



HAL
open science

Poèmes “présocratiques” et formes de poésie didactique, quelle pragmatique ?

Claude Calame

► **To cite this version:**

Claude Calame. Poèmes “présocratiques” et formes de poésie didactique, quelle pragmatique ?. Marie-Laurence Desclos. La Poésie archaïque comme discours de savoir, 12, Classiques Garnier, pp.53-72, 2018, Kaïnon - Anthropologie de la pensée ancienne, 978-2-406-07377-2. 10.15122/isbn.978-2-406-07379-6.p.0053 . hal-03907217

HAL Id: hal-03907217

<https://hal.science/hal-03907217>

Submitted on 12 Jan 2023

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.



CLASSIQUES
GARNIER

CALAME (Claude), « Poèmes “présocratiques” et formes de poésie didactique, quelle pragmatique ? », *La Poésie archaïque comme discours de savoir*, p. 53-72

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-07379-6.p.0053](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-07379-6.p.0053)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2018. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

RÉSUMÉ – La communication et la diffusion des savoirs par les sages qui ont précédé Platon est assurée par des formes de discours qui sont souvent poétiques, reprenant la diction épique des poèmes homériques, mais aussi les tournures énonciatives qui scandent les *Travaux* d'Hésiode. Il s'agira donc ici de s'interroger sur le "statut-auteur" et sur la pragmatique des discours diffusés par des *sôphoi* qui ne sont ni des philosophes, ni des présocratiques.

POÈMES « PRÉSOCRATIQUES » ET FORMES DE POÉSIE DIDACTIQUE, QUELLE PRAGMATIQUE ?

« Ce sont en effet là les sujets que les poètes doivent pratiquer. Remarque combien, dès le début, ceux parmi les poètes qui sont nobles se sont montrés utiles. Orphée en effet nous montre les mystères et à nous abstenir des meurtres, Musée les moyens de guérir les maladies et les oracles, Hésiode les travaux de la terre, les saisons des fruits, les labours, et le divin Homère, à défaut de ce qui est utile, nous a enseigné les ordres de bataille, les valeurs guerrières, les équipements des soldats : de là l'honneur et la gloire qu'il en a retirés. »

Telles sont les paroles bien senties qu'en anapestes Aristophane met dans la bouche d'un Eschyle comique, dans une scène renommée des *Grenouilles*. Dans son face-à-face avec Euripide sous l'arbitrage de Dionysos, le poète tragique venait d'affirmer qu'avec la mise en scène des *Perses*, il avait enseigné, en représentant une action d'excellence, la volonté constante de vaincre ses adversaires. Le verbe διδάσκειν revient par trois fois dans ces vers autant pour désigner la mise en scène d'une tragédie que pour signifier l'enseignement dispensé par un poète qui est lui-même volontiers envisagé comme un (χορο-)διδάσκαλος¹. Mais apparemment les poètes tragiques ne sont pas les seuls à être considérés dans l'Athènes de la fin du v^e siècle comme les enseignants de la communauté civique.

Dès la poétique pratique et auto-référentielle insérée dans les poèmes homériques, l'enseignement est inscrit dans les scènes d'inspiration poétique. On le sait, le prélude de l'*Odyssee* place dans la bouche de la Muse le chant proféré de fait par le sujet poétique : « Raconte-moi, Muse, l'homme aux mille tours qui tant erra [...]. Dis-le nous, à nous

1 Aristophane, *Grenouilles*, 1030-1036. Quant à la désignation du poète tragique en tant que (χορο-)διδάσκαλος en particulier chez Aristophane, voir les références données dans Calame (2017), p. 31-33 (avec la note 25).

aussi, déesse, fille de Zeus ». Ulysse lui-même explique les qualités du chant de l'aède Démodocos à la cour des Phéaciens comme l'effet de l'enseignement de la Muse, la fille de Zeus, ou de celui d'Apollon (σέ γε Μοῦσ' ἐδίδαξε) ; et d'attribuer de manière générale à la Muse l'enseignement aux aèdes des « chemins » du chant, en particulier le chant des souffrances des Achéens en ce qui concerne Démodocos². On a par ailleurs en mémoire la fameuse scène d'inspiration poétique qui ouvre la *Théogonie* d'Hésiode. Dans une forme de « signature », le poète s'y nomme à la troisième personne ; il indique que ce sont elles, les Muses dansant et chantant les dieux sur l'Hélicon, qui lui ont appris (ἐδίδαξαν) le « beau chant » (καλὴν αἰοιδίην) que constitue le poème théogonique ; ce sont elles aussi qui disent au *je* poétique : « Nous savons raconter (λέγειν) des mensonges semblables aux réalités (ἐτύμοισιν). Mais nous savons, quand nous le voulons bien, proclamer des vérités (ἀληθεία) ». De plus, dans un passage fameux des *Travaux* sur lequel on va revenir, le *je* poétique décrit sa participation aux jeux et au concours musical pour le héros Amphidamas, à Chalcis. Vainqueur par son chant (ῥυμῶ) il dit avoir consacré le trépied de la victoire aux Muses, sur le lieu même de son inspiration dans les replis de l'Hélicon ; car ce sont les Muses qui lui ont appris (ἐδίδαξαν) à « chanter un chant admirable » (ἀθέσφατον ῥυμὸν ἀεΐδειν)³. De manière paradoxale pour nous, le chant divinement inspiré est l'objet d'un apprentissage.

Ainsi, entre les poèmes d'Orphée (dont le *Papyrus de Derveni* nous montre qu'en parallèle avec le récit de la cosmo-théogonie ils traitaient aussi des pratiques rituelles et initiatiques) et les poèmes placés sous le nom d'Homère qui narrent les grands combats épiques, l'Eschyle d'Aristophane situe Hésiode ; non pas le poète de la *Théogonie* déroulant à nos oreilles la cosmogonie et la généalogie des dieux, mais précisément l'Hésiode des *Travaux et les Jours*, « the father of didactic poetry » dans la tradition anglo-saxonne moderne. À vrai dire si dès l'époque classique le poète est envisagé comme un maître (de vérité), jamais les poèmes dont les *Travaux* donneraient l'exemple ne sont associés au genre que constituerait la poésie didactique. La distinction entre poésie épique et

2 Homère, *Odyssée*, I, 1-10, et VIII, 473-491.

3 Hésiode, *Théogonie*, 21-34 et *Les Travaux et les Jours*, 655-662 ; sur le passage à l'interprétation controversée s'il en est de l'inspiration d'Hésiode par les Muses, on se référera au commentaire équilibré de Pucci (2007), p. 54-75 ; pour la relation avec la victoire remportée aux jeux pour Amphidamas, cf. Calame (2000), p. 101-107.

poésie didactique est à vrai dire moderne : d'un côté la poésie narrative racontant des mythes, dans une fiction et un jeu littéraire visant séduction et plaisir (Homère) ; de l'autre une poésie descriptive transmettant savoir pratique et sagesse philosophique dans une perspective de sérieux et d'utilité (Hésiode)⁴. Déjà le géographe Strabon faisait à son collègue Ératosthène le reproche de soutenir un partage analogue : d'une part les poètes qui recherchent uniquement à séduire les âmes (ψυχαγωγία), tel Homère ; d'autre part les auteurs qui visent l'enseignement (διδασκαλία). Tous les longs chapitres introductifs que Strabon consacre à la géographie homérique visent à montrer qu'Homère a mêlé des éléments fictionnels (μυθώδη) à ce qu'il dit sur le mode de l'information et de l'instruction (ιστορικῶς καὶ διδασκαλικῶς)⁵.

