

*Université Michel de Montaigne
UFR de philosophie*

1999-2000

*Simonide Empédocle et Gorgias :
L'héritage poétique dans la formation
du vocabulaire philosophique en
Grèce ancienne*

*Thomas Gibertie
Maîtrise de philosophie*

*Travail d'études et de recherche
sous la direction de monsieur Bermon*

Introduction

Dans ce tableau de Rembrandt, Aristote, debout, pose la main sur un buste d'Homère. Comme un détail dissimulé, le stagirite porte un médaillon représentant Alexandre le Grand, son élève. Les trois figures du poète, du philosophe et du politique, sont la trame et l'équilibre de la cité. Le poète connaît les fondements, l'origine, le philosophe pense et critique, contemporain à partir des fondements. Le politique permet, en silence et en retrait, la libre parole des premiers. Le poète est à la source du savoir primordial et originel, sur un socle sur, il est figé et immobile. Revêtant les habits de son temps, ceux de Rembrandt, « ...le philosophe, écrit Paul Ricoeur, ne commence pas de rien. Et même, il ne commence pas à partir de la philosophie, il commence à partir de la poésie »¹. Enfin, le philosophe enseigne au politique l'art de la décision juste, l'action qui pérennise la possibilité de la parole.

Comme l'écrit René Char, « il paraît impossible de donner à une philosophie le visage nettement victorieux d'un homme et, inversement, d'adapter à des traits précis de vivant le comportement d'une idée, fût-elle souveraine »². C'est pourquoi les liens explicités pourraient porter sur Hésiode, Platon et Pisistrate, ou encore Simonide, Gorgias et Périclès. Le fond du problème demeure le même, dans toute sa simplicité, c'est-à-dire la complexité des relations en jeu.

De fait, le problème ici posé part d'une question simple. Quelles sont les origines de la philosophie européenne ? Question vaste à laquelle il serait à notre niveau bien impossible de proposer une réponse claire et définie. Mais cette question pourtant pousse à la curiosité et à la recherche. La philosophie européenne, de même que nos fondements démocratiques ou les jeux olympiques, provient, comme l'occident l'a découvert lentement (et continue de le faire), de la Grèce, concernant une période située environ entre la fin des « âges obscures » (-800) et la fin du V^{ème} siècle, (on pourra consulter par exemple la chronologie de M.I. Finley³), symbolisé par l'effondrement de l'empire athénien contre la cité de Sparte.

¹ Paul Ricoeur, *L'unique et le singulier*, Alice édition, 1999, Liège. P 53. L'interprétation de Paul Ricoeur est restituée dans l'ensemble de ce paragraphe, en espérant éviter tout contre-sens.

² Yves Batistini, *Trois présocratiques*, Gallimard, 1968. Préface.

³ M.I. Finley, *Les anciens grecs*, Maspero, 1973.

Période archaïque : de 800 ou 750 à 500 environ

Période classique : 400 et 500

Cette Grèce antique, en ce qui concerne les périodes archaïques et classiques, intéresse la question de part sa place de fond commun culturel et donc philosophique, des sociétés européennes. L'apparition de la philosophie semble être différemment attribuée selon l'angle par lequel il est choisi d'aborder le problème. En effet, quand il s'agit des grecs, quatre « options » sont couramment évoquées.

Selon un point de vue étymologique et généalogique, ce serait l'école pythagoricienne, qui en forgeant le concept de philo-sophos, φιλόσοφος, aurait pour la première fois accédé à ce type de réflexion.

Mais d'un point de vue strictement ontologique, c'est-à-dire concernant la réflexion sur l'Être, son essence et ses modalités, cette origine revient à Parménide. C'est en élaborant sa réflexion autour de la question de l'être et de la vérité qu'il aurait donné un sens à la recherche philosophique. Car c'est l'objet philosophique par excellence, que cette quête de la vérité statuant sur ce qui est et n'est pas et, donc, sur ce qui est vrai et faux.

Considérant la troisième voie, symbolique, Socrate s'impose comme le « père » de la philosophie. Symbolique, car tout en n'étant pas le premier philosophe à proprement parler, il représente, à travers sa condamnation à l'ostracisme ou à la mort, la première brèche critique ouverte dans les dogmatismes, et ceci est tenu depuis pour valeur universelle. Cette paternité symbolique est d'autant plus forte qu'elle est émotionnellement chargée, pensons à -399, ainsi qu'à la réaction de Platon... C'est ce moment fort que l'histoire retient souvent à tort, en opérant cette coupure entre « pré-socratique » et socratique, qui par bien des aspects est artificielle. En effet, certains philosophes dits « présocratiques » étaient vivants du temps de Socrate. D'autre part, cette césure reflète davantage la découverte tardive des penseurs le précédent et par là notre méconnaissance de la pensée grecque, qu'une césure naturelle et radicale dans l'évolution historique de la pensée.

La dernière option est chronologique et considère que Thalès de Milet, au début du VI^{ème} siècle avant notre ère, sur les côtes d'Asie Mineure, suivi par Anaximène et Anaximandre, est le premier philosophe connu de par l'orientation positive et objective qu'il donne à sa recherche de l'explication non mythique des phénomènes naturels. La philosophie commencerait en ce sens par une recherche de principes matériels, ἀρχή et de lois, νόμος, à l'origine de l'équilibre de l'univers, κόσμος.

Ces quatre voies sont possibles dans le sens où chacune possède sa propre argumentation, mais résumément seulement une plus grande complexité.

Il ajoute entre parenthèse : « ils (les noms des périodes) ne doivent pas être pris à la lettre ou même considérés comme particulièrement significatifs. »

Une formule commode

De cette option historique, nous voyons qu'elle suscite des interrogations, car elle pose le problème du premier philosophe en terme d'apparition de la Raison occidentale, émergence de la rationalité et lutte de pouvoir entre mûthos, μῦθος, et logos, λόγος. Car le problème des historiens, de la philosophie ou d'autres disciplines, est bien celui-là. Comprendre comment s'est constituée et développée la raison, autrement dit comment s'est élaborée et diffusée cette réflexion rationnelle qu'est la philosophie en opposition, dira-t-on dans un premier temps, à la religion et aux mythes. Une conception a tenu et tient encore de lieu commun en ce qui concerne l'émergence de la raison, celle d'Ernest Renan et sa célèbre formule du « miracle grec ».

Ne voyant aucun antécédent, aucun lien, dans l'histoire, à l'apparition des « phûsikoi » milésiens et à leur méthode, il conclut à cette formule, suggérant par là que la raison et du même coup la philosophie, avait émergé ex-nihilo, comme par génération spontanée. Cette idée induit deux conséquences directes. L'une est l'introduction d'une frontière froide et intangible entre d'un côté ce qui est rationnel, positif, philosophique et scientifique, le logos en somme, et de l'autre, ce qui appartient au monde du religieux, de la poésie, de la « fable pour grand-mère », autrement dit le mûthos. L'autre implique que si la philosophie est apparue spontanément, immédiatement, alors elle n'a pas d'histoire, si l'on accepte qu'il n'y ait pas d'histoire sans origines. Ce phénomène impliquerait dans la foulée que la raison, sans origine antérieure connue, fût introduite, inoculée en l'homme, nécessairement par une puissance supérieure...⁴

Cette conception convient à un XIX^{ème} siècle fraîchement lancé sur les traces de ses origines, mais paraît aujourd'hui plus mesurée, en particulier depuis le travail de Jean-Pierre Vernant sur les origines de la pensée européenne : « Sur le terre d'Ionie, brusquement, le logos se serait dégagé du mythe comme les écailles tombent des yeux de l'aveugle. »⁵

⁴ Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, La découverte, 1985. P 401. « Il n'y a pas d'immaculée conception de la Raison ».

⁵ Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Puf quadridge, 1962. P 102

Philosophie et religion

Si la formule du miracle grec est commode, mais demeure une formule⁶, alors quelle sorte de connaissance s'est transformée et transmise, pour donner le jour à la philosophie ? Autrement dit, quels éléments constitutifs de la philosophie, ce qui la caractérise d'une autre discipline, pourraient se retrouver dans des domaines de pensée non encore positifs, mais opérants néanmoins à des degrés élevés dans un cadre autre que celui de la philosophie ?

Une réponse incontournable est la suivante : « Il ne s'agit plus seulement de retrouver dans la philosophie l'ancien, mais d'en dégager le véritablement nouveau : ce par quoi la philosophie cesse d'être le mythe pour devenir la philosophie. »⁷ Il faut donc voir dans la pensée philosophique une pensée religieuse qui a muté, sur plusieurs siècles, pour donner naissance à une forme de pensée qui, à terme, est entrée en opposition, voir en contradiction, avec les principes et les fondements même de cette pensée religieuse. Deux concepts cristallisent l'enjeu de cette révolution. Muthos et logos, au début ne s'opposent pas mais désignent la parole formulée. L'évolution de cette mutation consiste à reléguer aux bancs des discours faux, absurdes, de fables et de contes, la parole mythique, pour consacrer un logos dont les normes logiques d'intelligibilité permettent, seules, une approche rationnelle et objective de la vérité.

Dégagée d'une gangue en tout point soumise au transcendant, la philosophie a pu imposer une logique, (exemple de norme d'intelligibilité), basée sur des principes comme les principes d'identité et de non-contradiction, qui rentrent en conflit avec la logique du mythe, celle de l'ambivalence, de l'ambigu. Si la pensée religieuse est par certains points la matrice de la pensée philosophique, il faut considérer aussi qu'elle est son principal antagonisme, « il y aurait donc à la fois une continuité et une série de ruptures entre le conte moral, le mythe ou plutôt les divers étages du mythe, et la philosophie. »⁸

Dans tous les cas, c'est vers la pensée religieuse que va s'orienter cette recherche, car c'est à travers elle et contre elle, que la philosophie s'est élaborée. Il ne faudra donc pas perdre de vue que « l'enquête rationnelle, celle de la philosophie comme celle de la sophistique, se développe dans un cadre défini par la pensée religieuse. »⁹

⁶ Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Flammarion, 1982 P 258

⁷ Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, La découverte, 1985. P 378

⁸ Jean-Pierre Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Seuil, 1990. P 51

⁹ Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité en Grèce archaïque*, Maspero, 1973. P 87

Pensée religieuse, mythe et poésie

Mais comment cette religion peut-elle se définir et se caractériser, en sachant qu'elle est civile et qu'elle ignore la coupure sacré/profane puisque, « la plupart des actes humains ont une dimension religieuse » ? En effet, « la religion fait plus que patronner la vie civique. Elle imprègne chacun de ses gestes. Une des caractéristiques de la cité grecque est,.. qu'elle ne connaît pas la séparation qui nous est familière entre le sacré et le profane, le domaine religieux et le domaine laïque »¹⁰. A titre d'exemple, les Etnéennes, est une tragédie représentée, c'est-à-dire enseignée, en - 470 à Etna en Sicile, qui a pour fonction de célébrer la fondation récente de cette ville ; Eschyle fait descendre la Justice elle-même, au milieu des citoyens, et leur demande le droit de cité. Il n'y a pas de coupure entre le vecteur religieux qu'est la poésie et le pouvoir laïque au fondement de la cité.

Il est d'emblée nécessaire de préciser les liens qui unissent, en Grèce ancienne, ces trois termes et ce qu'ils signifient. Les recherches en matière de religion grecque ne résident pas dans l'unique mise au jour des pratiques cultuelles. Mais c'est aussi par tout le contenu religieux de l'ordre de la pensée et de la culture, des connaissances transmises de générations en générations, principalement par la parole, dans une tradition profondément orale, que s'opère cette recherche.

Parce que là encore la phrase est juste, il faut citer Jean-Pierre Vernant. « S'il n'y avait pas eu toutes les œuvres de la poésie épique, lyrique, dramatique, on pourrait parler de cultes grecs au pluriel, mais non d'une religion grecque. »¹¹ Il apparaît donc que l'unité de cette religion tient dans l'ensemble du corpus poétique allant du VIII^{ème} siècle avec Homère, jusqu'au V^{ème} siècle avec les Tragiques. Le mythe est, au cœur de cette religion, la parole sacrée et originelle qui explique et rend compte de la réalité humaine actuelle, de la constitution du monde, de l'homme et de sa place dans celui-ci.

La tâche du poète est de transmettre ces paroles, ces connaissances, en respectant un juste milieu, (vertu grecque par excellence), entre les références obligatoires à la tradition et ses propres pensées, imaginatives et intellectuelles. Ainsi « la poésie grecque est, en effet, avant tout véhicule, comme le langage : elle est parfois monologue, presque jamais soliloque,

¹⁰ L.B Zaidman et P.S Pantel, *La religion grecque*, Armand Colin, 1991. P 64

¹¹ Jean-Pierre Vernant., *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Seuil, 1990. P 123

jamais archive. »¹² Il apparaît que le poète est un élément clef dans la société grecque, car c'est sur lui que repose la mémoire de la société, la transmission des connaissances, ainsi que l'ensemble des vertus morales. En cela il peut être considéré comme un personnage sacré.

Par conséquent, les liens que nous entendons mettre au jour entre philosophie et religion, nous les chercherons à travers le legs poétique, la pensée des poètes, car c'est à travers les vers et les fragments, qu'il est possible de déceler comment s'est sémantiquement opérée cette mutation. En l'occurrence, c'est une des raisons pour lesquelles une partie de ce travail sur les origines de la philosophie, s'oriente vers un poète comme Simonide de Céos.

Rationalisation et démocratisation

Nous avons vu en quoi l'assertion d'Ernest Renan est peu probable. La première conséquence et ce n'est pas la moindre, est que la philosophie a une histoire, une historicité, et donc des origines profondément ancrées depuis la fin des « âges obscures » et le début de la poésie épique.

La seconde est aussi prégnante. La philosophie possède une histoire qui lui est propre, (par exemple les rapports avec la religion et la poésie), mais elle s'inscrit indubitablement en écho avec l'histoire de toutes les autres parties qui constituent hommes et cité, dans leur totalité. Elle fait partie d'une mutation plus vaste qui touche tous les domaines de la société, qu'ils soient sociaux, économiques, moraux et peut être avant tout politiques. Le phénomène de démocratisation à l'œuvre en politique serait accompagné par une nécessaire révolution des cadres intellectuels, ce qui aurait permis à la pensée philosophique de voir le jour avec les milésiens¹³.

La philosophie serait le fruit de l'exigence et du besoin d'une nouvelle norme d'intelligibilité du monde, car celle du mythe aurait été rendue obsolète par la démocratisation en politique. Notons pour plus de précision, que cette démocratisation se caractérise par le primat d'une soumission de tous envers une loi décidée par tous, l'isonomie, ἰσονομία, et un égal accès à la parole, signe d'une naissance égale, ἰσογονία¹⁴. C'est en tout cas une thèse¹⁵

¹² F. Lassere., «La condition du poète en Grèce ancienne», *Etudes de lettres*, 2^e série, 1962. P 33

¹³ Il faut se reporter à Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Puf, 1962.

¹⁴ Ce point prendra de l'ampleur lorsque sera abordée l'idée de vérité au sens philosophique du terme, dans le sens où elle fut rendue possible d'abord par la démocratisation de la mémoire, c'est-à-dire son égal accès par tous.

qui fut plus soutenue que critiquée jusqu'à présent et c'est pourquoi il serait difficile de ne pas discerner dans les rapports poético-philosophiques, des éléments propres à la démocratisation. Considérons par exemple l'agora. Elle est le lieu de tous les débats, les poumons¹⁶ de la démocratie, mais elle est aussi « un sanctuaire avec ses enclos sacrés, ses autels, ses tombeaux de héros, ses fêtes, et en même temps l'activité politique de toute cité. »¹⁷ L'agora est en même temps le lieu du politique, du religieux et du philosophique. Peut-on, pour l'une ou l'autre de ces trois parties, apporter une étude complète en choisissant d'ignorer les deux autres ? Il paraît difficile en matière d'histoire grecque, comme d'histoire de la philosophie grecque, de ne considérer qu'un seul domaine, séparé des autres, sans risquer de manquer l'essentiel, puisqu'ils s'articulent dans une interactivité et une interdépendance qui semblent insécables.

Il faudra voir en quoi ce processus de rationalisation, qui est l'expression même de la naissance de la philosophie, a en fait pour corollaire, au sein même de la pensée, celui de démocratisation. C'est notamment à travers les œuvres de Simonide et Gorgias que peuvent se rencontrer ces relations étroites, même s'il est possible de les aborder à travers d'autres auteurs, qu'il s'agisse de Parménide, Pythagore, les milésiens, les tragiques, ou Platon.

