherchent donc à l'imiter, voire à la dépasser —que l'on pense ici à la mort de Sénèque telle que la relate Tacite. Parce qu'elle est devenue un critère définitoire du caractère de σοφός, la mort est alors souvent prévue, mise en scène pour devenir signifiante, même si, comme le

109. D. L. IX, 59: 'Après la mort du roi, Anaxarque ayant été, au cours d'un voyage en mer, jeté contre son gré à Chypre, Nicocréon s'empara de sa personne, le fit jeter dans un mortier et meurtrir avec des pilons de fer. Mais lui, sans se soucier de la torture, prononça ce mot célèbre: "Broie le sac d'Anaxarque; mais Anaxarque, tu ne le broies pas". Nicocréon ayant alors ordonné qu'on lui coupât la langue, on raconte qu'il se la coupa avec ses dents et la lui cracha au visage. Il y a surtout un poème de nous que voici: Broyez donc, Nicocréon, et broyez encore plus fort: ce n'est qu'un sac. / Broyez toujours: Anaxarque est depuis longtemps chez Zeus. / Et toi, Perséphone te déchirera un moment avec ses pointes de fer, / En te disant ces mots: "Puisses-tu crever, meunier de malheur!"'.

110. Pour une analyse des tortures subies par Anaxarque et leur dimension symbolique, nous renvoyons à BERNARD 1984, 3-49: Il note ainsi l'importance du thème de l'automutilation, qui devient très courant dans les récits de vies de saints. Le terme de sac peut se lire comme une allusion à la philosophie orphique et à l'image du corps-tombeau, mais également comme une démarque du registre comique, puisque que l'on peut citer différents intertextes d'Aristophane.

montre Diogène Laërce, le philosophe garde rarement la main; la portée, souvent ridicule, de son propre trépas lui échappe souvent. Mais de cette mort qui n'est pas tout à fait infâme, peut naître une mort héroïque: les accents épiques des morts courageuses de Zénon ou d'Anaxarque donnent, après Socrate, une nouvelle grandeur à la figure du philosophe; l'association de ces trois personnages, que l'on retrouve déjà dans le *De natura deorum* de Cicéron, ouvre donc la voie à un nouveau paradigme dont l'hagiographie sera toute prête à se saisir.

## BIBLIOGRAPHIE

*Textes antiques*

- CALLIMAQUE 1948<sup>3</sup>, *Épigrammes, Hymnes*, É. CAHEN (ed.), C.U.F., Paris.
- CICÉRON 1962<sup>5</sup>, *De l'orateur, Livre I*, E. COURBAUD (ed.), C.U.F., Paris.
- CICÉRON 1970<sup>4</sup>, *Tusculanes, Tome I (I-II)*, G. FOHLEN (ed.); J. HUMBERT (trans.), C.U.F., Paris.
- CICÉRON 1976, *Discours, Tome XVI – 2ème partie, Pour Cn. Plancius, Pour M. Aemilius Scaurus*, P. GRIMAL (ed.), C.U.F., Paris.
- CICÉRON 2002, *La nature des dieux*, C. AUVRAY-ASSAYAS (trans.), Paris.
- M. Tulli Ciceronis De natura deorum, libri secundus et tertius* 1958, Harvard University Press, Cambridge.
- DIOGÈNE LAËRCE 1999, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, M.-O. GOULET-CAZÉ (dir.), Paris.
- DIOGENE LAERZIO 1975, *Vite dei filosofi*, M. GIGANTE (ed.), Roma-Bari.
- DIOGENES LAERTIUS 1991<sup>8</sup>, *Lives of eminent philosophers, vol I*, R.D. HICKS (ed.), Loeb, Cambridge.
- DIOGENES LAERTIUS 1991<sup>9</sup>, *Lives of eminent philosophers, vol II*, R.D. HICKS (ed.), Loeb, Cambridge.
- DIOGENES LAERTIUS 2013, *Lives of eminent philosophers*, T. DORANDI (ed.), Cambridge.
- IAMBLICUS 1991, *On the Pythagorean Way of Life, Text, Translation, and Notes by John Dillon & Jackson Hershbell*, Atlanta.
- JAMBLIQUE 1996, *Vie de Pythagore*, L. BRISSON; A. Ph. SEGONDS (trans. comm), Paris.
- PLATON 1983, *Le Phédon*, P. VICAIRE (ed.), C.U.F., Paris.
- PLINE L'ANCIEN 1977, *Histoire Naturelle, Livre VII*, R. SCHILLING (ed.), C.U.F., Paris.
- PLUTARQUE 1980, *Traité 42-45, Du destin, Le démon de Socrate, De l'exil, Consolation à sa femme*, J. HANI (ed.), C.U.F., Paris.
- SÉNÈQUE 1985<sup>8</sup>, *Lettres à Lucilius Tome 1, livres I-IV*, F. PRÉCHAC (ed.) ; H. NOBLOT (trans.), C.U.F., Paris.
- Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Pars II, Opera Montanistica*, 1954, [*De anima*, M.J.H. WASZINK (ed.)], Turnhout.