On le sait, pour nous, le genre didactique n'est identifié en tant que tel que dans l'*Ars Grammatica* de Diomède, à la fin du IV^e siècle de l'ère chrétienne. Selon le grammairien il inclut des formes de discours telles que la « philosophie » d'Empédocle et de Lucrèce, les *Phainomena* d'Aratos traduits par Cicéron et les *Géorgiques* de Virgile⁶. La catégorie générique recouvre donc des poèmes rédigés en hexamètres dactyliques. En revanche le poète et sage Xénophane dit que dès l'origine tous les hommes « ont appris » d'Homère ; par ailleurs, son collègue Héraclite désigne Hésiode comme le maître (διδάσκαλος) de la majorité⁷. Dans l'Athènes classique, par l'intermédiaire de la fonction-auteur attribuée par Aristophane au poète tragique, c'est encore l'*Orestie* d'Eschyle ou l'*Hippolyte* d'Euripide qui pourraient être qualifiés de poésie didactique.

Qu'en est-il de ce point de vue des « philosophes présocratiques » en comparaison avec les différents poètes de l'époque pré-classique ?

4 En explorant la logique (éthique) qui traverse et organise les *Travaux*, Clay (2009, p. 71-72) admet qu'implicitement le poème relève de la « *didactic poetry* », sinon du genre de l'« *advice poetry* » ; voir aussi l'étude de Heath (1985) qui conclut que les « *final-didactic intentions* » d'Hésiode restent de l'ordre de la conjecture. On se référera à ce propos à la bonne étude critique de Vesperini (2015), p. 25-31.

5 Strabon 1, 1, 10 ; voir aussi 1, 2, 3 (= Ératosthène I A 20, 14-16 Roller), en contraste avec les anciens qui montrent que l'art poétique est une sorte de philosophie première, destinée à instruire les jeunes.

6 Diomède, *Ars grammatica* I, p. 482 Keil ; on lira à ce propos l'histoire critique du genre didactique esquissée par Sider (2014), p. 13-18 (avec la référence à plusieurs études précédentes) ; l'érudite cite aussi le *Tractatus Coislanus* qui, sous l'étiquette générale de la poésie non mimétique, distingue une ποιησις παιδευτική d'ordre descriptif ou d'ordre théorique.

7 Xénophane fr. 21 B 10 DK ; Héraclite fr. 22 B 57 DK.

« STATUT-AUTEUR » :
SAGES ET NON PAS PHILOSOPHES

Or, c'est désormais enfin acquis, les « philosophes présocratiques » ne sont ni des philosophes, ni des présocratiques. Nos collègues germanophones se sont d'ailleurs montrés, à cet égard, les plus prudents qui, dans la ligne de l'édition de Hermann Diels et de Walther Kranz, se sont en général limités à évoquer *die Vorsokratiker*. Ici encore le retour s'impose aux dénominations et aux catégories indigènes.

On sait ce qu'il en est chez Aristote lui-même. Dans l'« archéologie » qui ouvre la *Métaphysique*, de même que Thucydide s'interrogeant sur les précédents et les causes de la guerre du Péloponnèse, Aristote s'interroge sur les causes et les principes d'un savoir (ἐπιστήμη), celui qu'il dénomme « sagesse » (σοφία) ; et il s'interroge par là sur les protagonistes du développement de ce savoir particulier⁸. Au-delà des τέχνη inventées par des sages (σοφοί) soit pour répondre à des nécessités, soit comme passe-temps (telles les techniques mathématiques inventées par les Égyptiens), se distingue comme savoir détaché des sensations la σοφία portant sur les causes (αἰτίαι) premières et les principes (ἀρχαί). Le détenteur de ce savoir pourra être considéré comme plus sage (σοφώτερος) que ses collègues σοφοί : « sages » et non pas « philosophes » en tant que praticiens de la « philosophie », comme on traduit en général en français (quand on n'assortit pas ce dernier terme d'une majuscule comme le fait volontiers Jean Tricot dans sa propre traduction).

Ce n'est qu'après avoir examiné en quoi consistait la supériorité de ce mode de la connaissance et du savoir (εἰδέναι, ἐπίστασθαι), et après avoir conclu que ce savoir des principes premiers et des causes méritait le nom de « théorétique » (θεωρητικὴ ἐπιστήμη) qu'Aristote emploie le terme de φιλοσοφεῖν pour désigner les pratiques des initiateurs de cette science. À la question de l'« archéologie » théorétique succède celle de l'archéologie

8 Je suis ici le texte de la *Métaphysique* qui débute en 982 a 1 ; dans son introduction à la « philosophie présocratique », Laks (2006, p. 5-30) fait remonter à l'Antiquité (Platon) la distinction entre l'avant-Socrate (philosophie de la nature) et l'après-Socrate (philosophie de l'homme), mais dans sa lecture d'Aristote il ne met pas en question la notion de « philosophie » (cf. p. 25 note 3). Voir aussi à propos de Thalès comme « père de la philosophie » les remarques critiques de Sassi (2009), p. 27-36.

d'un tel savoir. C'est dans ce contexte que le φιλόμυθος se distingue par sa faculté de s'étonner qu'implique l'intérêt pour les récits faits de choses merveilleuses (θαυμάσια) que sont les μῦθοι; dans cette mesure, il s'avère être un premier φιλόσοφος. Dans tout ce passage où il est question non pas de « Philosophie » (comme le voudrait à nouveau la traduction de Jean Tricot) mais de « savoir » (ἐπιστήμη), ce n'est qu'avec la question des causes telle qu'elle est traitée dans la *Physique* que l'on revient aux origines et aux théories des premiers praticiens de la philosophie. En affirmant que le principe est l'eau, Thalès apparaît alors, dans l'interrogation sur l'élément (στοιχεῖον) et le principe des êtres, comme « le fondateur d'une telle philosophie⁹ ».

Ce premier savoir théorétique est alors comparé à celui des premiers « théologiens » (θεολογήσαντες) qui font d'Océan et de Thétys le père et la mère de la génération : à la suite de Thalès, on se souvient que sont nommés Anaximène et Diogène d'Apollonie (l'air), Hippase de Métaponte et Héraclite d'Éphèse (le feu), Empédocle (les quatre éléments), Anaxagore de Clazomène (principes infinis). Dans ce long développement archéologique apparaissent successivement non seulement les noms d'Hermotime de Clazomène ou de Parménide, mais aussi celui d'Hésiode (à propos du rôle fondateur joué par Éros dans la *Théogonie*) ; puis sont nommés Leucippe et Démocrite (le plein et le vide comme στοιχεῖα) ou Alcméon de Crotonne (paires de contraires, telle lumière/obscurité) et Xénophane (θεός), sinon les Pythagoriciens. À l'exception d'un passage où certains d'entre eux sont dénommés φυσιολόγοι, ces prédécesseurs en savoir théorétique ne sont plus désignés que par des pluriels génériques ou en tant que σοφοί. Mais quand Aristote finalement passe à Platon, leurs différentes théories sont dénommées φιλοσοφία¹⁰.