Poésie, philosophie et vérité

Partant du problème d'histoire de la philosophie concernant le concept de vérité, une brève présentation permet de voir en quoi et à quel point un philosophe peut être concerné par une vision poétique de la vérité.

Le concept grec de vérité est aléthia, ἀλήθεια. Ce sera pour l'ensemble des philosophes le but, avoir un discours véridique, aléthes logos, ἀληθῆς λόγος. Or ce terme est précisément ce qui faisait des poètes des sophos, σοφός, hommes entre dieux et hommes, maîtres de vérité. Pindare n'écrit-il pas, « ma langue est prête à remplir sa tâche, mais c'est la divinité qui donne à l'homme le talent »¹⁸, autrement dit, c'est elle qui le rend sage et savant. Il y a de bonnes raisons de croire que cette vérité philosophique ait avec l'aléthia, poétique un lien fondamental, celui du discours.

¹⁵ Jean-Pierre Vernant., *Les origines de la pensée grecque*, PUF, 1962.

¹⁶ R.Braxton Onians, *Les origines de la pensée européenne*, Seuil, 1999. Les poumons, φρένες, seraient le lieu de la parole et de l'intelligence et non le cerveau comme il serait plus facile pour nous de le croire.

¹⁷ L.B Zaidman et P.S Pantel, *La religion grecque*, Armand Colin, 1991.P 121

¹⁸ Pindare, *Olympique*, XI.

La question est, comment est on passé d'une vérité produite par transcendance, (divine), portée par les poètes, à une vérité conquise à même le sol, (immanente), découlant de l'exigence logique des philosophes ?

Cette transition se discerne si seulement l'on admet une continuité de sens et de langage entre ces deux formes de pensée. Et c'est naturellement que le langage poétique devient une préoccupation philosophique.

La pensée de Simonide peut aider à répondre. L'aléthia, ἀλήθεια, pour lui se comprend et prend sens en opposition à la nature du faux. Cette notion de vérité varie selon qu'elle se définit par rapport à l'oubli, λήθη, ou au faux-semblant, ἀπάτη. Tant que l'oubli est l'opposition, aléthia est mémoire et s'inscrit dans la pensée religieuse. Quand elle s'oppose au faux-semblant, au trompeur, au non-être même, elle a mué en pensée philosophique. De par la force du renversement qu'il a permis, mais non complètement effectué, (ce fut entre autre Gorgias), Simonide justifie parfaitement sa place dans l'histoire en générale et dans celle de la philosophie en particulier.

Bien que sommairement énoncé, ce phénomène jette une lumière sur plusieurs points. En premier lieu, ce qui constitue le centre d'intérêt premier de la philosophie se trouve être le même que celui de la poésie. De fait, on est en droit de chercher dans le discours poétique les bases de la recherche philosophique. Par conséquent, la méthode la plus adéquate à cette recherche, même si elle est linguistique, n'en intéresse pas moins la philosophie.

D'autre part, si l'on exclut de l'histoire de la philosophie Simonide, en se basant sur sa seule profession, alors on occulte dans le même mouvement, des éléments essentiels liés à l'apparition de la notion de vérité philosophique¹⁹. S'ensuit une question. Telles que nous nous les représentons aujourd'hui, les catégories sociales et intellectuelles que nous appliquons aux grecs, (en désignant tel penseur par telle catégorie, en opposition à tel autre qui semble différent), ne sont elles pas trop arbitraires et étanches, au regard de l'ambiguïté qui caractérise une absence de catégorisation entre le VI^{ème} et le V^{ème} siècle ?

Le poète, le sophiste, le philosophe

¹⁹ L'interrogation n'est pas gratuite, si encore au XX^{ème} siècle, un penseur comme M. Heidegger s'intéresse de près aux origines de la vérité en occident. Cela révèle la modernité du problème et le besoin pour le philosophe, de revenir à l'origine pour penser le présent.

Simonide de Céos, Empédocle d'Agrigente et Gorgias de Leontium, sont traditionnellement définis comme poète, philosophe et sophiste. L'un est étudié en poésie et en littérature, l'autre en philosophie et le dernier ne l'est principalement que dans un cadre « sub-philosophique », illustrant le côté obscur et fallacieux d'un mauvais usage du discours.

Simonide et Gorgias appartiennent à une même tendance. Ils font partie des penseurs grecs à avoir désacralisé et rationalisé des notions mytho-poétiques. Ils ne sont pas les seuls et cela ne justifie pas en soi qu'ils soient associés. Mais par plusieurs aspects « philosophiques » et contextuels, Simonide s'apparente à un précurseur des sophistes, alors que les sophistes ont explicitement empruntés aux poètes, en particulier Gorgias, le rôle d'enseignant et maître d'apatè, ἀπάτη. Il est possible que la rhétorique de Gorgias, dans le sens où il la pratique, trouve sa source dans les idées radicalement nouvelles de Simonide.

Empédocle est comme Gorgias originaire de Sicile et passe pour avoir été son maître de jeunesse, ainsi qu'un des premiers théoriciens de la rhétorique. Entre Simonide et Gorgias, il est plutôt l'un des derniers représentants au V^{ème} siècle, de traditions philosophico-religieuses propres au pythagorisme. Pourtant, lui aussi, par certains aspects, participe de la rationalisation globale des notions religieuses qui forment le vocabulaire philosophique. Les notions d'âme, ψυχή, et de daimon, δαίμων, sont dans les Purifications les principaux exemples de cette rationalisation.

Simonide et Empédocle, de prime abord, ont peu d'éléments communs, surtout si on ne leur autorise pas la liberté de dépasser le cadre des fonctions qui leurs sont attribuées. Il est pourtant remarquable qu'ils portent les mêmes épithètes. Simonide comme Empédocle étaient considérés tous deux comme des « hommes-divins », θεῖος ἀνὴρ, expression caractérisant les poètes et les hommes sacrés de par l'étendue de leur savoir. Après Empédocle, les philosophes n'ont été que des hommes, lui, par son caractère divin, dépasse bien sa condition de philosophe et embrasse en même temps celle de poète et de personnage sacré.

Chacun de ces penseurs, pris séparément, semblent appartenir à des catégories distinctes, mais au terme de ce travail, il apparaîtra que la dissociation catégorielle est plus propre aux principes aristotéliens du III^{ème} siècle, qu'à une réalité décrite au V^{ème} siècle. C'est pourquoi, à travers la formation du vocabulaire philosophique, à partir du legs poétique et religieux, ce ne sont pas tant les catégories et les genres qui importent, (puisqu'ils n'étaient pas effectifs), mais plutôt les variations sémantiques au sein du discours, qu'il soit poétique, philosophique, ou sophistique, qui, à partir de données mythologiques, sont devenues des données philosophiques.

I Simonide, un poète aux limites de la tradition poétique et de la philosophie.

Simonide est de coutume plus abordé dans des anthologies de la poésie antique que dans des devoirs philosophiques et cela est légitime. Pourtant, certains éléments de sa poésie, les choix particuliers de son exercice poétique, montrent en lui un penseur dont le doute et le sens critique sont, semblent-t-ils, philosophiques.

Quelles raisons justifieraient qu'il ne soit pas étudié sous un angle philosophique ?

Parce qu'il est avant tout un poète. Mais un poète, du fait d'être poète, est-il par sa fonction écarté de toute pensée philosophique ? Au contraire, avant que la philosophie ne soit élaborée en discipline, les poètes avaient en charge les questionnements que les philosophes ont fait leurs. Ce n'est pas à partir de rien mais bien à partir de la pensée poétique que le vocabulaire philosophique s'est constitué.

Ou bien parce qu'il écrit en vers. La philosophie étant prosodique, il est possible de penser que la versification, de par sa forme et sa constitution, ne permette pas de développer des raisonnements philosophiques. Mais cette idée a pour conséquence d'interdire le nom de philosophe à Parménide, Empédocle et tous les « présocratiques » qui ont écrit leur traités en vers. Cela reviendrait tout simplement à condamner le philosophe à la prose, ainsi qu'à nier, dans l'ensemble, l'existence d'une pensée philosophique précédant Socrate.

Ou encore parce qu'il n'y a pas de raisonnements philosophiques. La philosophie peut elle n'être en vertu de certains canons, qu'un exercice réglé par un raisonnement logique, sous-tendu par une théorie ? D'un point de vue moderne c'est possible, mais appliquer ces principes à des cultures antérieures revient à décider à leur place ce qu'est la « vraie » philosophie. Il n'y a effectivement pas chez Simonide de théorie, de raisonnement, tels qu'ils soient philosophiques. Mais les scolions, chants de table à l'origine, étaient des formes poétiques dont la teneur était déjà plus une réflexion philosophique que des enseignements sur les dieux. Définir ce qui est philosophique ou ne l'est pas selon nos propres critères revient à projeter sur des cultures différentes et au combien éloignées, des canons qui leurs étaient totalement étrangers.

Ce n'est donc pas en tant que philosophe, au sens moderne du terme, que Simonide est abordé, mais en partant du principe que sa pensée fut parmi d'autres, la souche et la matrice de la réflexion philosophique. Cette pensée doit donc contenir, au travers du vocabulaire, entre autre, des éléments qu'il est légitime d'étudier philosophiquement, et surtout en rapport et comparativement aux premiers philosophes grecs.

A Simonide et la poésie : le renversement d'Aléthéia et perspective laïque du discours.

En ce qui concerne les recherches sur la mutation mytho-rationnelle, Simonide de Céos a pris une importance nouvelle depuis les travaux de Marcel Detienne²⁰. La contribution du poète à ce phénomène de rationalisation dans la société grecque de la fin du VI^{ème} et du V^{ème} siècle passe, comme nous allons le voir, par un double changement de perspective, celui du statut du poète et l'orientation laïque de sa parole.

La condition du poète, un initié

Pour mieux saisir la profondeur de son impact, quelques éléments sur la place et le rôle du poète en Grèce ancienne peuvent être utiles. Sans ces derniers, on ne pourrait mesurer à leur juste valeur les innovations introduites par Simonide. Dans une culture où l'écrit ne s'est pas encore enraciné et l'oral effacé, le poète est le personnage d'une société qui détient une parole sacrée, qui contient tout en elle un savoir commun, encyclopédique et moral, tout comme des connaissances métaphysiques et religieuses ; bref il est « maître de Vérité ».

La personne du poète véhicule à travers la parole en vers, toute la religion et l'ensemble des discours sacrés, celle des mythes. « C'est ainsi, écrit Jean-Pierre Vernant²¹, que s'il n'y avait pas eut toutes les œuvres de la poésie épique, lyrique, dramatique, on pourrait parler de cultes grecs, au pluriel, mais non d'une religion «grecque » ».

D'autre part, il appartient à cette catégorie d'initiés qui sont directement en rapport au divin²². C'est par les faveurs des filles de Mnémosyne, les Muses, que le poète diffuse une parole sacrée et liturgique. Et c'est précisément par ses rapports privilégiés aux Muses que lui sont dus des honneurs hors norme. Homère²³ écrit déjà : « Car tous les hommes doivent aux aèdes honneur et respect, eux que la Muse a instruits dans l'art des chants et dont elle chérit la race ». Malgré certains changements mais continûment, on retrouve chez Pindare cette idée : « Puisse en chantant cet exploit, avoir obtenu les faveurs des Charites ! Puissent mes chants illustrer au-dessus de biens d'autre cette victoire, et mon javelot atteindre le plus exactement possible le but que lui marquaient les Muses »²⁴. Le poète est donc l'agent d'une parole sacrée qui vise une parole divine. C'est pourquoi « il est permis d'affirmer que la condition faite au

²⁰ Marcel Detienne *Les maîtres de Vérité en Grèce archaïque*, Maspero, 1973

²¹ Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Religion en Grèce ancienne*, 1990. P 38

²² Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Religion en Grèce ancienne*, 1990. « C'est ensuite par la voix des poètes que le monde des dieux, dans sa distance et son étrangeté, est rendu présent aux humains, les puissances de l'au-delà revêtant, à travers les récits qui les mettent en scène, une forme familière, accessible à l'intelligence ». p 24

²³ Homère, *Odyssée* 479

²⁴ Pindare, *Néméennes* IX 53

poète l'autorise pleinement à réclamer avec superbe l'immortalité pour ses œuvres comme à la promettre à celui que ses œuvres honorent »²⁵.

Nomadisme et louanges

Deux choses encore au sujet des poètes, qui contribuent à leur importance fondamentale dans la société grecque. A la «célébration des Immortels», s'ajoutait celle des hommes vaillants, les hommes qui, s'ils recevaient la louange du poète, se trouvaient «immortalisés» par l'accès à la mémoire collective. C'est pourquoi le blâme est rédhibitoire, il est un ostracisme par l'oubli. C'est sous cet angle que l'oubli, léthé, λήθη, s'oppose directement à l'idée d'aléthéia, ἀλήθεια, vérité et mémoire à la fois.

D'autre part, leur profession les conduit naturellement à voyager, qu'il s'agisse de se rendre aux différents concours, ou dans les cours aristocratiques du moment. Jean-François Lassere souligne que « Simonide de Céos séjourne successivement à Syracuse chez Hiéron, à Athènes à la cours des Pisistratides, en Thessalie dans plusieurs maisons princières de Larissa, de Cranon, de Pharsale, puis de nouveau à Athènes et en Sicile »²⁶, (il serait mort à Agrigente, cité d'Empédocle, en 466).

De par cette place fondamentale, le poète, entre dieux et hommes, ne peut que légitimement dire la Vérité, l'Aléthéia, se confondant avec la notion de mémoire. Comment les Muses pourraient mentir, elles dont Hésiode écrit : « qu'elles savent tout, le passé, le présent et le futur »²⁷ ? Par conséquent, de par son importance religieuse et sa place privilégiée entre ciel et terre, «...la parole du poète est parole de vérité »²⁸.

La notion d'Aléthéia chez Simonide

C'est précisément ce concept d'aléthéia, ἀλήθεια, qui est problématique chez Simonide. Cette vérité n'est pas la nôtre, elle n'est pas l'adéquation d'une conclusion à ses prémisses, la conformité d'une proposition à son objet, ou bien encore l'adéquation d'un mot

²⁵ Jean-François Lassere, «La condition du poète en Grèce Ancienne», *Etudes de lettres, t, u*, 1962. P 43

²⁶ Jean-François Lassere, «La condition du poète en Grèce Ancienne», *Etudes de lettres, t, u*, 1962. P 24

²⁷ Hésiode, *Théogonie* 38

²⁸ Jean-François Lassere, «La condition du poète en Grèce Ancienne», *Etudes de lettres, t, u*, 1962. P 52

à la chose. Comme la vérité philosophique, elle concerne l'Invisible²⁹, mais dans un temps et un espace originels, sacrés et mythiques, comme fondements des origines. En ce sens, « la « Vérité » n'est pas intelligible en dehors d'un système de représentations religieuses : il n'existe pas d'Aléthéia sans relation complémentaire à Léthé, pas d'Aléthéia sans les Muses, la Mémoire, la Justice »³⁰. C'est donc une notion dont la compréhension est impossible, à l'origine, hors de son système religieux. De fait, tout l'enjeu est de comprendre comment Simonide a pu déplacer le contexte sémantique du concept de vérité pour qu'il devienne intelligible d'un point de vue philosophique³¹. Il s'agit alors de comprendre comment cette notion a été rationalisée, comment, en rapport aux Muses d'Hésiode, elle est devenue par exemple la Vérité philosophique d'un Parménide.

Ce qui préoccupe est plutôt le rôle joué par Simonide dans ce changement, et surtout, quelle est la valeur de son contre-pied. En tant que puissance religieuse, Aléthéia délivre vérité et mémoire, elle est elle-même signe distinctif du sophos, σοφός, source de l'œuvre du sage. Comme on peut le voir par exemple dans le poème de Parménide³², quand, reçu par la déesse Justice, Δίκη, il est invité à apprendre toutes choses propres à « la Vérité bellement circulaire ». Ici, le philosophe d'Elée semble faire référence à une notion pleinement religieuse, et l'Aléthéia trouve encore sa source dans la personnification des Muses et pourtant déjà le contexte est philosophique.