*Sources secondaires*

- F. ALESSE 2000, *La Stoa e la tradizione socratica*, Napoli.
- P. AUBENQUE 1962, *Le problème de l'être chez Aristote, Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris.
- P. BERNARD 1984, «Le philosophe Anaxarque et le roi Nicocréon de Salamine», *JSav* 1-2, pp. 3-49.
- P. BERRETTONI 1989, «Il dito rotto di Zenone», *MD* 22, pp. 23-36.
- J. BOLLANSÉE 1999, *Hermippos of Smyrna and his biographical Writings, a Re-appraisal*, Leuven.
- J. BRUNTSCHWIG 1993, «The Anaxarchus Case: An Essay on Survival», *PBA* 82, pp. 59-88.
- L. CASANTINI 2007, «Osservazioni su tre epigrammi di Diogene Laerzio», *RCCM* 49 – 1, pp. 71-80.
- B. CENTRONE 1992, «L'VIII libro delle "Vite" di Diogene Laerzio», *ANRW* II 36, 6, Berlin-New York, pp. 4183-4217.
- A. CHITWOOD 2004, *Death by Philosophy, The Biographical Tradition in the Life and Death of the Archaic Philosophers Empedocles, Heraclitus, and Democritus*, Ann Arbor.
- D. L. CLAYMAN 2007, «Philosophers and Philosophy in Greek Epigram», in P. BING; J. STEFFEN (edd.), *Brill's Companion to Hellenistic Epigram*, Leiden-Boston, pp. 497-517.
- M. DI MARCO 2007, «Su un epigramma di Diogene Laerzio: (*Anth. App.* V 40 Cougny): nota metrico-testuale», *RFIC* 135, 1, pp. 91-95.
- M. DI MARCO 2009, «Senocrate "asino", Diog. Laert. 4.15 = *A.P.* 7.102), *SemRom* XII, 1, pp. 85-94.
- A. DIHLE 1956, *Studien zur griechischen Biographie*, Göttingen.
- T. DORANDI 1992, «Il quarto libro delle "Vite" di Diogene Laerzio: l'Academia da Speusippo a Clitomaco», *ANRW* II 36, 5, Berlin-New York, pp. 3761-3792.
- T. DORANDI 1994, «De Zénon d'Élée à Anaxarque, fortune d'un *topos* littéraire», in J. LAGRÉE; D. DELATTRE (edd.), *Ainsi parlaient les Anciens*, Lille, pp. 27-37.
- K. J. DOVER 1994, *Greek Popular Morality in the time of Plato and Aristotle*, Berkeley.
- M. DUBUISSON 1991, «*GRAECUS, GRAECULUS, GRAECARI*: l'emploi péjoratif du nom des Grecs en latin», in S. SAID (ed.), *ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ, Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque, Actes du Colloque de Strasbourg (25-27 octobre 1989)*, Leiden-New York-København-Köln, pp. 315-335.
- J.-P. DUMONT 1994<sup>2</sup> [1969], «L'âme et la main. Signification du geste de Zénon», in J. LAGRÉE; D. DELATTRE (edd.), *Ainsi parlaient les Anciens*, Lille, pp. 331-340 [*Revue de l'enseignement philosophique* 19, pp. 1-9].
- C. GALLAVOTTI 1984, «Per il testo di epigrammi greci», *BollClass* 5, pp. 98-103.
- M. GIGANTE 1984, «Diogene Laerzio: da poeta a prosatore», *Sileno* 10, pp. 245-248.