Qu'en est-il de ces sages eux-mêmes ? Comment se désignent-ils ? À vrai dire nous n'avons que quelques témoignages indirects quant à la dénomination par eux-mêmes de leur fonction. Empédocle d'abord à qui on attribue un apophtegme à ce propos. À qui aurait affirmé son incapacité à trouver un seul sage (σοφός), Empédocle aurait répondu que « celui qui cherche le sage, c'est lui qui le premier doit être sage¹¹ ». Puis Héraclite qui déclare : « Le sage (σοφός) veut et ne veut pas dire une

9 Aristote, *Métaphysique*, I, 983 b 18-27 = Thalès fr. 11 A 12 DK.

10 Aristote, *Métaphysique*, I, 986 b 14 ; 987 a 2 ; et 987 a 29.

11 Empédocle fr. 31 A 20 DK ; voir aussi Xénophane fr. 21 A 1, 20 DK, dans une anecdote rapportée par Diogène Laërce IX, 20.

seule chose : le nom de Zeus » ; mais aussi : « Les hommes qui aiment la sagesse (φιλόσοφοι) doivent enquêter sur énormément de choses (ἵστορες ; littéralement ils sont des « enquêteurs », de même qu'Hérodote)¹² ». Quant à la pratique des σοφοί, elle est, sans surprise, σοφία. Héraclite encore : « la plus grande des vertus est la pensée saine (σωφρονεῖν) et la sagesse (σοφίη) c'est dire la vérité et agir selon la nature (κατὰ φύσιν) en étant à son écoute » ; puis Xénophane : « Notre sagesse (σοφίη) vaut mieux que la force des hommes ou des chevaux » (et il n'est pas juste de préférer la force à « la bonne sagesse ») ; enfin Démocrite : « Sans apprendre, on n'atteindra ni art (τέχνη), ni sagesse (σοφίη)¹³ ».

On se souvient que, pour Diogène Laërce, Thalès est le premier à avoir été dénommé σοφός, sous l'archontat athénien de Damasios (soit en 582/581 av. notre ère) ; ce que confirme la notice biographique de la byzantine *Souda*¹⁴. C'est ainsi qu'avec Empédocle et Pythagore, Thalès est compté au nombre des sept « Sages », qui sont, selon la tradition pythagoricienne, les détenteurs de la sagesse (σοφία) des sept sophistes (σοφισταί)¹⁵. Car, parallèlement à σοφός, le terme σοφιστής est aussi à considérer comme correspondant à une catégorie indigène dans la désignation de ceux que nous plaçons sous l'étiquette des « philosophes présocratiques ». Au milieu du IV^e siècle, à propos de la σοφία et de la φιλοσοφία, le rhéteur Isocrate inclut dans la catégorie des παλαιοὶ σοφισταί successivement Anaximandre (de manière implicite), Empédocle, Ion de Chios, Alcmeon de Crotonne, Parménide, Mélissos et Gorgias ; aux yeux de l'orateur, leurs spéculations sur les étants et les principes qui les animent ne sont que récits miraculeux et vaines jongleries, sans la moindre utilité. Par ailleurs, Simplicius dans son commentaire à la *Physique* d'Aristote indique que Diogène d'Apollonie dans son traité *Perì phýseos* aurait qualifié les « physiologues » de ce terme de σοφισταί¹⁶.

12 Héraclite fr. 22 B 32 et 35 DK. On pourra également se référer au traité anonyme des *Dissoi λόγοι* qui en prélude attribue les « Arguments doubles » à ceux qui dissertent (φιλοσοφούντες) sur le bien et le mal, mais qui qualifie en tant que *sophoi* ceux qui prétendent enseigner sagesse (σοφία) et valeur : *Dissoi λόγοι* 90, 1, 1 et 6, 4 DK.

13 Héraclite fr. 22 B 112 DK ; Xénophane fr. 21 B 2, 11-14 DK ; Démocrite fr. 68 B 59 DK (cf. aussi fr. 68 B 26 et 247).

14 Diogène Laërce I, 22 = Thalès fr. 11 A 1, 22 DK ; voir aussi fr. 11 A 2 = *Souda* s. v. Θαλῆς (§ 17 Adler) et fr. 11 A 3 DK.

15 Cf. *Pythagorica* fr. 58 C 4, 83 DK.

16 Isocrate, *Antidosis*, 268 (cf. par exemple Ion de Chios fr. 36 A 6 DK) ; Simplicius, *Commentaires de la Physique d'Aristote*, 151, 35-37 Diels = Diogène d'Apollonie fr. 64 A 4 DK.

Mais venons-en enfin à la poésie mélique plus ou moins contemporaine puisque l'interrogation porte sur la poésie « archaïque » comme discours de savoir. Rappelons que Pindare n'hésite pas à se présenter explicitement en tant que σοφός. Les vers qui ouvrent la deuxième *Olympique* sont fameux :

« Nombreux j'ai, sous mon coude, des traits rapides,
qui sont à l'intérieur de mon carquois,
et parlent aux subtils (συνετοῖσιν), mais pour l'ensemble
d'interprètes (ἑρμηνέων) on a besoin.
Le sage (σοφός) c'est celui sait beaucoup de nature (φύτῃ),
et ceux qui ont appris (μαθόντες), comme de véhéments et
bavards corbeaux, en vain qu'ils croassent,
contre, de Zeus, l'oiseau divin¹⁷. »

Et le poète de poursuivre en disant son intention, de manière auto-référentielle et performative, de chanter un éloge (λόγος) de la cité d'Agrigente et de son maître Théron, d'un « esprit véridique » (ἀλαθεῖ νόφ). Le poète donc comme σοφός. De même dans la neuvième *Pythique*, le *je* poétique se présente, dans sa parole performative, comme le rival d'un σοφός qui n'est autre qu'Apollon, avec son pouvoir de la parole oraculaire¹⁸. Mais en conclusion à la cinquième *Pythique*, c'est aussi le destinataire du chant qui est présenté comme un σοφός ; en l'occurrence il s'agit du roi Arcésilas IV de Cyrène, l'aurige métaphorique du quadrigé vainqueur aux jeux de Delphes, un homme loué par ceux qui comprennent (συνετοί), un souverain qui entretient des relations privilégiées avec le μέλος, les Muses et Apollon. Ainsi en prélude à une *Isthmique*, les poètes, comparés à des dauphins, sont aussi dénommés « sages (σοφοί) intendants des Muses et des victoires aux jeux » ; tels également les aèdes homériques, « sages artisans de vers harmonieux¹⁹ ». Ceci pour ne citer que quelques exemples d'un terme qui dans les *Épinicies*, en général comme adjectif, peut tout à tour qualifier un homme qui mène sa vie prudemment, les citoyens s'adonnant aux joies du *symposion* et de la musique, les hommes justes, la sagesse accompagnant la force physique

17 Traduction de Michel Briand.

18 Pindare, *Olympiques*, II, 83-93 et *Pythiques*, IX, 44-52. Pour désigner le poète qui chante le bien commun voir aussi *Isthmiques*, I, 45-46. De manière générale, sur les relations entre poètes et sages, voir la double étude de Bouvier (2013) et Desclos (2013).