La vérité du discours à l'épreuve du trompe-l'œil

Il semble possible de reconnaître, à travers Simonide, précisément le moment où la notion de vérité, dans son élaboration « proto-philosophique », est tout à la fois une notion religieuse en mutation et un concept philosophique en devenir. La notion mythique d'Aléthéia comme puissance religieuse et sacrée, « mue » sémantiquement vers une forme plus philosophique et rationnelle. Dans cette mutation, Simonide est comme un élément

²⁹ Il y aurait deux sortes de connaissances, l'une concernant l'aléthéia et l'autre la doxa. C'est pourquoi « ... à Dieu est réservée la connaissance totale qui est de l'ordre du σοφός, tandis qu'à l'homme est échu le plan du δόχος ». Marcel Detienne *Les maîtres de Vérité en Grèce archaïque*, Maspero, 1973. P 34

³⁰ Marcel Detienne *Les maîtres de Vérité en Grèce archaïque*, Maspero, 1973. P 111

³¹ Ce n'est qu'une fois cette mutation effectuée que Gorgias pourra prendre le contre-pied sophistique des prétentions du discours à dire le vrai.

³² Parménide, *De la Nature*, Jean-Paul Dumont, *Les Présocratiques*, Gallimard La Pléiade, 1988. P 257

éminemment perturbateur, de par un choix qui lui est propre, celui d'avoir déclaré que le mot est une image de la réalité³³.

Cette vision nouvelle instaure d'emblée une coupure entre langage et réalité ; le mot n'est plus le réel lui-même, la vérité, mais une image, une re-présentation. Sans aucun doute, la référence va à la peinture, comme modèle et illustration de la nature du langage. C'est Plutarque³⁴ qui rapporte ce principe du céien : « Simonide appelle la peinture une poésie qui se tait et la parole une peinture qui parle ». La portée de cette comparaison est d'autant plus forte que Simonide parle d'une forme de peinture précise, l'art du trompe-l'œil, la skiagraphie, où l'illusion esthétique est primordiale³⁵.

Or, en comparant la poésie à la skiagraphie, le céien introduit une opposition nouvelle à l'aléthéia, celle d'apatè, ἀπατή, qui signifie de prime abord faux-semblant, leurre, et qui abouti en fait à la notion d' « illusion justifiée », ἀπάτη δίκαια. Cette illusion est justifiée, parce qu'elle apparaît comme l'unique alternative d'une « discursivité » qui, abandonnant ses prétentions à être critère de vérité, trouve une légitimité tout aussi efficace dans l'art de séduire. Simonide est donc celui qui fait le choix du leurre contre le vrai, car le discours ne peut tout simplement pas rendre compte efficacement, (véritablement), de la réalité. C'est ainsi qu' « en s'affirmant comme maître d'Apatè, Simonide semble rejeter catégoriquement l'ancienne conception religieuse du poète, prophète des Muses, maître d'Aléthéia »³⁶.

Cette voie de l'apatè est explicitée par les rapports qu'a entretenus Simonide avec les Thessaliens. Plutarque rapporte une citation du poète au sujet de ces derniers : « Les sots et les balourds sont insensibles à la séduction poétique »³⁷. Effectivement, en Thessalie comme en Béotie, les hommes et les femmes avaient pour réputation de posséder un sens prononcé du concret, dans ce qu'il a de plus matériel et de plus objectif, et peu d'égard pour ce que l'on appellerait l'esthétique. Ce que leur reproche Simonide serait de ne pas avoir assez de finesse pour sentir séduction et illusion esthétique propres à son discours. Or, ce dont le poète doit « alléger » l'ode dédiée aux Thessaliens, est précisément le mythe. Cette part séductrice et imaginaire des poèmes qui est refusée est significative des mythes ; part qui n'a même pas à

³³ Nous verrons avec Gorgias que cette position philosophique est lourde de conséquence pour l'ensemble de la philosophie grecque.

³⁴ Plutarque, *Moralia : De gloria Atheniensium*, 347a

³⁵ D'un point de vue contextuel, la rationalisation des notions, est à mettre en rapport avec un phénomène d'individualisation des artisans, qui se traduit par l'apparition des signatures au bas des peintures et des poteries, ce qui laisse supposer une prise de conscience des artistes de leur individualité, ainsi que de leur propre personnalité et le besoin de laisser leur nom dans l'histoire.

³⁶ Marcel Detienne *Les maîtres de Vérité en Grèce archaïque*, Maspero, 1973. P 119

³⁷ Cette anecdote n'est pas certaine, il s'agit peut-être de Gorgias. Se reporter à la partie III.

leurs yeux, le privilège d'être maudite. A titre indicatif, on peut noter que, Pindare³⁸ n'eut qu'une seule et unique commande thessalienne, qui comportait pas moins de 30 vers sur le mythe de Persée chez les Hyperboréens sur un total de 72... C'est donc le mythe qui contient la part d'illusion et « la véritable mimésis artistique s'affirme dans le mutos »³⁹. Et c'est naturellement au mythe que sera reproché une trop grande liberté imaginative, accusée justement de n'être que tromperie, image et faux-semblant.

L'apatè, un choix sophistique ?

Oser la dissociation entre la réalité, au sens de ce qui est donné et le langage, la production discursive, pourrait représenter les bases d'une conception relativiste des critères de vérité. Cette conception se trouve pleinement réalisée chez Gorgias, dont l'art ne vise plus à livrer des discours véridiques, ἀληθῆς λόγος, mais à convaincre et persuader. D'autre part, Simonide et Gorgias consacrent la même importance au plaisir et au charme de la parole. De fait, pour Gorgias, « ...celui qui cède, au charme est plus sage : en effet, se laisse prendre par le plaisir des mots celui qui n'est pas privé de sens »⁴⁰. Dans ce sens, Simonide, avant Gorgias, fait le choix de l'apatè, ἀπατη, l'illusion attachée à la doxa⁴¹, δόξα, contre celui de l'alétheia, ἀλήθεια, et des vérités divines.

L'illusion esthétique est affaire de finesse, nous sommes prévenus. Si le langage est intrinsèquement trompeur, alors effectivement la magie du discours, selon les compétences de l'orateur, doit seule, par l'illusion, atteindre le but qu'est remporter l'adhésion de l'interlocuteur. Il devient légitime et logique que «le sophiste (Gorgias) insiste sur l'élément trompeur inhérent à la poésie, mais le considère comme essentiel et nécessaire ; sans lui, point d'émotion artistique »⁴².

C'est une des raisons pour lesquelles, (il y en a d'autres), écrit Marcel Detienne, « l'analogie que Simonide marque si nettement entre la peinture et la poésie confirme donc pleinement l'anecdote qui révèle en ce poète une espèce de précurseur de Gorgias »⁴³. La profession de sophiste est toute entière à l'œuvre dans l'exercice démocratique, puisqu'elle

³⁸ Pindare, *Pythique X*

³⁹ B.A Van Groningen, «Simonide et les Thésaliens», *Mnemosyne*, 4^e série I, 1948. P 34

⁴⁰ Citation de Plutarque, *De aud. poet*, 15 c.

⁴¹ «...loin d'appartenir à l'ordre de l'Epistémé, la doxa est de l'ordre de Kairos, le « le temps de l'action humaine possible », le temps de la contingence et de l'ambiguïté ». Marcel Detienne *Les maîtres de Vérité en Grèce archaïque*, Maspero, 1973. P 114

⁴² B.A Van Groningen, «Simonide et les Thésaliens», *Mnemosyne*, 4^e série I, 1948. P 56

donne les techniques discursives adéquates à la maîtrise de la parole. Simonide, mettant en doute les possibilités de dire le vrai, désacralise dans le même temps une parole dont la vérité était un don divin et par là, contribue avant les sophistes, à une certaine laïcisation de la parole nécessaire à la démocratie, qui a pour fondements l'iségoria, ἰσηγορία, l'égal accès à la parole, qui n'est plus le privilège de quelques uns.

Les liens entre l'élaboration de la philosophie, la construction de la démocratie et les variations sémantiques au sein du vocabulaire poétique, se trouvent plus manifestes encore chez Simonide avec la notion de mémoire, qu'il a contribué à transformer en technique positive et laïque.

B De la mémoire comme déesse et puissance religieuse à la mémoire comme technique rationnelle.

La notion de mémoire, comme beaucoup d'autres notions, appartient au champ religieux et ce jusqu'à sa transposition dans le vocabulaire philosophique. Elle trouve donc ses origines dans le divin, le transcendant et sa maîtrise appartient aux dieux, maîtres et possesseurs des attributs humains. De fait, « les grecs rangent au nombre de leurs dieux des passions et des sentiments, Erôs, Aïdôs, Phobos, des attitudes mentales, Pistis, des qualités intellectuelles, Mêtis, des fautes ou des égarements de l'esprit, Atè, Lissa »⁴⁴. C'est par ses aspects de déité qu'il semble naturel d'aborder le terme de mémoire pour aboutir à sa rationalisation.

Mnémosyne, la déesse mémoire

⁴³ Marcel Detienne *Les maîtres de vérité en Grèce archaïque*, Maspero, 1973. P 124

⁴⁴ Jean-Pierre Vernant, «Aspects mythiques de la mémoire», *journal de psychologie*, 1959. P 16

Mnémosyne, Μνημοσύνη, est à l'origine une déesse titane, sœur de Cronos et d'Océanos et conduit les Muses vers l'aède⁴⁵. Sans les Muses, le poète n'est pas, ou plutôt il n'est qu'un homme. Dans un contexte où l'oralité est la principale voie de communication, le savoir est nécessairement, aux travers des générations, dépendant de la qualité de sa mémorisation. De fait, sans la mémoire, il n'y a nul espoir de lègue et de transmission. Si le poète est celui qui reçoit, par les faveurs des muses et non celui qui crée le contenu de ses vers, il doit néanmoins sur le plan pratique, en tant que récitant, être doué d'une capacité de remémoration importante. Il suffit d'en juger par les longs catalogues homériques qui nécessitaient une certaine technique d'apprentissage et de récitation, étant donné les centaines de vers à restituer. Mais toujours cette capacité de remémoration était attribuée à la faveur des Muses, des Charites, de Mnémōsyne, jamais à l'homme lui-même, homme qui considère que les pouvoirs de la mémoire ne lui appartiennent pas en propre, comme une fonction psychologique rationnellement intelligible, mais participent à une réalité supérieure qui le dépasse et le transcende, à l'instar de l'amour, la persuasion ou la justice.

De par sa place, la mémoire, μνημοσύνη, en tant que condition de transmission des connaissances morales, métaphysiques et religieuses, instaure une relation de dépendance collective et généalogique à son égard, comme un don sans cesse renouvelé, comme la marque d'une parole de confiance, situant et expliquant la place de l'homme dans l'ordre naturel qu'est le cosmos. Il semble juste de préciser que «la mémoire n'est donc pas seulement le support matériel de la parole chantée, la fonction psychologique qui soutient la technique formulaire, elle est aussi et surtout la puissance religieuse qui confère au verbe poétique son statut de parole magico-religieuse»⁴⁶.

Mémoire, oubli et connaissance

Tyrtée, (poète réputé pour avoir exalté la gloire de mourir pour la cité à la jeunesse spartiate), avait écrit au début du VII^{ème} siècle: «Pas de mémoire, pas de logos». Autrement dit, sans la remémoration, le logos, λόγος, la parole du sophos, σοφός, ne vaut pas d'être prononcée, elle est «rivée au piquet de l'instant», le présent et ne peut prétendre accéder à l'invisible⁴⁷, réalité supérieure et source d'une connaissance pérenne. Une parole vraie, en ce

⁴⁵ Hésiode, *Théogonie*, 54 sq. 135, 915 sq.

⁴⁶ Marcel Detienne *Les maîtres de vérité en Grèce archaïque*, Maspero, 1973. P 113

⁴⁷ Marcel Detienne «La notion mythique d'ἀλήθεια », *R.E.G.*, 1960. P 34. «Un certain type de poète-devin vit dans un monde dualiste où le visible s'oppose à l'invisible, et il possède le pouvoir de passer de l'un à l'autre ».

sens, est une parole qui sait revenir à l'origine. La mémoire est donc essentielle, toujours dans un contexte oral, à un logos qui entend saisir et conserver une connaissance échappant à la vacuité du temps présent. Il n'est pas étonnant alors que ce pouvoir ne soit pas une connaissance accessible à tous, faculté commune, mais la compétence d'une élite, constituée des poètes, qui peuvent seuls prétendre à la connaissance, puisque les Muses, Μοῦσαι, lui offrent ce don de mémoire⁴⁸.

La notion de mémoire se comprend d'autant mieux en relation avec son opposé, l'oubli. En effet, à travers le besoin de se remémorer, c'est l'oubli qui est combattu, l'oubli accompagnant un temps qui se déroule indéfiniment. On comprend dès lors l'importance de l'éloge et du blâme⁴⁹. Par le premier on est assuré de demeurer vivant à travers la mémoire, par le second, la disparition dans l'oubli équivaut à n'être plus que dans le monde d'Hadès. L'étroite relation entre mémoire, oubli et mort, va plus loin encore. La mémoire, μνημοσύνη, est le lien essentiel entre passé et présent, entre le monde des morts et celui des vivants, elle est l'ultime recours contre Hadès et l'oubli, la seule faculté reliant les générations. Dès lors on comprend pourquoi la capacité de remémoration n'est pas que le simple fait du souvenir, mais consacre chez le poète un pouvoir de voyance extralucide, puisque revenant du passé, il connaît et relie les générations, qui, sans cela, n'auraient aucune origine, aucun fondement.

Mémoire, mort et palingénésie

Dans ce contexte, il est clair que «le savoir ou la sagesse, la sophia, que Mnémosynè dispense à ses élus est une omniscience de type divinatoire»⁵⁰. Le passé n'étant pas le simple antécédent du présent, mais sa source même, son origine, revenir à lui implique une expérience qui ne peut qu'être, il semble, en même temps palingénésique, c'est-à-dire une régénération et une purification. Parce qu'elle relie à un monde autre que celui des vivants, la mémoire est bien «un déchiffrement de l'invisible»⁵¹, «une géographie du surnaturel», comme la faculté de transcender les limites entre monde des vivants et monde des morts.

⁴⁸ Cet élément prendra tout son relief quand seront abordés les rapports entre la rationalisation de la mémoire et la démocratisation du champ politique.

⁴⁹ Jean-Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour*, Gallimard, 1989. « Comme la figure monumentale du mort l'éloge poétique donne stabilité et permanence à ce qui est soumis à vicissitude; il fixe dans une continuité d'être un succès, un bonheur, un mérite qui apparaissent, à cette époque, contrairement à l'exploit héroïque, fugaces, inconstants, évanescents au gré des circonstances ». p 99

⁵⁰ Jean-Pierre Vernant, «Aspects mythiques de la mémoire», *journal de psychologie*, 1959. P 26

⁵¹ Jean-Pierre Vernant, «Aspects mythiques de la mémoire», *journal de psychologie*, 1959. P 32

De fait, revenir à l'origine par l'exercice de mémoire revient à voir l'origine. Il existe alors une parenté directe entre voir, savoir et prévoir, qui signifie embrasser d'un même regard les principes sous-tendus à l'organisation du monde en se liant aux générations antérieures. Reliant morts et vivants, elle est une «libération à l'égard du temps» qui ressemble à bien des égards à une forme d'immortalité, puisque les limites du temps humain sont dépassées.

Cette forme d'immortalité est présente chez Empédocle à travers la métensomatose, en rendant compte des pouvoirs de Pythagore. « Il pouvait évoquer les souvenirs précis de tout ce que, homme ou bête, il avait été en dix et même vingt vies vécues »⁵². La pratique de l'anamnésis, ἀνάμνησις, faculté de remémoration, se rapproche dans ce contexte plus d'une mantique et révèle une importance de la mémoire qu'il serait difficile de soupçonner sans ces précisions⁵³. Corroborant l'idée d'une immortalité atteinte par la mémoire, une citation du médecin pythagoricien, Alcméon de Crotoné, rapportée par Aristote est assez significative: «Les hommes meurent parce qu'ils ne sont pas capables de joindre le commencement à la fin»⁵⁴. Retrouver le commencement, ta prôta, en le liant au présent, signifie bien dépasser les limites des mortels et donc atteindre une forme d'immortalité. Par conséquent, « l'anamnésis cherche à transformer ce temps de la vie individuelle, temps subi, incohérent, irréversible, en un cycle reconstruit dans sa totalité»⁵⁵.