- M. GIGANTE 1986, «Biografia e dossografia in Diogene Laerzio», *Elenchos* 7, pp. 7-102.
- S. GRAU 2009, *Antologia obituària dels filòsofs de la Grècia antiga*, Martorell.
- S. GRAU 2010, «How to Kill a Philosopher: The Narrating of Ancient Greek Philosophers' Deaths in Relation to their Way of Living», *Ancient Philosophy* 30, pp. 347-382.
- Y. GRISÉ 1982, *Le suicide dans la Rome antique*, Paris.
- P. HADOT 2002, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris.
- R.F. HOCK 1991<sup>2</sup> [1976], «Simon the Shoemaker as an Ideal Cynic», in M. BILLERBECK (ed.), *Die Kyniker in der modernen Forschung, Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*, Amsterdam, pp. 259-271 [*GRBS* 17, pp. 41-53].
- L. JERPHAGNON 1981, «Les mille et une morts des philosophes antiques. Essai de typologie», *RBPb* 59 – 1, pp. 17-28.
- L. JERPHAGON 1994, «Sur un effet pervers du *Phédon*: l'aventure de Cléombrotus d'Ambracie», in J. LAGRÉE; D. DELATTRE (edd.), *Ainsi parlaient les Anciens*, Lille, pp. 39-48.
- D. KNOEPFLER 1991, *La Vie de Ménédème d'Érétrie de Diogène Laërce. Contribution à l'histoire et à la critique des «Vies des Philosophes»*, Basel.
- R. LATTIMORE 1962, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana.
- E. LIVREA 1987, «La morte di Diogene Cinico», in S. BOLDRINI (ed.), *Filologia e forme letterarie, Studi offerti a Francesco Della Corte*, I, Urbino, pp. 427-433.
- J. L. LÓPEZ CRUCES 1995, *Les méliambes de Cercidas de Mégalopolis, Politique et tradition littéraire*, Amsterdam.
- N. LORAUX 1984, «Le corps étranglé. Quelques faits et beaucoup de représentations», in *Du châtimeut dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9- 11 novembre 1982)*, Rome, pp. 195-224.
- N. LORAUX 1989, *Les expériences de Tirésias, Le féminin et l'homme grec*, Paris.
- M. LUCCIANO 2014, «Le sens de la mort de Socrate à Rome», *Camenuiae* 11, <http://www.paris-sorbonne.fr/Camenuiae-11>
- J. MEJER 1978, *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, Wiesbaden.
- A. MOMIGLIANO 1991 [1971], *Les origines de la biographie en Grèce ancienne*, E. OUDOT trans., Strasbourg, [*The Development of Greek Biography*].
- G. MORELLI 1971, «Sugli epigrammi di Diogene Laerzio», *GIF* 23, pp. 121-140.
- C. OSBORNE 1987, *Rethinking Early Greek Philosophy, Hippolytus of Rome and the Presocratics*, London.
- P. PACHET 1975, «La *deixis* selon Zénon et Chrysippe», *Phronesis* XX, pp. 241-246.
- E. ROHDE 1928, *Psyché, le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris.
- A. RONCONI 1968, «Exitus illustrium uirorum», in *Da Lucrezio a Tacito. Letture critiche*, Firenze, pp. 206-236.
- L. ROSSETTI 2003, «Le dialogue socratique *in statu nascendi*», *PhilosAnt* 1, pp. 11-35.

- T. SINKO 1905, «De Callimachi epigr. XXIII W», *Eos* 11, pp. 1-10.
- M. G. SOLLENBERGER 1992, «The Lives of the Peripatetics: An Analysis of the Contents and Structure of Diogenes Laertius' "Vitae philosophorum" Book 5», *ANRW* II 36, 6, Berlin-New York, pp. 3793-3879.
- M. G. SOLLENBERGER 2000, «Diogenes Laertius' Life of Demetrius of Phalerum», in W.W. FORTENBAUGH; E. SCHÜTRUMPF (edd.), *Demetrius of Phalerum, Text, Translation and Discussion*, New Brunswick-London.
- L. SPINA 1986, *Il cittadino alla tribuna, Diritto e libertà di parola nell'Atene democratica*, Napoli.
- L. SPINA 1989, «Cleombroto, la fortuna di un suicidio, (Callimaco, ep. 23)», *Vicibiana* 18, 1, pp. 12-39.
- M. STELLA 2006, *L'illusion philosophique: la mort de Socrate sur la scène des dialogues platoniciens*, Grenoble.
- J. C. RELIHAN 1990, «Menippus, the cur from Crete», *Prometheus* 16, 3, pp. 217-224.
- A. SWIFT RIGINOS 1976, *Platonica, The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden.
- A.J.L. VAN HOOFF 1990, *From Autothanasia to Suicide, Self-killing in Classical Antiquity*, London-New York.
- S. A. WHITE 1994, «Callimachus on Plato and Cleombrotus», *TAPhA* 124, pp. 135-161.
- G.D. WILLIAMS 1995, «Cleombrotus of Ambracia: interpretations of a suicide from Callimachus to Agathias», *CQ* 45, 1, pp. 154-169.