19 Pindare, *Pythiques*, V, 103-115 ; *Isthmiques*, IX, 6-8 et *Pythiques*, III, 112-114. Notons que chez Bacchylide XIII, 199-207, *sophós* intervient dans le contexte de l'éloge véridique, opposé à la poésie du reproche.

et la rhétorique accordée par les dieux, la sagesse dans l'administration du pouvoir politique ; quand le terme σοφός ne désigne pas une qualité s'ajoutant à la beauté et à la gloire ou, pour en revenir à la pratique poétique, les « sages odes, filles des Muses²⁰ ».

Pour le même Pindare, la σοφία comme art de la parole poétique peut nous égarer par des récits (μῦθοι) mensongers comme le ferait Homère (et conformément au double savoir qu'Hésiode attribue aux Muses dans des vers célèbre de la scène d'inspiration qui ouvre la *Théogonie*)²¹. Est-ce à dire que la σοφία poétique correspond à une « fonction-auteur » ? C'est plutôt le terme de σοφός qui renvoie à un « statut-auteur » recouvrant un vaste espace discursif, d'ordre poétique. Cet espace intellectuel englobe des formes de communication qui présentent une forte dimension pragmatique et qui portent sur les savoirs les plus variés. Comme on le verra en conclusion, ces savoirs sont volontiers adressés à ceux qui comprennent.

DESTINATAIRES : POÉSIE DIDACTIQUE ?

Revenons brièvement aux *Travaux* d'Hésiode, un poème rédigé rappelons-le en hexamètres dactyliques et selon les règles de la diction épique²². « *A didactic poem ?* » tel est l'intitulé du chapitre constituant le centre de la monographie qu'un bon philologue de Cambridge vient de consacrer aux *Hesiodic Voices*²³. Or en dépit du titre du livre, le caractère didactique des *Travaux* n'est pratiquement abordé que du point de vue du contenu du poème et non pas de la voix qui le porte. Certes, ce serait un poème soutenu par des « *didactic intentions* ». Rien néanmoins sur les modes de l'énonciation d'un poème qui, en contraste avec la *Théogonie*, offre pourtant de nombreux appels à un destinataire différencié : Persès, les rois, un *tu* générique²⁴.

20 Successivement Pindare, *Pythiques*, VIII, 73-75 ; *Pythiques*, IV, 294-296 ; *Néméennes*, VIII, 40-42 ; *Pythiques*, I, 41-42 ; *Pythiques*, V, 12-14 (cf. aussi II, 87-88) ; *Olympiques*, XIV, 5-7 ; *Néméennes*, IV, 1-6.

21 Pindare, *Néméennes*, VII, 20-24, avec un emploi de *sophoi* dans le contexte du chant inspiré au vers 17.

22 Sur la diction épique et poétique des *Travaux*, voir par exemple Ercolani (2010), p. 26-33.

23 Hunter (2014), p. 40-122 (en particulier p. 86-100).

24 Je me permets de renvoyer ici à l'analyse énonciative que j'ai tentée du proème des *Travaux* (2005a, p. 73-106).

Par ailleurs, on a reconnu depuis longtemps les affinités du poème hexamétrique d'Hésiode avec la poésie sapientiale. Conduite à Oxford, une double enquête comparative a pu établir les parallèles frappants existant, en dehors de toute relation généalogique, avec des « livres d'instructions » sumériens et babyloniens, sinon égyptiens²⁵. Là aussi, focalisation érudite sur les questions de contenu : pour les *Travaux*, sont relevés la question de la justice, le rôle des « mythes » (Prométhée et le récit des cinq générations d'hommes mortels), la référence à l'âge d'or, l'usage des fables que sont les αἴθιοι, les appels à des figures divinisée telle que Diké, les préceptes portant sur la propriété et le vol ou sur les relations sociales, les informations sur les moments de l'agriculture, sur les pratiques religieuses, sur les jours favorables dans le calendrier, etc.

Or dans cette riche « *wisdom literature* » (transcrite dans une forme poétique qui renvoie à une performance orale) se distingue un poème sumérien dont les fragments les plus anciens datent d'environ 2500 ans avant l'ère chrétienne et qui nous est principalement connu par une version datant de 1800 environ²⁶. Publié sous le titre *The instructions of Shuruppak*, le poème offre l'incipit suivant :

« L'intelligent, qui a connu les mots propres et qui vécut à Sumer,
 Suruppak le [...]

 Suruppak a donné des instructions à son fils :

 "Mon fils, laisse-moi te donner des instructions ;

 puisses-tu y prêter toute ton attention". »

Voix d'autorité : dans une formule que le texte réitère, Suruppak est donc présenté comme un sage de Sumer. Ayant vécu juste avant le Déluge, il adresse différents conseils à son fils Ziusudra qui en sera le seul survivant. Sous forme d'attitudes à éviter, ces avis portent sur l'achat d'un animal domestique, la propriété, les conflits, le vol, le meurtre, le viol, etc. ; de manière générale ils concernent le comportement des hommes. Formulés à la troisième personne pour donner l'identité de l'auteur, ces quelques vers de prélude assument la forme et la fonction d'une σφραγίς. Ce sceau-signature attribuée à l'auteur des conseils donnés la qualité d'un σοφός (le terme sumérien semble être plus ou moins

25 West (1978), p. 3-10 et (1997), p. 306-333.

26 On trouvera les références à ce texte sumérien fragmentaire chez West (1978), p. 3 note 1, et (1997), p. 77 note 49.

l'équivalent du terme grec). Puis dans le double passage du *il* au *je* discursif et du passé au présent, le sage sumérien adresse directement ses conseils à son fils, en *tu, hic et nunc*. C'est sur ce même mode énonciatif qu'Hésiode adresse les conseils consignés dans les *Travaux* à son frère Persès, sur le mode du *tu* : « ô Persès, toi retiens bien ces choses en ton cœur » (vers 27)²⁷.

STRATÉGIES ÉNONCIATIVES : LA PERSUASION DIDACTIQUE

Si de telles adresses à un mortel, et à un mortel pourvu d'un nom propre, peuvent être considérées comme un trait de ce que nous qualifions de poésie didactique, qu'en est-il dans les fragments des sages de l'époque préclassique ?