Si l'exercice de mémoire dépasse bien le simple acte de se ressouvenir, s'il est bien une anamnésis, ἀνάμνησις, une réminiscence, il l'est d'autant plus que son objet est l'origine, le commencement et requiert des capacités et des facultés particulières qui ne sont pas sans rapport avec les pratiques des iatromanteis, ἰατρομαντικῆς, que nous aurons l'occasion d'aborder avec Empédocle. De même nous verrons avec l'agrigentin les implications sotériologiques de telles conceptions, qui visent littéralement à sauver l'homme de ses anciennes «souillures», par le biais d'un retour aux origines. Mnémosynè, μνημόσυνη, s'apparente alors plus à «un exercice spirituel de purification», à la recherche d'un monde invisible, qui est tout autant une préoccupation religieuse du salut de l'âme qu'une quête philosophique⁵⁶.

⁵² Empédocle, *De la nature*, Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988. P 429

⁵³ Qu'on pense à l'oracle de Lébadée où se mimait dans l'ancre de Trophonios une descente dans l'Hadès, et où Léthé était aux prises avec Mnémosynè.

⁵⁴ Aristote, *Problemata*, 916a 33

⁵⁵ Jean-Pierre Vernant, «Aspects mythiques de la mémoire», *Journal de psychologie*, 1959. P 23

⁵⁶ Empédocle n'est pas le seul philosophe investi dans cette recherche, Héraclite témoigne du même intérêt. « L'harmonie invisible plus belle que la visible ». Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, Gallimard, La pléiade, 1988. P 158

Ce détour par une esquisse historique et religieuse de la mémoire, en tant que puissance sacrée et divine permet de mesurer, à leur juste valeur, les considérations nouvelles de Simonide. Si le temps possède bien cette dimension négative, en tant que puissance d'oubli, irrémédiable et dramatique, il est aussi l'élément positif par lequel le souvenir est possible, dont le cours peut se parcourir par la force de l'esprit, par la capacité de l'âme à quitter le corps. Or le geste de Simonide consiste dans la rationalisation d'un temps des origines dont la mémoire est un instrument technique.

De Mnémosyne à la mnémotechnique

Simonide semble être le premier poète à inaugurer une approche rationnelle de la mémoire, avec toutes les implications que cela comporte. C'est tout d'abord par ce rapport particulier à l'image et à la peinture que débute la transformation de la mémoire en technique. En effet, il aurait découvert la méthode des lieux, qui consiste à transformer en images mentales ce qu'on doit apprendre à situer ces images par un itinéraire connu, (telle une rue, tel un emplacement à l'intérieur d'une maison...). De plus, en créant des nouvelles voyelles pour l'alphabet, il aurait permis de faciliter les modes de mémorisation. Ces éléments convergent dans un même sens. Simonide marque le moment où la mémoire n'est plus envisagée comme un donné divin et transcendant, mais comme une fonction psychologique dont la maîtrise ne dépend que de l'habileté à la « domestiquer ».

C'est à partir de l'idée de fonction psychologique que la mémoire peut être rationalisée. Mais il faut mesurer la portée du geste. En appliquant des principes techniques à la domination de la mémoire, Simonide marque en fait le début d'une désacralisation de Mnémosyne, Μνημοσύνη. C'est en lui enlevant son caractère divin qu'il est possible d'en faire une technique, ce qui implique de se démarquer de toutes les conceptions antérieures. C'est pourquoi, « en faisant de la mémoire une technique positive, en considérant le temps comme le cadre d'une activité profane, Simonide se coupe de toute la tradition religieuse, celle des poètes inspirés, comme celle des milieux philosophico-religieux »⁵⁷. Cette mnémotechnique, μνεμοτέχνη, a pour implication d'ôter au poète le privilège de son art, puisque par définition, la technique est accessible à tous⁵⁸. Par conséquent, Simonide introduit

⁵⁷ Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité en Grèce archaïque*, Maspero, 1974. P 21

⁵⁸ « Avec Simonide la mémoire devient une technique laïcisée, une faculté psychologique que chacun exerce plus ou moins selon des règles définies, des règles mises à la portée de tous ». Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité en Grèce archaïque*, Maspero. P 106

précisément un mouvement de laïcisation de la mémoire qui conduit à pouvoir considérer celle-ci non plus comme un entité divine mais comme un concept intelligible rationnellement. Il convient alors d'explicitier les rapports entre rationalisation de la mémoire et démocratisation.

Laïcisation mnémotechnique et démocratie

En faisant de Mnémosyne une technique, τέχνη, la mémoire perd son axe vertical, transcendant et divin, pour se placer horizontalement sur un plan d'immanence. Elle se déplace de l'Olympe vers la cité et comme l'écrit Simonide, « c'est l'homme qui fait la cité »⁵⁹. Il faut ajouter qu'il fait partie des premiers poètes à recevoir des honoraires pour leur travail, ce qui marque le pas d'une professionnalisation qui s'est étendue par la suite au domaine médical et philosophique par l'intermédiaire des sophistes. La mémoire n'est plus dans ce contexte un moyen privilégié du salut pythagoricien, mais un instrument rationnel au service d'un métier. Le céien n'offre plus alors ses compétences aux dieux, mais les loue aux hommes, c'est ainsi que « beaucoup de gens riches seraient restés sans mémoire s'il n'y avait eu Simonide »⁶⁰.

Sous le paradigme de la mnémotechnique, μνεμοτέχνη, c'est la laïcisation de la mémoire qui, en prenant le contre-pied de la tradition religieuse, s'insère dans un mouvement global de démocratisation, s'accordant avec le système politique athénien arrivé à maturité avec Périclès. Il pourrait y avoir alors une forte corrélation entre la laïcisation à l'œuvre dans la pensée, qui aboutit à la pensée rationnelle et la laïcisation du pouvoir politique que représente la démocratie. Dans ce sens, le geste qu'inaugure Simonide semble être mené à son terme par les sophistes qui ne feront que continuer et approfondir le mouvement de désacralisation du savoir et la rationalisation des notions religieuses. D'autres éléments peuvent venir étayer l'idée d'un Simonide profondément porté vers la critique philosophique, à travers la notion d'excellence, aretè, ἀρετή, il montre également une évolution très nette dans le domaine moral.

⁵⁹ « πόλις ἄνδρα διδάσκει », fr. 53. Cet élément s'accorde avec le geste « prométhéen » de Gorgias qui sera abordé dans la troisième partie.

⁶⁰ Théocrite (XVI, 42). Rapporté par Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité en Grèce archaïque*, Maspero. P 109

C Poésie et morale, le rapport à la philosophie : une conception nouvelle de l'excellence.

En tant que poète, Simonide est avant toute chose un sage, σοφός, c'est pourquoi Cicéron rapporte que «simonide n'était pas seulement un poète charmant : il passe pour avoir été un savant et un sage »⁶¹. Dans la lettre 2, 310e-311a du Pseudo-Platon, il est également présenté comme un sage, ainsi qu'en République I 331e, «... un sage en effet, un homme divin ! » θεῖος ἀνὴρ, ce qui ne manque pas de le rapprocher d'Empédocle comme nous le verrons. Dans la République⁶² toujours, il est aussi présenté comme «un sage vénéré ». Or le sage par définition, est celui qui dispense un enseignement qui ne vise pas que la connaissance, mais tout autant les règles de conduite et les normes de l'action juste. C'est pourquoi Simonide est «... l'un des auteurs anciens auxquels on recourait le plus volontiers pour leur emprunter enseignements moraux ou réflexions philosophiques, qui semblaient à la fois préfigurer et confirmer les spéculations plus systématiques de leurs successeurs »⁶³.

Cette précision montre que Simonide est bien un personnage qui, dans l'antiquité, a jouit d'une réputation équivoque, en étant associé aussi bien au caractère lucratif des sophistes qu'au respect sacré accordé aux poètes. Par delà cette précision il convient d'aborder un aspect plus complexe du poète, ses positions au sujet de la morale et la notion de vertu, qualité par quoi l'on excelle, l'aretè, ἀρετή. Il s'agira de cerner dans quelle mesure les conceptions morales de Simonide concordent avec ses positions sur le langage. Il apparaîtra, qu'en précurseur des sophistes, il prend dans ce domaine, un contre-pied équivalent envers la tradition, pour aboutir à l'idée d'intentionnalité en morale, ce qui ne manque pas d'être des prémisses fondamentales pour des théories philosophiques futures.

Les fondements de la morale épique

Pour Homère et Hésiode, rien n'est possible pour l'homme sans le concours des dieux ; ils sont la condition de toute réussite, l'élément déterminant de toute entreprise fut-elle bénigne. D'un autre côté, la mort n'épargne nul homme, qu'il soit bon, ἀγαθός, ou mauvais,

⁶¹ Cicéron, *Sur la nature des dieux*, I, 22, 60

⁶² Platon, *République*, I 331e, II 335c, 335e.

χαχός, celle-ci est l'ultime destinée de toute vie. La seule compensation serait d'accéder à la gloire et à la vertu. Homère ne fait-il pas dire à Hector: « Je te le dis, il n'est pas d'homme, lâche ou brave, qui échappe à son destin, du jour qu'il est né »⁶⁴. Il faut voir, comme le dit F. Robert, qu'« aucune victoire ne s'obtient sans l'aide des dieux. Aucune réussite n'est la récompense nécessaire d'un mérite ou d'une qualité. Voilà le premier point de la morale homérique... »⁶⁵. Ce serait là une morale où naturellement la notion de libre-arbitre n'a aucune place, où la valeur d'un acte se mesure à la volonté du dieu et ne relève donc pas de la volonté humaine ni de son intention. Cette idée est reprise par Simonide⁶⁶ quand il écrit, « de toute façon la mort, à laquelle on n'échappe pas, est suspendue sur lui, elle que trouve également dans leur lot les braves tout autant que les lâches »⁶⁷.

Toutefois, il faut noter que Simonide a changé l'ordre des termes, ce ne sont plus les lâches et les braves, mais l'inverse, pourquoi ? Il est possible de penser que pour Homère, la mort n'épargnant personne, reste pour se distinguer du commun un mortels gloire et vertu. Or par l'inversion des termes Simonide suggérerait l'inanité de ces principes. C'est pourquoi « la mort est la grande niveleuse, qui ne fait aucune différence entre les espèces d'hommes, qui frappe aussi bien indistinctement le mérite que le démérite ; la gloire et l'aretè, ἀρετή, ne sont donc plus, comme dans l'épopée, des valeurs suprêmes, conférant la seule forme d'immortalité qui lui soit accessible : par une modification presque imperceptible du thème traditionnel, Simonide lui a donné un tour original, qui en modifie radicalement la portée et la signification »⁶⁸.

De fait, qu'elle peut-être cette signification nouvelle ? Si les valeurs de Simonide ne prennent plus pour essentielles celles de gloire et de fortune, par quoi les remplace-t-il ? Pour envisager de répondre à ces questions, il faut considérer le fragment le plus important du céien, le poème à Scopas (fils de Créon le Thessalien et tyran à la cour duquel était venu séjourner le poète, 4D (542P), abondamment discuté dans le Protagoras de Platon.

Le poème à Scopas et la modernité

⁶³ Daniel Babut, «Simonide moraliste», *REG* 88, 1975. P 5

⁶⁴ Homère, *Iliade*, 7, 515.

⁶⁵ François Robert, *Homère*, 1950.

⁶⁶ Simonide, fr 9D.

⁶⁷ Homère, *L'Iliade* 6, 486-489.

⁶⁸ Daniel Babut, «Simonide moraliste», *REG* 88, 1975. P 27

Ce fragment est évidemment sujet à de nombreuses controverses interprétatives. Il se dégage néanmoins deux grandes lignes en parfaite opposition, ce qui ne laisse pas d'épaissir les difficultés. D'un côté des auteurs comme E Des Places⁶⁹, écrivent que « ...l'encomion à Scopas reflète un morale traditionnelle sans grand idéal... », ou encore qu'il est « douteux que le poète ait affirmé dans ce texte une position philosophique originale quelconque, ou ait même jamais eu l'intention de le faire ». H Parry⁷⁰ également, défend cette interprétation d'une non-originalité de Simonide par rapport à la tradition. D'un autre coté des auteurs comme Wilamowitz⁷¹ parlent d'un principe nouveau pour une époque et une société nouvelle. Avec lui Bowra⁷² écrit : « It is more than a verbal refutation, it is a realistic and practical criticism of a code of honour... ». Chaque option interprétative se discute et nulle ne saurait revendiquer à raison le droit de s'arroger une entière vérité.

Le poème à Scopas dans l'antiquité

Les difficultés des modernes à s'accorder sur le sens de ce poème semblent faire écho à celles qui sont rencontrées dans la discussion entre Socrate et Protagoras dans le dialogue de Platon qui porte son nom. De fait, ce poème est manifestement ambigu et comporte des idées qui, quelques années après avoir été écrites, semblaient déjà contradictoires. Dans le dialogue, Socrate soutient l'originalité de Simonide et Protagoras son conformisme. Ce scolion, chant de table, est un commentaire d'une célèbre maxime de Pittacos de Mytilène, un des Sept sages qui joua dans sa patrie, au début du VI^{ème} siècle, un rôle important de politique pacificateur.

Notons que ce poème fût exécuté sur commande de Scopas en prenant pour base les mots de Pittacos, pour son éloge des hommes de bien et donc sûrement Scopas lui-même. Platon rapporte les mots de Simonide en ces termes : « Je ne le tiens pas non plus pour être dans le ton, le mot de Pittacos, quoique ce soit le dit d'un homme sage : il est malaisé disait-il d'être un brave homme »⁷³. Cela montrerait déjà que Simonide n'hésite pas à critiquer des sages hautement respectés et que ce « détail » est à mettre à l'actif d'une certaine attitude critique envers la tradition. Il faut souligner également que le dialogue est à bien des égards

⁶⁹ E des Places, «Simonide et Socrate dans le Protagoras de Platon», *Les études classiques*, 37 1969.

⁷⁰ H Parry, «An interpretation of Simonide » 4 (Diehl), *T.A.P.A.*, 96, 1965.

⁷¹ Wilamowitz, *Sappho und Simonides*, Berlin, 1913.

⁷² Bowra, *Greek Lyric Poetry*

⁷³ Platon, *Protagoras*, 341a.

d'un ton sophistique et épideictique, ce qui rend son analyse difficile d'un point de vue objectif et implique un doute quant à l'honnêteté intellectuelle de Platon envers Protagoras.

Mais l'interprétation de Platon semble être la suivante : pour Simonide, il est possible d'être homme de bien, *agathos*, ἀγαθός, mais temporairement, car persister dans l'état de vertu n'est pas seulement difficile, mais impossible, et ne peut qu'être le privilège des dieux et jamais celui des hommes. Ainsi il n'est point d'homme parfait.

Simonide semble dénoncer dans la 3^{ème} strophe la chimère de l'homme « irréprochable », (*πανάμωμος*) et induit par là l'idée contre la tradition, que l'état d'honnête homme est particulièrement fugace et qu'il est donc soumis aux aléas du destin et des situations. Cette idée s'inscrit directement contre les anciens critères éthiques des valeurs homériques, de fait, elles sont un « critère nouveau pour l'appréciation de la valeur morale »⁷⁴. Ainsi, contre l'idéal homérique, « Simonide a du mettre un vin nouveau dans de vieilles outres », sans toutefois attaquer directement celui-ci, mais discrètement, en changeant imperceptiblement le sens des anciennes valeurs. Par conséquent, «...cette espèce de révolution s'accomplit sans changement spectaculaire du langage traditionnel, sans que soient formellement définis de nouveaux concepts, une nouvelle échelle de valeurs »⁷⁵.

Simonide et l'intentionnalité dans la morale

Plusieurs conséquences importantes se dégagent de ce changement de perspective simonidéenne. Tout d'abord le céien semble donner beaucoup moins d'importance au critère purement extérieur du succès, en diminuant le rôle de l'intervention divine dans les actes humains. De fait, sa véritable innovation réside dans l'attribution à l'homme d'un critère d'intentionnalité, celui de l'intention droite. En effet, sans faire de lui un précurseur de la morale kantienne, «il est vrai, que Simonide finit par proposer une nouvelle définition de l'aretè, ἀρετή, et par conséquent fait un pas vers une nouvelle éthique, qui ne serait plus fondée exclusivement sur les valeurs compétitives, mais tiendrait compte aussi de l'intention qui a inspiré l'action, aboutissant ainsi à une conception plus désintéressée, plus intériorisée de la morale »⁷⁶.