De ce point de vue de l'adresse nominative, assortie d'une invite à écouter, le parallèle le plus frappant est évidemment fourni par Empédocle. Dans sa biographie du sage d'Agrigente, Diogène Laërce cite un vers que les philologues éditeurs modernes n'ont pas manqué de placer en tête des fragments issus du poème en diction épique et en deux livres intitulé *Peri phúseos* : « Pausanias, toi, écoute (σὺ δὲ κλύθι), toi le fils d'Anchitès l'avisé²⁸ ». Par les biographes du poète, Pausanias est présenté non seulement comme celui auquel Empédocle aurait « montré le chemin » des vers (?) sur la léthargie, mais encore comme son ἐρώμενος, son aimé. Davantage que la relation d'Hésiode avec Persès, ce rapport d'éraсте à éromène évoque les appels au jeune Kyrnos dont les distiques élégiaques des *Théognidéa* sont ponctués. Par exemple : « Pour toi, Kyrnos, moi, bien disposé à ton égard, je vais établir comme fondement ce que, moi-même adolescent, j'ai appris des hommes de bien ; sois sensé (πέπνυσο) ». On trouve d'ailleurs ces appels au disciple, souvent élargis à un *παῖς* ou à un simple *tu* génériques,

27 Cf. Calame (2005a), p. 21-22 et 88-94 (avec les références données note 28) sur Persès en *tu* poétique.

28 Diogène Laërce VIII, 60, citant Empédocle fr. 31 B 1 DK ; cf. Trépanier (2004), p. 51-52 et 69-72. Sur la figure de Pausanias, voir encore l'épigramme de l'*Anthologie Palatine* 7, 508 (attribuée à Simonide) = Empédocle fr. 31 B 156 DK.

jusque dans le second livre où ont été tardivement réunis, sans doute par prudence chrétienne, les vers pédérotiques²⁹. De manière significative, ces adresses à des jeunes gens dont la nomination réitérée assume une valeur générique ont un correspondant iconographique dans les acclamations « pédérasitiques » offertes par l'imagerie de l'époque classique. Elles sont énonciativement indicatives du rapport pédagogique qui fonde, jusque dans le *Banquet* ou le *Charmide* de Platon, la relation entre éraste et éromène³⁰.

VOIX D'AUTORITÉ ET FUTURS PERFORMATIFS

Mais ici j'aimerais focaliser l'attention sur l'acte de langage (au sens propre du concept) qui accompagne souvent l'appel au destinataire générique du poème. À commencer par les *Travaux* d'Hésiode. À l'occasion de la victoire musicale remportée aux jeux pour Amphidamas, l'évocation de la scène de l'inspiration du poète par les Muses combine donc don du chant (les Muses mettent le *je* poétique métaphoriquement sur la route ou le char du chant) et enseignement, entre ὕμνος et ἀοιδή. Cette évocation est suivie d'une déclaration autoriale linguistiquement fondée sur un véritable acte de langage : « Et c'est ainsi que je dirai (ἔρέω) l'esprit de Zeus qui tient l'égide » (en probable écho avec le prélude du poème où les Muses sont convoquées pour chanter Zeus que le *je* poétique invite à entendre sa propre voix avant de s'adresser à Persès pour lui proposer de dire la réalité). C'est à l'appui de cette affirmation autoriale que le poète mentionne l'enseignement du « chant admirable » par les Muses³¹. L'acte de langage correspond à une forme de futur performatif que l'on trouve souvent dans les différentes formes de la poésie mélique. De manière auto-référentielle et performative le chanteur, la chanteuse ou les choreutes disent en chantant et en dansant l'acte musical dans lequel ils ou elles sont engagés : ἔρέω, « j'ai l'intention de dire » (et je le dis *hic et nunc*).

Mais cette forme auto-référentielle du futur performatif est aussi active dans la poésie en diction épique, ne serait-ce que dans ce poème primordial

29 Théognis, 27-29 ; cf. Calame (2009), p. 122-133 et (2012), p. 66-67.

30 Références aux « acclamations pédérasitiques » chez Calame (2009), p. 139-145.

31 Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 661-662 et 1-10 : cf. encore supra note 3. Quant à l'emploi et la signification des formes du « futur performatif » dans différentes formes de la poésie préclassique, voir Calame (2005b), p. 121-130.

qu'est devenu pour nous l'*Iliade*. Elle marque fortement l'invocation aux Muses, habitantes de l'Olympe, qui annonce le début du *Catalogue des vaisseaux*. Après avoir demandé aux déesses omniscientes, filles de Zeus, de lui dire « maintenant » les chefs des Danaens qui se sont associés à l'expédition contre Troie, le locuteur et narrateur affirme en *je* son autorité poétique. Si la puissance de sa voix devrait être décuplée pour dire la foule des soldats ayant rejoint le rivage d'Ilion, en revanche le poète assume par la forme ἐπέω la diction du catalogue des chefs : « À mon tour, je vais dire (αὖ ἐπέω) les commandants des navires et la quantité des bateaux » – tel est l'énoncé qui conclut le prélude au *Catalogue des vaisseaux*. La forme se retrouve dans les *Travaux* eux-mêmes par exemple quand, à la suite du long développement consacré à la justice voulue par Zeus, le poète s'adresse à Persès et dit son intention, en homme de bon conseil, de parler de l'homme de bien et du travail productif. Et c'est aussi la forme qui est employée quand le *je* poétique manifeste son projet de raconter aux rois qui pensent sainement la « fable » (αἶνος) de l'épervier et du rossignol³².

La même forme ἐπέω est naturellement attestée dans les *Théognidéa*, par exemple quand le poète chante en vers élégiaques :

« Ô adolescent, écoute-moi, dompte tes sentiments.
 Je n'adresserai pas (οὐκ ἐπέω) à ton cœur un discours (μῦθος)
 sans conviction ou sans grâce.
 Mais ose associer ton esprit à ma parole (ἔπος) :
 il n'est pas nécessaire de faire ce qui n'est pas conforme à ton cœur. »

Le double distique est extrait du second livre, déjà mentionné, des distiques attribués à Théognis³³. C'est aussi de cette manière qu'Archiloque, dans une épode, adresse le récit poétique de la fable du renard et du singe à un double destinataire générique, désigné comme *vous*, puis sur le probable surnom de Cérycidès (ἐπέω τιν' ὑμῖν αἶνον, ὦ Κηρυκίδη). Une autre épode est adressée par la même forme du futur performatif à un certain Charilaos, fils d'Érasmon : le *je* poétique dit ainsi son intention de charmer son destinataire, dont le nom propre et le patronyme disent le charme érotique, à l'audition de son chant³⁴.