⁷⁴ Daniel Babut, «Simonide moraliste», *REG* 88, 1975. P31

⁷⁵ Daniel Babut, «Simonide moraliste», *REG* 88, 1975. P18

⁷⁶ Daniel Babut, «Simonide moraliste», *REG* 88, 1975. P 17

La valeur de l'action se détermine alors en situation, «...parce que cette qualité, (l'aretè), dépend exclusivement des circonstances et que les circonstances changent fatalement ». Or l'ambivalence des circonstances ne représente plus une morale divine, atemporelle, mais exprime l'adaptation aux principes de la démocratie, car c'est bien ce champ politique qui est soumis aux vicissitudes de la doxa, δόξα. Par conséquent, l'aretè, ἀρετή, doit s'accorder avec le kairos, καιρός, critère de décision du moment opportun, comme un temps possible d'une action soumise aux circonstances. La valeur de l'action, soumise aux contingences, se mesure d'autant plus à l'intention initiale, au motif de la décision. La volonté des dieux n'étant plus à l'origine de la morale, les critères de jugement, devenant humains, se réfèrent davantage à la responsabilité de l'individu et par conséquent, à l'intention présidant à l'action. Ces considérations pourraient bien s'accorder avec le système des institutions judiciaires athéniennes, qui ont du, avec le système démocratique, passer d'une justice basée sur l'ordalie, qui s'en remet au jugement divin, à une justice rendue par un tribunal de citoyens devant lequel l'accusé se défend seul. De fait, à l'idée d'un homme « irréprochable » doit se substituer celle de l'honnête homme, l'ugiès anèr, ὑγιῆς ἀνὴρ, celui qui sait ce qui est « utile à la cité ». De ce point de vue, « les idées morales...sont étroitement conditionnées par les circonstances politiques et sociales au milieu desquelles elles se font jour »⁷⁷.

Il se dégage de cette interprétation un parallélisme et une cohérence avec les parties précédentes, à savoir qu'une des particularités philosophiques de Simonide consiste à décaler un mode de pensée vertical, des dieux aux hommes, vers un mode horizontal et immanent qui correspond au besoin politique de se fonder sur une pensée théorique. La philosophie n'eut en ce sens qu'à achever ce qu'inaugura la poésie à travers Simonide. De plus, en se dégageant des nécessités divines, il apparaît que l'homme découvre, ou redécouvre, la notion de responsabilité, par l'intentionnalité et donc de liberté, ce qui est littéralement caractéristique du système politique qu'est la démocratie.

Il peut également être utile de comparer deux fragments, dont l'un est de Simonide et l'autre d'Hésiode des Travaux et des Jours. Ceci pourrait permettre de préciser en quoi certaines variations sémantiques de la notion d'aretè, ἀρετή, induisent des effets importants.

⁷⁷ Daniel Babut, «Simonide moraliste», *REG* 88, 1975. P 29

L'aretè d'Hésiode à Simonide

Tout d'abord, le concept d'aretè est central chez Simonide, puisqu'il ne figure pas moins de sept fois dans des fragments, (519 ; 522,2 ; 526,1-2 ; 531,8-9 ; 541,6 ; 579,1-2 ; 15,2 w), et c'est ainsi que «le nombre élevé d'attestations de ἀρετή permet de saisir une des préoccupations majeures de Simonide : il est le chantre de la nouvelle idéologie des valeurs relatives»⁷⁸. Le fragment 579 est rapporté par Clément d'Alexandrie⁷⁹. En ce qui concerne Hésiode, c'est dans les Travaux et les Jours (287-292) que se trouve l'objet de la comparaison. Mettre en parallèle les deux textes présente des facilités afin qu'apparaissent plus distinctement les différences et les rapprochements.

<p>Hésiode. Travaux et Jours Traduction : A Croiset</p>	<p>Simonide. Fr. 37 D (579). Traduction : A Croiset</p>
<p>« De la misère, on en gagne tant qu'on veut, et sans peine : la route est plane, et elle loge tout près de nous. Mais, devant le mérite les dieux ont mis la sueur. Long, ardu est le sentier qui y mène, et âpre tout d'abord. Mais atteints seulement la cime, et le voici dès lors aisé pour difficile qu'il fût ».</p>	<p>« Il est une maxime, selon laquelle l'Aretè habite sur des rochers escarpés, <et, proche des dieux,> hante un lieu sacré. Elle n'est pas non plus visible aux yeux de tous les mortels ; il faut que la sueur qui épuise les cœurs monte jusqu'à leur front, et qu'ils aillent jusqu'au bout de leur courage ».</p>

⁷⁸ O Poltera, *Le langage de Simonide*, Peter Lang, 1997. P 66 67

⁷⁹ Clément d'Alexandrie, *Stromates*, 4,7,48.

Un parallélisme assez clair avec Hésiode laisse suggérer que Simonide vise directement ce dernier ici. Le problème est de savoir si le céien paraphrase Hésiode, ou s'il entend donner un sens et une orientation nouvelle à la notion d'aretè, ἀρετή.

Ce qui frappe est la métaphore partagée par les deux auteurs pour désigner la difficulté d'accéder à l'aretè. Cette ressemblance n'est, à défaut d'être une copie, qu'un moyen subtil d'innover à partir d'idées traditionnelles. Pour Hésiode, « Long, ardu est le sentier qui y mène... », mais à force de peine « le voici dès lors aisé pour difficile qu'il fût ». Le poète se conforme à l'éthique traditionnelle qui veut qu'à force d'effort la vertu se possède si les dieux en ont la volonté, eux qui « devant le mérite » « ont mis la sueur (ἰδρώς) ». De plus, cimes et sentiers sont les métaphores les plus classiques pour signifier un cheminement vers la connaissance ou la vertu, non sans signifier une certaine accointance avec le téménos.

Pour Simonide en revanche, l'aretè déjà, n'est pas visible à tout le monde, du fait que l'effort en lui-même n'est pas garant de la réussite. Deux remarques supportent d'être mis en exergue.

1/ Pour Simonide l'aretè ne se révèle pas après un cheminement, ὁδός, mais se rapproche d'un état, un séjour, ce qui implique que « l'Aretè n'apparaît plus seulement comme difficile d'accès ; comme dans l'apologue d'Hésiode, mais sa possession exige un effort permanent, qui ne tolère jamais la facilité ni le moindre relâchement... »⁸⁰. Ceci impliquerait alors que l'aretè, ἀρετή, n'est divine que dans le sens où elle est par définition traditionnelle, interdite à la race des mortels, ce qui rejoint les interprétations précédentes.

2/ Simonide ne se contente pas de reprendre le thème de la sueur, ἰδρώς, mais en propose une vision différente, qui, est plus de « l'intérieur » et n'est pas « simple déploiement d'énergie physique, comme chez Hésiode, pour qui l'aretè reste inséparable de la prospérité matérielle, mais ascèse morale, qui relève d'une expérience intérieure »⁸¹. Par conséquent, Simonide semble plus interioriser la recherche de l'aretè à travers la notion de courage par exemple, qu'Hésiode, qui la situe dans un espace extérieur à l'homme. L'excellence devient alors plus humaine et par là se dégage de la nécessité divine, pour se plier à la contingence des décisions humaines.

A travers certains glissements sémantiques, c'est toute une conception des valeurs éthiques qui se reformule entre les deux poètes et montre à travers eux une évolution aussi bien sociale, morale, que politique, dont l'enjeu est un vaste changement d'époque. Alors que

⁸⁰ Daniel Babut, «Simonide moraliste», *REG* 88, 1975. P 19

⁸¹ Daniel Babut, «Simonide moraliste», *REG* 88, 1975. P 26

les conceptions éthiques d'Hésiode témoignent encore d'une aire « héroïque » et épique, celles de Simonide sont rentrées de plain-pied dans l'aire « hoplitique » et démocratique.

Mais ces considérations auraient tendance à le rapprocher du V^{ème} siècle et ne s'accorderaient pas exactement avec l'idée traditionnelle d'un Simonide appartenant au VI^{ème} siècle, en opposition à Pindare, Bacchylide et les tragiques. C'est pourquoi il convient d'examiner à quelle époque Simonide appartient.

D La place de Simonide entre le VI^{ème} et le V^{ème} siècle, entre poésie et philosophie.

Traditionnellement, Simonide est rattaché au VI^{ème} siècle, ce qui le situe plus dans la période archaïque que dans la période classique. En auteur de la chorale monodique, il est souvent mis en opposition avec Pindare et Bacchylide et reste donc cantonné dans un contexte se situant entre la période épique et classique. Pourtant, ne semble-t-il pas légitime de remettre cette place en question après l'examen révélant de tels degrés d'innovation ?

Le vocabulaire et la chronologie de Simonide

Simonide est d'ordinaire situé entre les poètes de la période lyrique archaïque, Stésichore, Ibycus et Anacréon principalement et ceux qui représentent l'apogée du genre épique, comme Pindare au V^{ème} siècle. Les dates qui lui sont attribuées de coutume sont 556-468,7, ce qui le situe à une période qui ne semble pas lui convenir. Car si tel était le cas, il serait difficile de comprendre comment un auteur appartenant à la période archaïque peut dès cette époque, adjoindre tant d'éléments philosophiques à ses poèmes, au point d'inspirer directement les sophistes.

C'est pourquoi il convient à présent de remettre en question la chronologie classique et de s'en remettre à la thèse très complète d'Orlando Poltera⁸² sur le sujet. C'est par une étude du vocabulaire de Simonide, que ce dernier montre et démontre, une modernité dans la langue du poète, qui ne peut faire de lui qu'un auteur plus proche du siècle de Périclès que de la période archaïque. En effet, c'est par l'étude des caractéristiques de la formation des mots

⁸² Orlando Poltera, *Le langage de Simonide*, Peter Lang, Fribourg, 1995.

qu'il est possible selon Orlando Poltera, de pallier aux approximations et aux carences des données chronologiques et historiques.

Au terme de son analyse, Orlando Poltera confirme que « Simonide ne se distingue guère des poètes du V^{ème} siècle. Av J-C que sont Pindare où les Tragiques. Le choix des termes, les idées développées et parfois les formes particulières employées par Simonide, montrent sans équivoque que ses préoccupations sont fondamentalement les mêmes⁸³. Il est possible d'ajouter que ces « préoccupations » visent, comme les Tragiques, à penser et comprendre une destinée humaine dans le contexte politique de la démocratie. Ceci expliquerait en partie les accointances entre Simonide et Gorgias, comme cela sera explicité, ainsi que le choix des orientations philosophiques du poète.

Parallèlement, les rapports avec Bacchylide sont également explicites, puisqu'il est de coutume présenté comme un jeune membre de la famille de Simonide. Or, il apparaît dans l'analyse d'Orlando Poltera, que « son influence sur Bacchylide est indéniable et porte à croire non pas à une relation de l'oncle sage à l'âge avancé avec son jeune neveu, mais bien plus à une sorte de complicité de deux poètes à l'œuvre »⁸⁴. De là encore il résulte que Simonide n'est pas si ancien qu'on le pense d'habitude. Bref, tous ces éléments concourent vers un même point, Simonide est un poète qui n'appartient, ni à la chronologie de la période archaïque, ni un moment précurseur de la pensée du V^{ème} siècle, puisqu'il en fait partie. Il faut souligner dans ce sens qu'« il n'existe aucune évidence poétique ou historique sûre dans la vie de Simonide, qui remonterait au-delà de 500 av.J-C »⁸⁵ et que par conséquent, si sa naissance peut se situer à la fin du VI^{ème} siècle, son appartenance intellectuelle et culturelle va tout entière au V^{ème} siècle.

La philosophie de Simonide

A travers les concepts de vérité, de mémoire et de vertu, Simonide se présente par bien des aspects comme un philosophe. Son esprit critique et novateur le place aux antipodes d'un poète ou d'un penseur n'ayant pour objet que le respect et la continuation des traditions antérieures. Au contraire, il insuffle des conceptions nouvelles. En déclarant le langage fait d'illusions intrinsèques, il ruine les fondements religieux d'une vérité discursive et dans le

⁸³ Orlando Poltera, *Le langage de Simonide*, Peter Lang, Fribourg, 1995. P 195

⁸⁴ Orlando Poltera, *Le langage de Simonide*, Peter Lang, Fribourg, 1995. P 177

⁸⁵ Orlando Poltera, *Le langage de Simonide*, Peter Lang, Fribourg, 1995. P 543

même geste, il sécularise et démocratise une notion qui était l'apanage des poètes, la mémoire, en fondant la mnémotechnique. Enfin, il bouleverse les conceptions morales sur fond de tradition héroïque pour considérer « l'intention » et par là l'importance du *kairos*, *καίρος*, dans les décisions.

Sous ces trois aspects, Simonide ouvre des perspectives majeures à la réflexion philosophique, il fournit en somme une matière première à ce qui a pu par la suite devenir des théories philosophiques. De plus, la désacralisation des notions religieuses, la ruine d'une confiance absolue en une parole transcendante et l'idée d'une morale entièrement basée sur l'action humaine, sont autant d'éléments, de cadres de pensée, nécessaires, semble-t-il, au recul réflexif qu'implique l'établissement du nouveau système politique qu'est la démocratie. La question n'est donc pas de forcer Simonide à être un philosophe, mais au terme de ce questionnement, de demander en quoi consiste la différence entre un poète comme Simonide et un philosophe comme Empédocle.

De ce point de vue il apparaîtra que les nuances sont prégnantes et les contrastes absents. Il est frappant de constater à quel point la démarcation entre poésie et philosophie, dans ce contexte, contribue davantage à jeter un voile entre le moderne et le penseur grec, qui tend à nier l'héritage poétique de la pensée et du vocabulaire philosophique, par des catégorisations anachroniques.

En ce sens, la partie qui suit ne vise pas d'objectif différent, puisqu'à travers Empédocle, l'héritage religieux est difficilement sécable de sa philosophie, qui, elle même en vers, apparaîtra en un sens classique, tout aussi poétique et même plus attachée aux traditions philosophico-religieuses que la critique de Simonide.

II Empédocle. Entre mantique et philosophie, Muses et pensée rationnelle

Empédocle d'Agrigente est sûrement l'un des « présocratiques » les plus complexes, et l'un des plus difficiles à cerner. D'une part, l'étendue de son œuvre est perdue dans sa quasi-totalité⁸⁶, il reste à peine 500 vers, d'autre part, le contenu fragmentaire est des plus équivoques. Sans conteste admis parmi les philosophes, il peut aussi se trouver légitimement dans des anthologies de la poésie grecque⁸⁷. Il est comme l'exact point de rencontre, paradoxal mais naturel, entre la tradition poétique, la pensée philosophique et les pratiques religieuses et divinatoires qui étaient encore en cours au V^{ème} siècle. Tout chez lui tend vers

⁸⁶ Diogène Laërce, *Vies des philosophes*, VIII, 77. « Ses écrits sur la nature et les « Catharmes » atteignent 5000 vers ; le discours médical 600 vers... ».

⁸⁷ Margueritte Yourcenar, *La couronne et la lyre*, anthologie de la poésie grecque ancienne, NRF, 1979, p 174.

ces confluences, son vocabulaire « mythosophique »⁸⁸, ses pratiques de devin et sa synthèse entre matérialisme ionien et pythagorisme.

Il s'agit de voir comment, à travers lui, s'articule l'héritage des aèdes et des mages, à la réflexion philosophique, à partir de laquelle il fonde une physique aux nombreuses ramifications. En effet, « par sa doctrine même, il est une espèce de symbole, car il est à la fois le penseur préoccupé d'explications rationnelles et le mystique attaché aux conceptions les plus imaginaires et comme nous disons, les plus primitives »⁸⁹. Il faut donc préciser d'emblée, qu'avec Empédocle, la vision « romantique » d'un V^{ème} siècle porté de tout son poids sur la rationalité, est totalement ébranlée par les résurgences mystiques qui étaient non seulement vivaces, mais plus encore des pratiques courantes, coexistant avec la réflexion philosophique. Sous un angle symbolique et sémantique, le schisme entre *mûthos*, *μῦθος* et *logos*, *λόγος*, n'avait pas encore, pour lui, de réelle effectivité et donc pas l'enjeu « schizophrénique » de cette dissociation.