32 Homère, *Iliade*, II, 484-493 ; Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 286-288 et 202-204.

33 Théognis 1235-1238.

34 Archiloque fr. 168 et 185 West.

Mais, de manière sans doute plus surprenante, Pindare fait un usage réitéré de cette même expression auto-référentielle relevant du performatif au sens linguistique du terme. Par exemple dans le long récit sur le voyage des Argonautes dans la quatrième *Pythique*, Jason s'adresse à Pélias pour revendiquer le trône sur Iolcos au nom d'une aïeule commune. Présentés comme un discours de justice, ces mots sont l'objet d'un acte de parole adressé à quelqu'un qui sait : εἰδóτι τοι ἐρέω ; et les mots prononcés par le héros sont qualifiés par le narrateur de « sages paroles » (σοφῶν ἐπέων). On a déjà cité, précisément à propos de l'usage et du sens du terme σοφός, l'éloge conclusif que, dans la cinquième *Olympique*, Pindare fait du roi Arcesilas IV : le souverain de Cyrène favorise, en l'honneur d'Apollon, le chant (μέλος) que le poète a composé pour célébrer sa victoire aux jeux pythiques. Un tel homme mérite la louange de ceux qui comprennent (συνετοί) et c'est en leur nombre que se compte le *je* poétique par l'affirmation performative : λεγόμενον ἐρέω ; en déclarant « je vais rapporter ce qui se dit », le poète vante le souverain avec son art de la parole, sa hardiesse, sa force au combat et son amour des Muses, lui l'habile (σοφός) aurige. Rappelons aussi la neuvième *Pythique* où le poète se présente comme le rival d'Apollon. Pour raconter face à ce « sage » (σοφός) le récit oraculaire de l'enlèvement par le dieu de la nymphe Cyréné qu'il établira dans la colonie éponyme, le *je* poétique assoit l'autorité de sa parole présente par l'emploi du futur performatif ἐρέω. On pensera enfin à la huitième *Olympique* quand il s'agit de dire, *hic et nunc*, les autres victoires du jeune athlète d'Égine dont le poète loue la victoire à Olympie. La même affirmation performative comme acte de chant y est assortie d'un commentaire gnomique significatif : « À celui qui sait (εἰδóτι), enseigner (τὸ διδάξασθαι) est plus facile ; il est imprudent de ne pas avoir appris d'avance (τὸ μὴ προμαθεῖν). Plus léger est en effet le cœur de ceux qui n'ont pas l'expérience³⁵ ». On le constate, l'affirmation de l'autorité de la voix poétique par l'acte de langage que représente l'expression ἐρέω intervient dans des contextes où la parole chantée relaie le savoir du poète, dans un but souvent explicitement didactique.

35 Pindare, *Pythiques*, IV, 136-146 ; *Pythiques*, V, 103-115 (cf. supra note 19, puis infra note 49 sur le sens de συνετοί) ; *Pythiques*, IX, 44-52 (cf. supra notes 18) ; *Olympiques*, VIII, 56-60. Voir aussi le fr. 42 Snell-Maehler, extrait d'un hymne où l'expression performative ἐρέω intervient dans un contexte gnomique où il s'agit de montrer (δεικνύναι) « à tout le peuple », en commun, un destin favorable.

SAGES POÈTES INSPIRÉS

De même en va-t-il dans le poème en diction homérique produit par le poète Empédocle. Rappelons que Diogène Laërce place cette longue composition hexamétrique sous le titre de *Peri phúseos*, en l’attribuant au sage que la notice biographique de la *Souda* présente comme un φιλόσοφος φυσικὸς καὶ ἐποποιός : le philosophe physicien est aussi poète de vers épiques³⁶. Désormais intégré dans le texte offert par le Papyrus de Strasbourg, le plus long fragment qui nous soit parvenu d’Empédocle commence par la fameuse formule δίπλ’ ἐρέω (« je dirai deux choses »). Et l’on sait que marquée par l’alternance des réitérations en τότε (« tantôt, tantôt ») et par l’opposition signifiée par l’usage contrasté de μὲν et de δέ, le double discours porte sur l’alternance de l’effet unifiant de Philotès et de l’effet séparateur de Néikos.

« Je dirai deux choses : tantôt en effet l’Un crût,
 en telle manière qu’il existait seul à partir du Multiple,
 tantôt au contraire il se divisa, en telle manière qu’à partir de l’Un
 existait le Multiple.
 Deux fois naissent, deux fois disparaissent les mortels³⁷. »

Puis, au terme de ce développement sur l’action alternée d’Amour et de Haine, après deux vers de conclusion sur le caractère cyclique de l’interaction entre ces deux mouvements, le *je* poétique intervient à nouveau ; il lance un appel, adressé à un destinataire générique, à écouter ses arguments : ἀλλ’ ἄγε μύθων κλῦθι. « En effet », ajoute le locuteur, « l’apprentissage (μάθη) développe l’esprit ». L’invite à écouter s’inscrit donc explicitement dans une perspective didactique. Puis par référence à nouveau explicite aux propos (μῦθοι) précédemment tenus, la formule est réitérée : δίπλ’ ἐρέω. Dans l’alternance du double τότε, les conséquences sont montrées de l’interaction entre Amour et Haine pour le cosmos et pour les mortels³⁸. L’argument lui-même est ponctué par deux appels au destinataire anonyme, évoqué en *tu* : une invite à voir par la pensée

36 *Souda s. v.* Ἐμπεδοκλῆς (E 1002 Adler) = Empédocle fr. 31 A 2 DK ; voir aussi Aristote, *Poétique* I, 1447 b 17-18 (= Empédocle fr. 31 A 22 DK) qui, en contraste avec Homère présenté comme un ποιητής, dit d’Empédocle qu’il est davantage un φυσιολόγος qu’un poète.

37 Traduction d’Alain Martin.

38 Empédocle fr. 31 B 17 DK.

(*νοῦς*) et un engagement à écouter dans son cheminement un discours (ici : *λόγος*) qui ne trompe pas.

De plus un groupe de quatre hexamètres issus selon Plutarque du premier livre des *Phusiká* explique la φύσις dans ce qu'elle a de dynamique comme le mélange et l'échange de différents éléments. Ces vers s'ouvrent par la déclaration « et je vais te dire autre chose encore » (*ἄλλο δέ τοι ἔρέω*). Un autre engagement à prendre en considération la terre, la mer, l'air et l'éther qui encercle toutes choses est précédé d'une affirmation autoriale analogue, fondée elle aussi sur une forme du futur performatif : « Allons je vais te dire d'abord » (*εἰ δ' ἄγε τοι λέξω πρῶθ'*). Ce *tu* générique est ensuite inclus dans le *nous* inclusif de qui voit « maintenant » (*νῦν*) toutes choses³⁹. Et si le texte du papyrus de Strasbourg n'a pas révélé de nouvelle attestation de cette expression formulaire, le nouveau développement sur la réunion et le déploiement des créatures est introduit par l'affirmation autoriale « je te montrerai » (*[δει]ξω σοι*), en ajoutant « par les yeux aussi ». De même que dans d'autres emplois en poésie sapientiale de cette forme du futur performatif tel le vers où le *je* poétique des *Travaux* dit son intention de « montrer » les mesures de la mer retentissante, le verbe *δείκνυμαι* assume ici un sens proche de celui de *διδάσκειν*, « enseigner⁴⁰ ». Le développement de huit hexamètres se clôt énonciativement en une structure annulaire avec la prière au destinataire de tirer de ces arguments (*ἐκ τῶν μύθων*) des indices (*δείγματα*) pour son esprit, « car tu verras la réunion et le déploiement de la création » (en une expression également réitérée en structure annulaire).