Pour tenter d'englober dans une vision unie les aspects poético-philosophiques d'Empédocle, c'est sous trois angles inséparables et contigus qu'il sera abordé. La première préoccupation est d'ordre textuel et s'intéresse à la nature équivoque de son vocabulaire, à travers les poèmes, *De la nature* et *Les Purifications*. L'approche suivante est conceptuelle et concerne ses théories proprement philosophiques, qui sont au carrefour du pythagorisme et du matérialisme ionien, sur des bases posées par la pensée religieuse. Pour finir et sans cette partie les deux autres seraient aveugles, Empédocle sera abordé sous un angle contextuel, à travers des références aussi diverses que la mantique, l'ascèse philosophique, voir le chamanisme.

A Le vocabulaire d'Empédocle, un équilibre entre divinités et notions philosophiques.

Il ne s'agit pas ici de présenter exhaustivement les concepts du corpus Empédocléen, mais de mettre en relief et en rapport les notions proprement poétiques utilisées à des fins philosophiques. L'objectif est double, relever les concepts « mythosophiques », et montrer

⁸⁸ « Mythologico-philosophique » convient peut-être moins. Le trait d'union implique une dissociation qui induit la démarcation entre *mûthos* et *logos*. Mais pour Empédocle il est possible et même probable que cette démarcation sémantique ne soit pas effective, mais plutôt en germe, ou du moins pas aussi nette que pour Gorgias par exemple.

comment son geste est ni plus ni moins celui d'un poète, qui, à l'instar des aèdes, puise son inspiration à la faveur des muses. De ces quelques remarques apparaîtra sans aucun doute l'ambiguïté en jeu chez Empédocle et le fait qu'il serait hasardeux de le caractériser d'une façon disjonctive, poète ou philosophe.

Une philosophie inspirée par les muses

Sans contrainte linéaire, c'est pêle-mêle que seront présentées les références aux muses, avant d'essayer d'en débrouiller les imbrications. Mais la question première, pour l'instant, est : de quelle sorte sont dans les textes *De la nature* et *Les Purifications*⁹⁰ les appels au divin ? Comment expliquer qu'un philosophe ait besoin d'invoquer les Muses à la source de sa réflexion philosophique ?

Dans *De la nature*, au début du poème, Empédocle commence par une invocation des plus classique en poésie.

« Mais détournez, aux dieux, leur folie de ma langue !
Faites que de ma bouche ainsi sanctifiée
Coule une source pure ! Et toi, Muse (Μοῦσα), chérie
De nombreux prétendants, toi la vierge aux bras blancs⁹¹,
Je t'invoque, et pourtant ne veux de toi savoir
Que le lot concédé aux êtres éphémères... »⁹²

L'invocation est sans ambiguïté et le philosophe ne tire son savoir du divin que par une pieuse révérence, en ayant une conscience aiguë de sa condition de mortel.

« Conduis de chez Piété le char⁹³ de mon poème,
D'une allure facile ! Et les fleurs de la gloire,
Que pour se faire un nom les mortels lui dédient,
Ne te contraindront pas à les accepter d'eux,

⁸⁹ Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Flammarion, 1982. P 253.

⁹⁰ Les traductions de ces textes sont aussi équivoques que les textes eux-mêmes. De graves divergences apparaissent par exemple entre J-P. Dumont, J. Bollack, et Y. Batistini. La traduction des poèmes d'Empédocle ressemble, par certains aspects, à remplir le tonneau des Danaïdes.

⁹¹ «λευκόλενε παρθένε». Jean Bollack, Empédocle III, *Les origines*, Flammarion, 1969. « La muse est pure. Les deux épithètes relèvent de la langue religieuse... » p 29

⁹² Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VI, 124

⁹³ Le thème du char sera évoqué ultérieurement, il est une constante dans la poésie et la philosophie, et ses origines semblent lointaines.

Afin d'en dire plus qu'il n'est, sans sacrilège,
 Permis de révéler à un simple mortel ;
 Et ainsi tu trônes au faite de la science »⁹⁴.

Cette invocation peut-être comparée à celle de Pindare :

« Puisse mon génie se montrer assez inventif pour que je m'avance dignement sur le char des Muses, et puisse-t-il avoir à son service l'ampleur d'un talent aussi hardi que fort ! »⁹⁵.

Dans cette continuité, un fragment de Clément d'Alexandrie explicite le pouvoir de la muse et la véracité de ce qu'elle inspire. La Muse, Μοῦσα, porte encore au poète le discours vrai (ἀληθῆς λόγος), il n'est pas à proprement parler une possession humaine.

« Mais si les esprits forts se refusent à croire,
 Puisque, digne de foi, ma Muse t'y invite,
 Connais (ce que tu dois savoir)⁹⁶, après avoir
 Fait passer mon propos au crible de ton cœur »⁹⁷.

Dans «Les Purifications », la déférence⁹⁸ incantatoire est similaire et reste dans une lignée aussi pieuse que dévotionnelle.

« Car si, et je t'en prie à cause d'un mortel,
 O immortelle Muse, il t'a plu de prêter
 A nos chants de poète une oreille attentive,
 Viens de nouveau, Calliope, assister qui t'en prie,
 Et s'apprête à tenir un discours de valeur
 Sur les dieux bienheureux »⁹⁹.

Ces quelques citations permettent de situer dans quel contexte Empédocle se trouve, sa piété, l'incantation, le savoir divin, le besoin des muses pour dire la vérité, sont autant d'éléments qui font de lui un poète, dans le sens le plus traditionnel et le plus sacré. Ces citations enchaînées pêle-mêle ne suggéreraient-elles pas le discours classique d'un poète si le nom d'Empédocle n'avait pas été précisé ? Son vocabulaire en va de même et sans contradiction logique, sinon d'un point de vue moderne, chaque concept philosophique vit

⁹⁴ Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VI, 124

⁹⁵ Pindare, *Olympique*, IX

⁹⁶ Comme le note Jean Bollack, « La Muse dévoile l'ordre des choses (logos) dans la succession des logoi. Les paroles de la Muse reconstituent la totalité ». *Empédocle II*, Les origines, Gallimard, 1969. P42

⁹⁷ Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 18

⁹⁸ Empédocle, *Les Purifications*, Yves Battistini, *Trois présocratiques*, Gallimard, 1968.132, p146. « Misérable qui n'a dans le cœur qu'une connaissance obscure des dieux ».

⁹⁹ Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988. Hippolyte, *Réfutations de toutes les hérésies*, VII, 31

d'une référence mythologique et religieuse ; pourtant, on ne peut lui enlever sa qualité de philosophe.

Sphairos, un dieu raisonnable ?

La Sphère, Σφαῖρος, est le dieu, la nécessité, ἀνάγκη, il est l'Un sous le règne de l'Amour, Φιλία. Sphairos est défini comme un dieu, dont le pouvoir est sacré, mais est parallèlement assimilé à la notion d'unité, qui est en elle-même une réflexion philosophique proprement grecque. Il désigne dans le même temps la nécessité, car « ...l'Un est la Nécessité.. »¹⁰⁰, tout autant que la forme parfaite, puisque « ...Sphairos à l'orbe pur, et qui, cerné de solitude, exulte »¹⁰¹. Cette sphère à l'orbe pur est un thème commun aux « présocratiques », précédent Empédocle, Parménide parle de « la vérité bellement circulaire »¹⁰². Il faut croire que la perfection inspirée pas la notion géométrique de sphère, convienne aussi bien à l'évocation religieuse qu'à l'intelligibilité philosophique, de fait, cet élément est proprement une « charnière » entre les deux champs de réflexion.

Autour de Sphairos s'articulent l'Un et le Multiple.

« Et lorsque de nouveau, de l'Un dissocié
Le multiple surgit, là les choses renaissent
Pour une vie précaire ; et dans la mesure où
Elles pourvoient sans cesse à leur mutuel échange,
Elles demeurent ainsi, en cercle, immobiles »¹⁰³.

Sphairos, Σφαῖρος, se présente comme l'équilibre entre la vénération due à une divinité et l'affirmation d'un principe d'unité, contre le multiple, qui est peut-être la problématique philosophique par excellence, la première, qui, il faut le souligner encore, renferme en son sein toutes les autres, celle dont la dualité s'est imposée à toute la réflexion occidentale.

¹⁰⁰ Aétius, I, 7, 28. Jean Bollack ; *Empédocle II*, Les origines, Gallimard, 1969.p 52

¹⁰¹ Empédocle, *De la nature*,28. Yves Battistini, *Trois présocratiques*, Gallimard, 1968. p130

¹⁰² Parménide ; *De la nature*, Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988. P 257

¹⁰³ Empédocle, *De la nature*. Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988. P 380

Philia et Neikos

Amour, Φιλία et Haine, Νεῖκος sont les deux puissances par lesquelles tout se fait et se défait, les deux forces qui régissent le monde, par attraction ou répulsion, mélange ou dispersion, selon des alternances cycliques, car «tour à tour, Ils dominent dans les cercles du temps »¹⁰⁴. Ces deux puissances sont tout autant des notions philosophiques que des forces transcendantes, à équidistance du conceptuel et du sacré.

« Tantôt, par Amour, se rencontrant tous dans l'un,
Tantôt emportés chacun au loin par la haine de Discorde ;
Et, quand l'un se sépare encore, le multiple s'accomplit »¹⁰⁵.

Les conceptions Empédocléennes de l'Amour et de l'Un sont une prière, un chant, « ... un hymne qui célèbre la toute-puissance de l'Amour avec une insistance propre aux arétalogies rituelles et aux litanies ¹⁰⁶ ». Mais en même temps, bien que cela a déjà été abordé, les rapports Amour/ Haine, Un/ Multiple, sont l'expression de ce qui peut-être considéré comme le problème premier de la philosophie occidentale, car il est le problème présocratique par excellence.

En ce qui concerne les occurrences de l'Amour, le vocabulaire d'Empédocle est variable. L'Amour est signifié par Φιλότης, Φιλία, ou Αηποδίτη. Les deux termes désignent le principe comme la divinité, le concept et l'apparition, sans contradiction entre image et notion. J Bollack présente le problème ainsi : « L'Amour, de même qu'il habite avec les hommes, peut être perçu de façon immédiate dans son universalité naturelle, dans sa véritable nature »¹⁰⁷. Deux formes de l'Amour coexisteraient, l'une conceptuelle, universelle, abstraite, et l'autre, une manifestation divine, exigeant un rituel religieux, sous des traits anthropomorphiques.

Philia, Φιλία et Neikos, Νεῖκος sont les deux puissances qui dirigent le monde, à l'origine de tout mélange et de toute séparation. Mais le monde est constitué de quatre éléments fondamentaux, qui dans leurs changements d'états rendent compte de tout ce qui est, cette diversité infinie, la ποικιλία, ποικίλια. Les mélanges infinis et variés qu'Amour et Haine engendrent sont comparés par Empédocle à ceux des peintres.

¹⁰⁴ Simplicius, *Physique*, p.1184, 7. *Empédocle II*, Les origines, Gallimard, 1969. P 57

¹⁰⁵ Simplicius, *Physique*, *Empédocle II*, Les origines, Gallimard, 1969. p. 158. 31 (B17) p17

¹⁰⁶ *Empédocle II*, Les origines, Gallimard, 1969. p.66

L'enjeu de la peinture dans la philosophie

Simonide base sa critique du discours sur une comparaison avec la peinture et en particulier à la skiagraphie¹⁰⁸. Dans son cas, la peinture, en tant que représentation du donné, suppose l'idée sous-jacente que la mimesis, μίμησις, à l'œuvre dans la peinture, avec son cortège d'illusions, est également inhérente aux fondements du discours. Cette idée conduit à reconnaître dans le discours une fausseté innée de par son décalage naturel avec ce qu'il doit décrire.

Dans le cas d'Empédocle, la référence à l'art pictural est tout aussi importante. « Comme deux peintres, quand ils ornent de couleur leurs tableaux, ex-voto que l'on dépose au temple, en artistes instruits des secrets de leurs arts, quand de leurs mains prenant les diverses couleurs, ils les marient en de subtiles harmonies : un peu plus de ceci, un peu moins de cela, et de cette matière engendrent à plaisir des formes imitant toutes sortes de choses, des arbres, et créant des hommes et des femmes, des bêtes, des oiseaux, et dans l'eau des poissons... »¹⁰⁹. Cette allégorie tient sa place à la suite de la description des principes d'amour et de haine et vise à éclaircir comment, à partir d'un donné toujours identique, puisque constitué des mêmes racines, ce qui apparaît et disparaît est sans cesse différent, le résultat d'un mélange perpétuel.

Gorgias également fait appel à la peinture pour illustrer son propos. « De même, les peintres procurent un spectacle charmeur pour la vue lorsqu'ils ont terminé de représenter un corps ou une figure, parfaitement rendus à partir de nombreuses couleurs et de nombreux corps »¹¹⁰. L'allégorie vise ici la puissance de l'émotion, qui peut être des plus intenses à partir de simples représentations et vient appuyer corrélativement la puissance émotionnelle du discours.

Le rapprochement entre ces trois allégories n'est pas fortuit. Le problème est essentiel, et il faut se demander pourquoi recourir à l'allégorie picturale, pour décrire d'un point de vue chromatique des idées concernant le langage, la diversité phénoménale et la puissance des émotions. Ce n'est pas seulement que l'image d'une palette graphique à son origine informelle, donnant des formes récurrentes, est limpide afin d'illustrer l'enjeu de l'infinie variété phénoménale, la poikilia, ποικίλια, le multiple, engendrée à partir de substances primordiales identiques et uniques.

¹⁰⁷ J Bollack, *Empédocle II*, Les origines, Gallimard, 1969. p.67

¹⁰⁸ Se reporter à la partie I a.

¹⁰⁹ Empédocle, *De la nature*, Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988, p 383, 384.

Sous l'angle de la peinture, il faudrait, en fonction des trois allégories, lui reconnaître les caractéristiques suivantes. Elle est tout d'abord une représentation, une imitation de la réalité, elle n'est pas cette réalité, en s'en réclamant, elle devient trompeuse. Elle est ensuite capable, à partir d'une matière toujours identique, les couleurs, de produire une variété bigarrée et infinie de formes différentes. Enfin, bien que trompeuse, les émotions qu'elle procure sont d'une part, tout aussi réelles que les autres émotions, et surtout d'une puissance telle, que d'un point de vue comportemental, elles s'avèrent décisives et déterminantes.

Revenant au plan philosophique, ces trois pensées, s'appuyant sur la peinture, suivent la même problématique de l'ambiguïté, la polysémie, la polyvalence, qui se manifestent dès que l'on cherche à penser le monde extérieur à soi, les moyens de le décrire et ce qu'il procure en soi. Depuis cette problématique posée, de la tentative platonicienne à la réponse kantienne, pour ne citer qu'eux, l'interrogation se nourrit d'elle-même sans discontinuer.

Les quatre racines du monde

Ces quatre principes témoignent avec justesse de l'ambiguïté de son vocabulaire. Par attraction ou répulsion, « ils sont toujours mêmes et courant au travers les uns des autres, deviennent les choses diverses, qui sont toujours pareilles »¹¹¹. Le monde est le fruit de la « tétragonie » suivante. Le Feu, l'Air, la Terre, et l'Eau¹¹². A ces éléments sont rattachés des dieux, dont l'appartenance à l'un ou à l'autre des éléments se révèle vite être un inextricable conflit de doxographes et d'exégètes¹¹³. Cependant les quatre dieux demeurent dans l'ensemble les suivants : Zeus, Héra, Aïdonis et Nestis. Les quatre racines sont la base et l'origine de tout ce qui est dans la nature et « il y a seulement un effet de mélange et de séparation de ce qui fût mêlé : Naissance n'est qu'un mot qui a cours chez les hommes¹¹⁴ »¹¹⁵. Ces précisions, bien que sommaires, permettent de voir chez Empédocle, à quel point philosophie et poésie sont imbriquées, indissociables, sans souffrir un instant de ce qui paraît d'un point de vue moderne, paradoxal. D'autre part, les éléments Air, Eau, Feu, Terre, sont

¹¹⁰ Gorgias, *L'Eloge d'Hélène*, §18, Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988.p 1035.

¹¹¹ J Bollack, *Empédocle II*, Les origines, Gallimard, 1969. P 20

¹¹² Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988.P 376. « Connais premièrement la quadruple racine de toute chose : Zeus aux feux lumineux, Héra mère de vie, et puis Aïdoneus, Nestis enfin, aux pleurs dont les mortels s'abreuvent ».