Après Empédocle, c'est Parménide qui, finalement, nous offre le parallèle le plus probant à l'affirmation performative de la parole autoriale argumentée, telle qu'elle est attestée des *Travaux* d'Hésiode aux *Épinicies* de Pindare. On a en mémoire les vers qui sont devenus le fragment 2 de cet autre *Peri Phúseos* dans les éditions modernes.

« Allons, moi, je dirai ; mais, toi, accueille en toi ma parole,
en écoutant quelles seules voies de recherche sont pour penser :
l'une c'est "est", tout en sachant que "n'est pas" n'est point,

39 Empédocle fr. 31 B 8 DK (cité par Plutarque, *Contre Colotes* 10 = *Moralia* 1111f) et fr. 31 B 38 DK ; l'appel au regard pour l'enseignement du destinataire du poème est constant : on lira à ce propos les bonnes pages de Rosenfeld-Löffler (2006), p. 43-48.

40 Empédocle *P. Strasb.* 293-300 ; cf. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 648.

car “est”, chemin de persuasion, accompagne la vérité ;
 l’autre c’est “n’est pas”, tout en sachant que nécessairement “est” n’est
 point.
 Gare à celle-ci, je t’indique qu’elle est un sentier étroit où règne en tout
 l’ignorance.
 Car tu ne saurais ni connaître ce qui vraiment n’est pas, ce serait n’y point
 atteindre, ni l’indiquer⁴¹. »

J’ai tenté ailleurs de suivre le développement énonciatif de ces hexamètres programmatiques⁴². Retient l’attention pour le présent propos la formule initiale d’affirmation performative de la voix d’autorité du poète : εἰ δ’ ἄγ’ ἐγὼν ἐπέω. La formule rappelle celle qui introduit les vers d’Empédocle que l’on vient de commenter tout en substituant à la forme λέξω le plus courant ἐπέω, avec la même signification. À relever, la mise en garde quant au chemin de l’ignorance, en contraste avec celui qui suit la vérité, qui débouche sur un second acte de langage : non plus acte de parole, mais, à nouveau, acte de monstration. En effet la déclaration performative τοι φράζω, « je te montre » (que c’est un sentier étroit dont on ne peut rien savoir) est soulignée par un geste de *deixis*, marqué par le déictique de la *demonstratio ad oculos* δῆ, « ici et maintenant⁴³ ». Apprentissage encore une fois par l’audition et par la vue grâce à la parole poétique proférée sur le mode performatif.

Pour tenter de sortir enfin le poème de Parménide du fatras de jeux de langage et de spéculations métaphysiques dans lesquels on a tenté et on tente encore de l’enfermer à la suite du sinistre philosophe de l’être Heidegger, rappelons simplement la définition qu’en un distique élégiaque, Solon donne du poète, situé aux côtés du marchand, de l’agriculteur, de l’artisan et du devin :

« Ayant appris des Muses de l’Olympe leurs dons,
 il sait la bonne mesure de la sagesse (σοφία) aimable⁴⁴. »

41 Traduction de Magali Année.

42 Parménide fr. 28 B 2 DK ; voir à ce propos l’utile commentaire de Cerri (1999), p. 187-190 ; pour les stratégies énonciatives qui orientent ces vers, cf. Calame (2012), p. 76-77.

43 Sur ces gestes énonciatifs de désignation déictique, voir Calame (2005b), p. 119-128.

44 Solon fr. 1, 51-52 Gentili-Prato ; sur ces deux vers, voir le commentaire exhaustif de Mülke (2002), p. 145-148. Dans le poème consacré à l’*eunomia*, le *je* poétique dit explicitement que son élan vital (et non pas la Muse) l’engage à enseigner (διδάξαι) aux Athéniens tous les maux qu’entraînent pour la cité la *dusnomia* : fr. 3, 30-31 Gentili-Prato ; voir les nombreux parallèles donnés par Mülke (2002), p. 145-148 ainsi que Nossia-Fantuzzi (2010), *ad loc.*

Peut-on mieux résumer en somme le mouvement énonciatif qui inscrit dans une même séquence énonciative le premier et le second fragments de Parménide ? Dans un premier temps la longue scène d'inspiration où le poète est entraîné par son char-poème sur le chemin de la divinité pour être accueilli en son palais par Justice ; mise en scène en discours direct, la déesse promet au poète de l'instruire de la « vérité bien ronde » pour qu'il apprenne (μαθήσεται), même au monde des apparences⁴⁵. Accompagnant la vérité, c'est sans doute ce même chemin qui, dans le second fragment et dans un second temps, fait l'objet de la déclaration performative du *je* poétique. Ce « chemin de persuasion » qui permet de suivre la vérité est au centre de l'invite au destinataire du poème à accueillir la parole vive du locuteur. Par l'intermédiaire de la persuasion, le chemin semble devenir la métaphore de la parole du poète : voie et voix. De même que dans la poésie homérique ou chez Hésiode, c'est une parole poétique inspirée, sans doute, mais qui s'inscrit dans une intention et une pragmatique de persuasion : conviction d'ordre didactique, par les moyens de la poésie, mais à l'écart de tout genre didactique.

Et quand la parole du sage, en sa tournure performative, adopte la forme de la prose ?

Viennent à l'esprit les lignes dont Aristote dit qu'elles constituaient le début du traité d'Héraclite – ce traité qu'il désigne en tant que σύγγραμμα d'un terme qui dérive du verbe employé par Thucydide (συνέγραψε) dans la « signature » initiale de son propre traité :

« De ce discours-ci, qui est toujours, les hommes restent sans intelligence, avant de l'écouter comme dès qu'ils l'ont écouté. Car, bien que tout arrive conformément à ce discours, c'est à des inexperts qu'ils ressemblent, s'essayant à des paroles et à des actes tels que moi je les expose (διηγνυμαι), divisant chaque chose selon la nature et expliquant comment elle est. Quant aux autres hommes, ce qu'ils font éveillé leur échappe, tout comme leur échappe ce qu'ils oublient en dormant⁴⁶. »

Trois faits énonciatifs sont à relever dans des vers qui ont fait l'objet des controverses interprétatives que l'on peut s'imaginer. Tout d'abord les mots présents sont désignés en tant que discours, par le déictique de la

45 Parménide fr. 28 B 1, 1-10 et 23-32 DK. Pour le détail, je renvoie à l'analyse énonciative que j'ai présentée de ces vers dans l'étude de (2012), p. 74-77. À ce propos Most (1999, p. 353-356), présente à tort l'inspiration divine (avec la forme poétique qui lui est attachée) comme seule possibilité pour le poète de dire une vérité qui échappe aux apparences mortelles.

46 Traduction de Marcel Conche, légèrement simplifiée.

présence ὄδε (τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔόντος ἀεί). Par ailleurs, l'adresse initiale directe, en *tu*, à un destinataire nommé ou générique est remplacée par une mention d'auditeurs regroupés dans le genre humain (ἄνθρωποι). Enfin dans l'acte de parole introductif, renforcé en ἐγώ, le ἐρέω attendu est remplacé par διηγέσθαι, « j'expose en détail » (le terme est à l'origine de la diégèse)⁴⁷. Bien que le λόγος d'Héraclite soit en prose, son prélude contraste avec celui qui ouvre le λόγος d'Hérodote : l'historiographe s'identifie à la troisième personne pour assumer la « démonstration » (ἀπόδειξις) présente (ἦδε) de son enquête, mais sans nommer le moindre destinataire.