¹¹³ Se reporter à J Bollack, *Empédocle II*, Les origines, Le nom des dieux, p169-173.Gallimard, 1969.

¹¹⁴ Il faudra revenir sur ce point concernant la théorie de l'immortalité de l'âme.

¹¹⁵ Empédocle, *De la nature*, Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988. P 376

les quatre racines de la cosmologie aztèque¹¹⁶, éléments fondamentaux de la matière et fils d'Ometeotl à la fois. Sans outrepasser une prudence de rigueur, ces éléments proposent, sinon une corrélation directe, tout au moins la prise en compte d'affinités principielles, qui contribuent à une « macro-homogénéité » des cadres possibles du développement de la pensée rationnelle à partir d'éléments universellement communs.

Transcendance et immanence semblent, dans ce contexte, se compléter plutôt que s'opposer, comme deux rapports ou indistincts, ou insécables. C'est comme s'il n'y avait pas encore d'antagonisme de principe, comme si la connaissance provenait d'une relation conjonctive et non disjonctive entre le transcendant, (savoir divin), et l'immanent, (savoir humain). Ce ne sera plus le cas chez Gorgias, comme nous le verrons dans la partie concernant au sujet du « geste Prométhéen ».

Empédocle, le philosophe homérique ?

Ce qui est important ici est de constater la contiguïté entre concept et image, la non dissociation de deux visions du monde qui semblent antagonistes et pourtant se parfondent. La juxtaposition des termes religieux et physiques n'indiquent-elle pas, peut-être, une congruence qui témoigne de l'unité, dans le vocabulaire d'Empédocle, entre pensée religieuse et pensée rationnelle ? C'est l'idée semble-t-il de Yves Battistini quand il écrit, « En vrai poète, doué du ton tout moderne de l'analogie, Empédocle restaure le mythe, le symbole, dans une explication scientifique du monde ;... »¹¹⁷.

Empédocle se situe à la croisée des chemins, en un point d'équilibre éphémère, entre poésie et philosophie, à ce point qu' « il est difficile de distinguer chez lui la matière verbale de la réflexion sur le verbe, tant la grammaire fait partie de la science héritée des rhapsodes »¹¹⁸. Sa philosophie est tout autant un enseignement par le mythe et par là infirme l'idée « commode », que l'élaboration de la philosophie passe systématiquement par la dévalorisation du mythe. L'idée n'est pas exagérée, ainsi, « mes amis je le sais, la vérité est là, présente dans le mythe ici développé »¹¹⁹. En ce sens, Marcel Detienne écrit que « le savoir des philosophes, depuis Xénophane, vers 530, jusqu'à Empédocle, autour de 450, inflige un

¹¹⁶ Miguel León Portilla, *La pensée aztèque*, Seuil, 1985. (La Filosofía Nahuatl, 1979, Universidad Nacional Autónoma de México). P 101

¹¹⁷ Yves Battistini, *Trois présocratiques*, Gallimard, 1968. P117

¹¹⁸ J Bollack, *Empédocle II*, Les origines, Gallimard, 1969.p XIV

démenti continu à la rumeur de nos contemporains qui prêtent à la « pensée rationnelle » le projet d'abolir une autre forme de pensée dont l'instrument serait le mythe, au sens de récit sacré ou de discours sur les dieux »¹²⁰.

Il est bien juste alors d'appeler Empédocle le « nouvel Homère de la philosophie »¹²¹, de même, comme l'affirme Jean Bollack au terme de son étude, qu'« on lit mieux Empédocle avec l'aide d'Homère »¹²². Par conséquent, Empédocle le poète philosophe, semble, à travers son vocabulaire et sa pensée, montrer que la mutation « mytho-rationnelle » n'est pas aussi linéaire qu'il n'y paraît. Il ne serait donc pas exact de penser, bien que cela concorde avec un certain triomphalisme de la Raison, que l'apparition de la philosophie a inauguré d'un pas systématique le grand « ball-trap » des mythes. Il semble alors plutôt, que l'évolution philosophique, aussi certaine qu'elle soit et Gorgias en est un exemple patent, se soit déroulée sans discontinuité ni rupture brutale, puisque Empédocle reste profondément ancré dans le V^{ème} siècle, « siècle des Lumières » de la Grèce Antique.

Il reste à situer comment s'articule la pensée d'Empédocle autour des philosophies qui nourrissent la sienne, car elle semble étrangement syncrétique, entre pythagorisme et « phusikoi » ioniens.

B Le syncrétisme philosophique d'Empédocle entre pythagorisme et philosophie ionienne.

Comme son vocabulaire, les conceptions philosophiques d'Empédocle sont doubles et se réclament d'influences diverses. Ce qu'il faut essayer de distinguer maintenant, ce sont les différentes théories desquelles il se réclame explicitement ou implicitement. Le but visé est de mettre en relief, comme pour son vocabulaire, des éléments à la fois attachés à la rationalité, à la physique, la science de la nature et parallèlement, d'autres concernant davantage la tradition des premières sectes philosophiques, de la morale et du mysticisme.

D'autre part, il faut d'emblée préciser qu'en ce qui concerne Empédocle, tous les avis contradictoires se rencontrent. Pour ce qui est de sa philosophie, il n'y a pas un interprète qui ne soit en accord avec un autre, pas une thèse qui ne rencontre son antithèse. Soulignons alors que rien n'est tenu pour acquis et que l'option choisie pour telle ou telle thèse tient plus du

¹¹⁹ Empédocle, *Purifications*, CXIV. Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, Gallimard, 1988. P 420

¹²⁰ Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie*, Gallimard, 1981. P 94

¹²¹ Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie*, Gallimard, 1981. P95

¹²² J Bollack, *Empédocle II*, Les origines, Gallimard, 1969. P XV

regard et de la sensibilité de l'interprète, plutôt que de critères dont la l'objectivité mène au vrai.

*Empédocle et le pythagorisme*¹²³

Sur le plan des théories philosophiques, il est difficile de restituer précisément les accointances d'Empédocle avec les pythagoriciens, tant les propos tenus sur les uns et les autres sont sujet à controverse et plongés, semble-t-il à jamais, dans un certain « flou artistique ». D'autre part, le problème sera abordé plus longuement au paragraphe suivant, car ici l'objectif est davantage porté sur des origines d'ordre général et concerne moins la doctrine dans ses implications philosophico-religieuses. Mais déjà le doxographe se prononce, « Empédocle d'Agrigente, né peu après Anaxagore, fut l'élève de Parménide et son disciple, mais davantage encore des pythagoriciens »¹²⁴.

Sur un point important déjà ils se rencontrent. L'immortalité de l'âme. Les pythagoriciens enseignaient la théorie de la métensomatose, nulle âme ne disparaît mais se réincarne perpétuellement dans d'autres corps¹²⁵. C'est pourquoi il était de règle de se tenir à un strict végétarisme¹²⁶. Si l'âme est immortelle et qu'elle peut s'incarner dans n'importe quelle espèce animale, manger de la viande peut revenir à manger un être humain, voir un ami ou un parent éloigné... Il en va de même pour Empédocle quand il écrit, en exposant sa théorie du mélange, qu'« il n'est point de naissance d'aucun être mortel, et point non plus de fin dans la mort <à la fois effrayante> et funeste ; il y a seulement un effet de mélange et de séparation de ce qui fut mêlé : naissance n'est qu'un mot qui a cours chez les hommes »¹²⁷. De même en parlant de Pythagore il dit, « bandant ses facultés, il pouvait évoquer les souvenirs précis de tout ce que, homme ou bête, il avait été en dix et même vingt vies humaines vécues »¹²⁸. Autrement dit, il pouvait au sens propre du terme, retrouver des « états

¹²³ Pythagorisme et non Pythagore, car il n'existe pas de fragments directs. Par contre il est possible de faire état d'un mouvement pythagoricien, comportant des principes philosophiques et des ramifications dans nombre de domaines.

¹²⁴ Simplicius, *Commentaire sur la physique d'Aristote*, 25, 19. Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988. P 328.

¹²⁵ Porphyre, *Vie de Pythagore*, 18-19. « Néanmoins tout le monde savait fort bien qu'il affirmait d'abord que l'âme est immortelle ; puis qu'elle passe dans des vivants d'autres espèces... ». Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988. P 60

¹²⁶ Strabon, *Géographie*, XV, 716. « Pythagore...prescrivait l'abstinence de toute chair animale ». Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988. P 60

¹²⁷ Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988.P 376

¹²⁸ Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988. P 428

d'âmes » révolus, signifiant que celle-ci n'a jamais connue la mort, puisque, identique à elle-même, elle n'a fait que transmuier de corps en corps.

Sur un autre plan, Sphairos, Σφαῖρος, en s'apparentant à l'Un, rejoint des conceptions pythagoriciennes, puisqu'elles semblent prépondérantes dans l'élaboration et la diffusion de ce problème. En effet, « si l'Un pythagoricien n'est pas absolument premier, mais sous la dépendance du pair et de l'impair, l'Un empédocléen est lui-même sous la dépendance de la Haine et de l'Amitié, la Haine étant le principe pair de séparation et de dissociation, et l'Amitié le principe impair de rassemblement et de réunification dans l'Un »¹²⁹. Il en va de même pour le principe d'éternel retour, qui est présent dans l'œuvre d'Empédocle, du fait qu'il est la continuité logique de la non-disparition des éléments et de leurs perpétuels changements selon des cycles très vastes approchant les 30 000 années. D'autres relations existent avec la tradition pythagoricienne, mais elles seront abordées dans la partie qui à trait aux pratiques mantiques et religieuses d'Empédocle.

Empédocle et le matérialisme ionien

D'aucuns penchent pour un influence encore pythagoricienne au sujet des quatre racines du monde¹³⁰. L'argument repose sur la comparaison avec le tétractys, (le nombre quatre), qui est aussi la décade, car $1+2+3+4 = 10$, qui représente le nombre parfait. Il n'est pas soutenu que cet argument n'est pas valable, mais comme nous le disions précédemment, avec Empédocle, tout est possible dans le sens où à son sujet tout et son contraire a été soutenu.

De fait, et les deux hypothèses ne sont ni antithétiques, ni nécessairement exclusives, il semble que les racines du monde renvoient aux éléments ioniens. Ceci n'implique pas non plus qu'il faille réduire Empédocle à un matérialiste, de même que les phûsikoi ne l'étaient pas tant qu'on pourrait le croire, car leur cosmologie n'est qu'une transposition d'une certaine cosmogonie. Mais cette remarque vise à mettre au jour qu'Empédocle, même s'il est

¹²⁹ Jean-Paul Dumont, *Les écoles présocratiques*, Gallimard, 1988. P XXVI

¹³⁰ En l'occurrence Jean-Paul Dumont : « ...en stricte doctrine pythagoricienne, ... » p XXVI. Jean-Paul Dumont, *Les écoles présocratiques*, Gallimard, 1988

principalement d'obédience pythagoricienne, n'hésite pas au recours d'éléments matériels dans le cadre de sa physique et de la description du monde.

Voilà sous quel angle se rattachent les racines du monde aux éléments ioniens. Tout d'abord, les phûsikoi ont pour objet d'assigner un principe, ἀρχή, rationnel et matériel à la base du cosmos, comme fondement de son organisation et de son harmonie. Thalès prend pour principe sous-jacent au cosmos l'eau, Héraclite, le feu, Anaximène, l'air. Il semble que la terre n'ait séduit personne, la comparaison avec Empédocle eut été alors trop « sphérique » ! Néanmoins, il est séduisant, non de conclure à une généalogie « pythagorico-ionienne », mais de penser qu'Empédocle, dans ce qu'il fut capable d'assembler en une œuvre unique, est bien le sage grec par excellence, qui sut rester cohérent dans la coexistence du philosophique et du mythique, capable de puiser dans les sectes philosophico-religieuses comme dans le rationalisme ionien.

Il serait également juste de ne pas omettre les rapports à l'éléatisme, dont il ne faudrait pas trop estomper l'incidence qu'il eut sur Empédocle. Mais il serait trop long de développer cette idée ici, car les thèses de Parménide semblent s'opposer directement et radicalement aux ioniens. Et de fait, ce travail ne serait qu'une étude sur la capacité d'Empédocle à un syncrétisme qui demanderait un mémoire en soi.

D'autre part, il pourrait être plus clair de visualiser l'ensemble des courants philosophiques et ainsi de considérer comment s'est constitué l'ensemble de l'élaboration de la philosophie entre le VI^{ème} et le V^{ème} siècle.

La « toposophie », ou les lieux du savoir

C'est ce qu'on a appelé la « géographie philosophique », mettant en avant les liens entre les grandes structures de pensée et leurs lieux d'origine, qui peut porter une lumière supplémentaire à la compréhension du phénomène philosophique. Le premier auteur à inaugurer, semble-t-il, cette idée, est Proclus, néo-platonicien du V^{ème} siècle après J-C.

Mais des précisions s'imposent avant d'entreprendre le moindre commentaire de la carte. Tout d'abord, il n'est pas question « d'expliquer » l'apparition philosophique à partir de données géographiques, tel que cela soit suffisant et exhaustif. Cette approche n'est justifiée que globalement et visuellement, mais ne saurait en aucun cas se suffire à elle-même. Il n'est également pas question d'une recherche des causes de la philosophie par des données

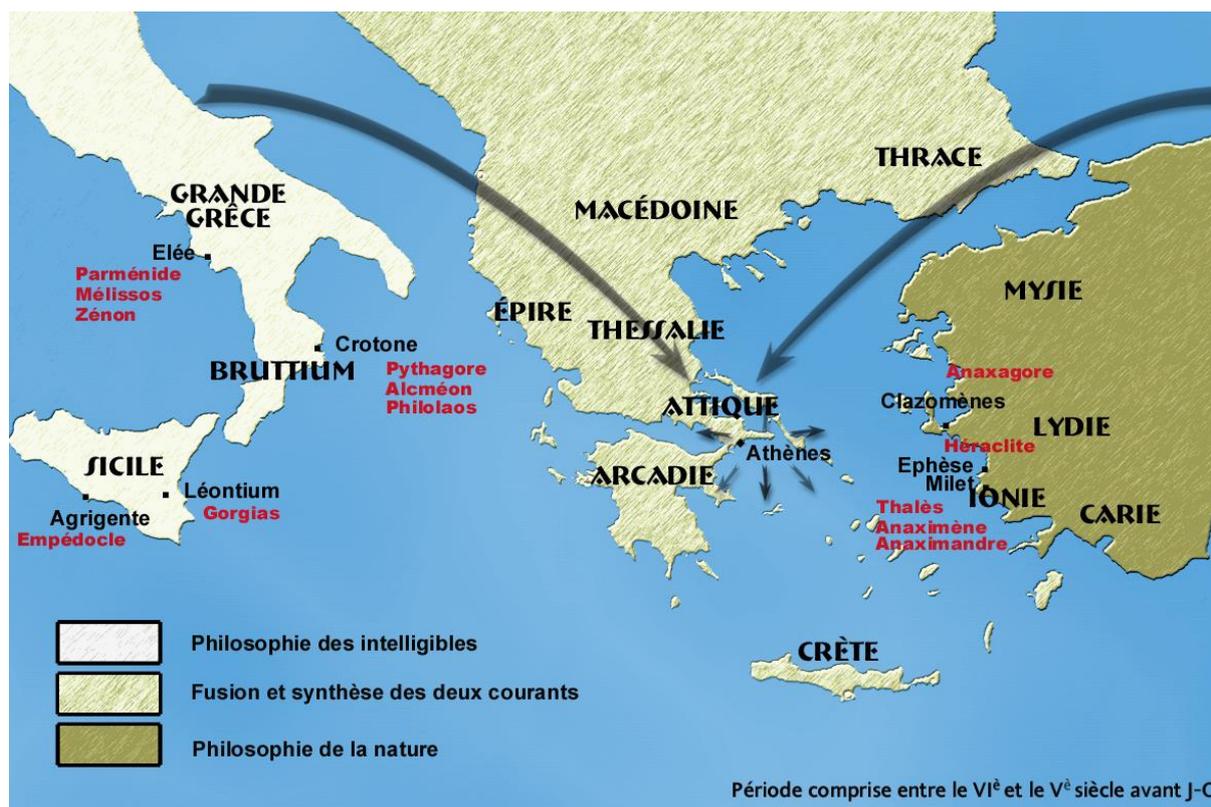
géographiques, ce qui tendrait vers l'étude du relief et de la climatologie pour rendre compte de la spécificité de tel ou tel mouvement philosophique...