POUR CONCLURE : PRAGMATIQUE

De ces stratégies énonciatives d'ordre didactique qui traversent les formes poétiques, qu'en déduire sur la pragmatique et par conséquent sur les situations d'énonciation des poèmes et des aphorismes attribués aux sages de l'époque préclassique ? Quelle pragmatique à des discours de savoir qui, ni par leur forme, ni par leur contenu, ne peuvent être référés à une poésie didactique comme genre ?

D'une part, qu'il s'agisse des *Travaux* d'Hésiode, des *Théognidéa* en distiques élégiaques, du poème d'Empédocle, voire des *Épinicies* de Pindare, l'acte de parole autorial qui est marqué en particulier par l'usage de la forme du futur performatif ἐρέω s'inscrit dans un contexte didactique. Si la poésie didactique n'existe en Grèce ancienne ni en tant que forme discursive, ni en tant que genre poétique, en revanche différentes formes poétiques en diction homérique, en diction élégiaque, en rythme iambique ou en chant mélrique peuvent assumer une fonction de l'ordre du διδάσκειν. Cet enseignement par la forme poétique, avec la pragmatique qu'elle implique, est assumé par une voix d'autorité qui est celle d'un σοφός détenteur de différents savoirs : sagesse d'ordre pratique dont le savoir sur la φύσις n'est qu'une partie ; sagesse développée en différents registres par ceux qui ne sont pas encore des philosophes au sens moderne du terme.

D'autre part, au-delà d'un destinataire dénommé, tels Persès, Kyrnos ou Pausanias, mais auquel la tournure énonciative donne une valeur

⁴⁷ Héraclite fr. 22 B 1 DK ; cf. Aristote, *Rhétorique*, III, 1407 b 11 et Thucydide I, 1, 1 ; pour le suivi interprétatif du texte on se référera au commentaire de Conche (1986), p. 29-47. La question des destinataires (et des adversaires) du discours d'Héraclite est abordée par Gemelli Marciano (2002), p. 96-105.

générique, le destinataire peut être aussi un groupe : les « rois » dans les *Travaux*, les φίλοι chez Empédocle. Ainsi deux séries d'hexamètres classées à la suggestion de Diogène Laërce dans le recueil de formules de purification que sont les *Catharmes* sont engagés par une adresse en *vous* aux « amis » : ὃ φίλοι. Dans le premier fragment, ces amis sont décrits comme les habitants de l'accueillante cité d'Agrigente. C'est à la suite de cette adresse que le *je* poétique se présente à eux non pas comme un mortel, mais comme un dieu, honoré de tous, à la fois devin et médecin, à l'instar d'Apollon. Dans le second fragment, l'adresse aux φίλοι engage une référence en *je* à un savoir (οἶδα) consistant en paroles (μῦθοι) de vérité ; et ces μῦθοι font l'objet d'une affirmation autoriale et performative forte : ce sont « ceux que, moi, je vais dire » (ἐγὼ ἐξερῶ)⁴⁸.

Or Pindare, dans sa définition du poète comme σοφός, réserve à ceux qui comprennent (συνετοί) les traits qu'il tire de son carquois poétique ; de même Bacchylide se vante-t-il, dans l'épinicie consacrée à Hiéron de Syracuse, de proférer des paroles que seul l'homme sensé peut saisir : « C'est pour l'homme sensé que je fais entendre des mots intelligibles » (φρονέοντι συνετὰ γάρυω). Et datant probablement du v^e siècle, le poème cosmo-théogonique attribué à Orphée commençait sans doute par une déclaration performative fameuse : « Je vais chanter pour ceux qui saisissent (ἀείσω ζῦνετοῖσιν) ; profanes appliquez des portes (à vos oreilles) ». Mais il en va ainsi d'Héraclite également qui, dès le début de son λόγος, déclare que les hommes en général resteront insensibles (ἀζύνετοι) à son propre discours sur la nature des choses⁴⁹. Les hommes susceptibles de saisir les savoirs que les σοφοί transmettent sur le registre performatif deviennent des hommes avec lesquels peut s'établir une relation de confiance réciproque ; ce sont des φίλοι.

48 Empédocle fr. 31 B 112 et 114 DK ; pour le détail, cf. Calame (2012), p. 67-74. Il est à noter que certains des vers traditionnellement attribués aux *Catharmes* se trouvent dans le papyrus de Strasbourg ; cela prouve que ce recueil correspond à une collection tardive de groupes de vers coupés de leur contexte, peut-être pour des usages cathartiques ; voir à ce propos l'argumentation exhaustive de Trépanier (2004), p. 1-30, sur « *the single-work hypothesis* ».

49 Pindare, *Olympiques*, II, 83-85 (cf. supra notes 18, 19 et 35) ; voir aussi *Pythiques*, V, 105-108 (supra notes 19 et 35) ; Bacchylide III, 85 ; *Orphica* fr. 1a F Bernabé (voir le commentaire que j'ai donné des deux versions de cet incipit poétique (2011b), avec les contributions convergentes, dans ce même collectif de Jan Bremmer et de Fritz Graf) ; Héraclite, fr. 22 B 1 DK (pour la compréhension littérale d'un texte difficile, voir Conche (1985), p. 29-37 ; cf. aussi Most (1999), p. 358-359).

À l'écart de tout savoir d'ordre initiatique si ce n'est chez les Orphiques, mais pour un enseignement réservé aux sages, ces φίλοι sont sans doute réunis en un *symposium* rituel. C'est en tout cas ce que pourrait indiquer un célèbre poème élégiaque de cet autre σοφός et poète qu'est Xénophane :

« L'autel se dresse au centre, couvert de fleurs,
le chant (μολπή) et la célébration remplissent la maison.
Aux hommes se réjouissant, il convient de chanter (ὕμνειν) d'abord la divinité
dans des paroles (μύθοις) favorables et des récits (λόγοις) purs⁵⁰. »

Ainsi donc, aux époques préclassique et classique, ni poésie didactique comme genre, ni sagesse de philosophe, mais des poètes et quelques prosateurs qui se prévalent de leur statut de σοφός pour construire à travers la forme poétique des savoirs destinés aux plus intelligents. La relation pédagogique impliquée et parfois thématifiée s'appuie sur une voix d'autorité qui prend volontiers un tour performatif. De là la force d'énoncés poétiques requérant une coopération didactique et interprétative pour des savoirs pratiques qui ne partagent en rien les prétentions totalisantes et métaphysiques de la philosophie occidentale moderne.

Claude CALAME
École des Hautes Études
en Sciences Sociales, Paris

50 Xénophane fr. 1, 11-14 Gentili-Prato = fr. 21 B 1, 11-14 DK ; sur ce passage et en particulier sur le sens de μῦθος chez les sages « présocratiques », cf. Calame (2011a), p. 47-49.