Il ne s'agit que d'embrasser d'un seul regard les deux grands courants philosophiques en jeu, la tradition italienne et sicilienne et la tradition ionienne d'Asie Mineure, pour mieux situer quelle sorte de syncrétisme caractérise Empédocle, dans l'hypothèse où il fait référence aux « phûsikoi » à travers les quatre racines du monde.

D'autre part, Proclus¹³¹, dans les rangs du néo-platonisme, rend à Platon l'honneur d'avoir synthétisé ces deux grands mouvements, de les avoir unifiés, et ainsi d'avoir, à travers l'Académie, proclamé l'avènement de la philosophie. Cela tient plus d'un parti pris d'école, en tant qu'épigone et ne rend pas compte de la réelle complexité du phénomène. Il serait illusoire de croire que de ces deux grands mouvements de pensée, ne résulte qu'une seule philosophie, quintessentielle et synthétique, la philosophie platonicienne. En bref, il faudrait éviter l'amalgame entre philosophie grecque et philosophie platonicienne. Dire de Platon qu'il a réalisé cette synthèse, même si cela n'est pas inexacte, est corrélatif de l'importance des textes majoritairement platoniciens qui ont été conservés. Cela est d'un ordre quantitatif et archéologique, mais non représentatif d'une diversité intellectuelle qui n'est plus aujourd'hui que fragmentaire et donc en partie insaisissable. De ce point de vue, la carte ne concerne que le VI^{ème} et le V^{ème} siècle, qui sont plus en relation avec l'objet du sujet.

Carte philosophique

¹³¹ Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon*. Jean-Paul Dumont, *Les écoles présocratiques*, Gallimard, 1988. P IV.



Les deux flèches principales montrent les deux grands courants convergeant vers Athènes, alors à l'apogée de sa puissance militaire et culturelle, c'est pourquoi la plupart des « présocratiques » y ont à un moment ou un autre échangés leurs idées. Les flèches plus fines représentent le rayonnement consécutif à ce phénomène, une fois le « brassage » intellectuel accompli. Cet extraordinaire foisonnement s'étale sur deux siècles seulement, ce qui révèle le poids du phénomène pour la pensée occidentale. Mais il ne faut pas omettre qu'il est aussi le résultat d'un long mouvement, qui part de la fin des âges obscurs, vers – 800, avec la redécouverte de l'écriture. Autrement dit, il n'est pas séparable du reste de l'histoire. Il faut préciser que dans les cas de Mélissos et Pythagore, le lieu présumé d'origine est Samos, île proche de l'Asie Mineure. Mais Pythagore fonda sa secte à Croton et Mélissos fut considéré comme le plus important élève de Parménide. De fait, il semble plus « philosophiquement » naturel de les situer ainsi.

La philosophie d'Empédocle, bien que portée vers l'ouest et la tendance qu'on dirait idéaliste, est par certains aspects paradigmatique des deux courants, en intégrant des éléments propres aux deux influences. Cette faculté d'Empédocle à la synthèse se montre encore plus

surprenante lorsqu'on considère l'éventail de ses activités et de ses préoccupations, c'est pourquoi elles sont abordées dès à présent.

C Le contexte des sectes philosophico-religieuses, des liens entre tradition chamanique et exercice philosophique.

Il convient à présent d'élargir le cadre proprement discursif du champ poétique, pour discerner en quoi le personnage d'Empédocle renvoie en fait à une tradition sectaire et philosophico-religieuse, dont l'exercice pratique et quotidien reposait sur des conceptions rattachées à une mantique pythagoricienne.

C'est pourquoi quelques caractéristiques d'ordre pythagoricien ne peuvent que servir à éclairer le sens des propos d'Empédocle, en particulier, comme nous le verrons en ce qui concerne la théorie de l'immortalité de l'âme déjà citée précédemment.

Le contexte pythagoricien

Les points suivants peuvent être considérés comme des caractéristiques pythagoriciennes. Tout d'abord, le pythagorisme ancien est avant tout une secte philosophico-religieuse visant la conduite de la vie et, par là, se présente comme une morale et un genre de vie. Ce genre de vie est celui d'une purification nouvelle, la philosophie¹³². De fait les disciples devaient avoir des règles telles que le silence, le végétarisme, l'ascèse spirituelle et philosophique, l'oniromancie¹³³, le sacrifice non sanglant,(ou du moins celui qui concerne un animal sans âme)... C'est pourquoi, « si l'on fait abstraction de cette figure mal connue et quelque peu mythique qu'est Pythagore, il se montre le premier auteur de l'Antiquité à vouloir réunir dans un seul et même système à la fois des conceptions philosophiques et des

¹³² Marcel Detienne, *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, Les belles lettres, 1963. P 58. « Le genre de vie Pythagorique » est une école de purification qui engage l'être tout entier : le but est d'assurer la délivrance du daimon. L'originalité de la secte réside dans la forme qu'elle a donnée à la purification ; elle lui a même imposé un nom dont Pythagore passe pour être l'inventeur : philosophie ».

¹³³ La réalité du rêve est autre, à part entière et non illusoire ou fictive ; veille et éveil sont une double réalité.

¹³⁴ Carl Huffman, «Pythagorisme», P 995, *Le Savoir grec*, Flammarion, 1996.

croyances religieuses »¹³⁴. Mais la conception majeure est celle de l'immortalité de l'âme, (dont découle principalement l'abstinence de chair animale), qui repose sur le principe d'une différence fondamentale entre le corps et l'esprit. Le corps est véritable « véhicule » de l'âme qui circule au-delà des générations, par réincarnations trans-génétiques, (peu importe l'espèce), c'est la théorie de la métensomatose. Corps et âme s'articulent dans une opposition devenue dialectique, à l'origine d'une fracture toujours problématique, contemporaine et vivace. De plus, l'âme, psuchè, ψυχή, ne semble pas pouvoir se passer d'une notion permettant de comprendre l'origine divine de l'homme, celle de daimon, δαίμων.

Le démon d'Empédocle, clé de l'origine divine.

Il semble qu'il faille citer plusieurs vers pour saisir l'ampleur du problème.

« De la Nécessité il y a un oracle,
Un antique décret qui nous vient des dieux,
Eternel, et scellé d'infrangibles serments.
Lorsque quelqu'un, (δαίμων), souille ses mains du sang d'un meurtre,
Quand, cédant <à la Haine>, un autre se parjure...
Ils se voient condamnés à une longue errance,
Bien loin des bienheureux, trente mille saisons,
Doivent renaître encore sous de multiples formes
D'êtres mortels, lesquels doivent en tous sens
Parcourir les chemins pénibles de la vie...
Pour ma part à présent je suis un de ceux-là,
Je suis un exilé de Dieu et un errant,
Je suis voué à la Haine au furieux délire »¹³⁵.

Seule la notion de daimon, δαίμων, est inscrite, et ne figure pas celle de psuchè¹³⁶, ψυχή. Le mortel, a en lui, il est, une part divine vouée à l'exil avant de retrouver les

¹³⁵ Empédocle, Les Purifications, Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988.P 421, (fg 115)

¹³⁶ Il semble impossible de suivre l'idée que « ce n'est pas une parcelle d'immortalité qui est incarnée (ce qui serait un état du cycle des métempsycoses), mais un daimon conservant son individualité distincte. Il n'y a pas enlacement immortalité-mortalité, mais parallélisme daimon-homme ». Reynal Sorel, *Critique de la raison mythologique*, Puf, 2000, P 118. Tout le sens général converge en ce sens, il n'y a pas de parallélisme, mais identité, sinon Empédocle, distinct de son daimon, n'aurait nul besoin de purification et n'aurait pas été jeune homme, jeune fille et poisson.

Bienheureux, qui semblent s'accorder avec l'âge d'or¹³⁷. La relation psuchè/ daimon est au centre des conceptions pythagoriciennes. En effet, « l'équation = daimon nous donne alors la clé de l'article précédemment cité dans le « Catéchisme des Acousmaticiens » : le plus grand bien, c'est d'avoir un bon démon, ou plutôt une bonne âme/démon »¹³⁸. Cette relation permet en partie de comprendre en quoi Empédocle est « homme-divin ».

Empédocle est un de ceux-là, « un exilé de Dieu et un errant », un daimon dont la souillure implique une purification, qui est depuis Pythagore l'exercice même de la philosophie. Empédocle est soumis aux errances du daimon, « car autrefois je fus jeune homme et jeune fille et arbuste et oiseau et muet poisson de mer »¹³⁹. Cette théorie de l'âme amène à considérer deux points, la nature divine d'Empédocle, qui conduit à une maîtrise volontaire de l'âme.

Empédocle, un homme divin

Dans les Purifications, Empédocle s'attribue la qualité d'homme divin, théios-anèr, θεῖος ἀνὴρ.

« Me voici parmi vous comme un dieu immortel :

Je ne suis plus mortel et tous vous me rendez

L'honneur qui me convient m'ornant de bandelettes

Et me passant au cou des guirlandes de fleurs »¹⁴⁰.

Démon vivant et déchu, Empédocle incarne celui qui, à l'instar de Pythagore, au terme des réincarnations, est proprement un corps divinisé, un être au savoir divin. Empédocle, réalisant les trois fonctions de poète, médecin et prophète, (philosophe en l'occurrence), dépasse les limites de la condition humaine, le commun des mortels dont la vue n'accède qu'au visible et siège parmi les Immortels. « Et lorsque vient la fin, ils deviennent prophètes, poètes, médecins et princes sur la terre ; puis, de là, ils s'élèvent et deviennent des dieux comblés d'honneurs »¹⁴¹. Est-on alors en droit de penser, qu'Empédocle, au terme de ses réincarnations, avait, selon lui, réaliser son daimon, δαίμων et de fait était prêt à rejoindre les Bienheureux, absout d'une antique souillure divine ?

¹³⁷ Marcel Detienne, *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, Les belles lettres, 1963. P114. « Vivre selon les règles de la discipline pythagoricienne n'aurait été qu'un moyen de retrouver le chemin d'un âge d'or ».

¹³⁸ Marcel Detienne, *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, Les belles lettres, 1963. P 64.

¹³⁹ Empédocle *Purifications*, Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988.p 423

¹⁴⁰ Empédocle *Purifications*, Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988.p 420

D'autre part, dans la République, Platon rend à Simonide ses lettres de noblesse, « ... c'est un sage et un homme divin (θεῖος ἀνὴρ) »¹⁴². Dans une plus large mesure, tout homme sophos, σοφός, est divin, qu'il soit poète, philosophe, ou mage. Et dans un autre contexte, le tlamatinime, sophos nahua, possède « un corps divinisé », (yolteotl), qui fait penser explicitement à celui du sage grec¹⁴³. Mais là encore il ne faut hâter aucune conclusion. Cela dit, à l'origine, le philosophe est bien égal au poète, un homme divin, car il connaît l'Aléthéia, Ἀλήθεια.

Il s'avère également que la divinisation d'Empédocle le place dans une catégorie d'initiés bien particulière, qui par leurs pouvoirs sont capables, littéralement, de faire des miracles.

La thaumaturgie de l'Agrigentain

Empédocle rapporte des événements, qui sans les considérations précédentes, paraîtraient incongrus, ou au mieux inexplicables. En effet, « tu connaîtras tous les remèdes qui des maux, comme de la vieillesse encore nous protègent, car pour toi seul je produirai tous ces remèdes »¹⁴⁴. Procurant un art médical ambitieux, il possède aussi la faculté de commander aux éléments : « Tu sauras apaiser la violence des vents s'abattant sur la Terre et fauchant les récoltes, et leur faire à ton gré rebrousser leur chemin »¹⁴⁵. Mais ce n'est pas tout, il est aussi capable d'influer sur le destin, « et même tu sauras faire de chez Hadès monter l'âme d'un mort »¹⁴⁶. Ces miracles, (mais en était-il ainsi pour lui ?), abondamment relatés par les doxographes, ne sont que l'affirmation semi divine d'Empédocle, dès lors, plutôt s'interroger sur le sens de ces dires que débattre de leur hypothétique véracité.

S'inscrivant dans la lignée pythagoricienne, Empédocle appartient à une « famille » de sages aux pouvoirs extraordinaires. Plus encore que des poètes, ils étaient proprement des iatromanteis, ἰατρομαντεος, des mages, des devins, des guérisseurs, dont l'origine, comme celle de la philosophie, remonte bien plus loin que l'on ne pourrait le croire.

¹⁴¹ Empédocle *Purifications*, Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988. P 435

¹⁴² Platon, *La République*, 331 e

¹⁴³ Miguel León-Portilla, *La pensée aztèque*, Seuil, 1985. (La Filosofía Nahuatl, 1979, Universidad Nacional Autónoma de México). P 131

¹⁴⁴ Empédocle, *De la nature*, Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988. P 419

¹⁴⁵ Empédocle *De la nature*, Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988. P 419

Origine et pouvoir des iatromanteis

Les iatromanteis étaient à l'époque archaïque et précédemment, des personnages regroupant les qualités de voyant, guérisseur, maîtres religieux et sage. Quelques noms demeurent, bien qu'entre oubli et mémoire, quelques noms se rapportent directement à Pythagore. « A Epiménide, Aristeas, Hermotime, Abaris et Phérécyde a succédé Pythagore... »¹⁴⁷. Le maître de Samos est directement associé à ce genre de sage, et la philosophie d'Empédocle est elle, en accointance avec la doctrine pythagoricienne.

Ces personnages, de par leur don de voyance extralucide, étaient capables d'accéder à une réalité invisible que seule l'âme pouvait connaître et par là, elle devait non seulement être distincte du corps, mais être maîtrisée volontairement¹⁴⁸. Lorsque Empédocle rapporte que Pythagore pouvait embrasser plusieurs vies d'un seul regard¹⁴⁹, c'est-à-dire connaître présent et passé, il ne fait pas moins que décrire ce genre de pratique. Et quand Gorgias rapporte d'Empédocle des pratiques magiques¹⁵⁰, on peut se demander si ces éléments ne viennent pas éclairer la teneur de la dite magie.

Apparaît l'idée que la relation âme/corps, en tant que problématique philosophique, trouve une partie de son origine dans des pratiques incantatoires, ayant pour objectif la vision d'un monde inaccessible au corps, qui serait la matière première de ce qui est la théorie de la distinction de l'âme et du corps ; théorie traditionnelle et constante à tous les niveaux de la réflexion philosophique, puisqu'elle a vu, d'Augustin à Bergson, la plupart des philosophes s'atteler au problème. Mais ces considérations sur la notion d'âme permettent d'aller plus loin dans les liens entre poético-religieux et raison philosophique.

Ame, diaphragme et chamanisme.

¹⁴⁶ Empédocle *De la nature*, Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988. P 419

¹⁴⁷ Apollonios, *Histoires merveilleuses*, 6. Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988. P 56

¹⁴⁸ Marcel Detienne, *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, Les belles lettres, 1963. P 76. « Nous voilà prêts à comprendre le cas d'Aristée de Proconnèse ou d'Epiménide de Crète ou encore d'Hermotime de Clazomènes : ils pouvaient séparer l'âme du corps à leur gré, par un acte de volonté ».

¹⁴⁹ « Il pouvait évoquer les souvenirs précis de tout ce que, homme ou bête, il avait été en dix et même vingt vies vécues ». Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988. P 429.

¹⁵⁰ Gorgias, *L'éloge d'Hélène*, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988. P 1011

Empédocle rapporte que c'est en « bandant ses facultés, *πραπίδες* » (à propos de Pythagore), que ce dernier peut connaître le passé et les choses de l'invisible. Le terme de prapides est associé au diaphragme, « il paraît bien désigner un organe dans ces vers des *katarmoi*, où l'expression orégestai prapidessin doit signifier « tendre son diaphragme »¹⁵¹. Le sens homérique de prapides aide à voir l'enjeu. « L'homme est dit penser ses pensées et sentir ses émotions et ses impulsions dans son cœur (*ker* ou *kradié*), mais, plus fréquemment, dans les *phrenes*, parfois appelées prapides, et dans le *thumos* »¹⁵². C'est au sens fort du terme, que l'âme est résidante des prapides, le diaphragme et des *phrenes*, *φρένες*, les poumons, selon R.B Onians¹⁵³.

Le diaphragme, muscle sous-tendant les poumons et élément essentiel à la respiration, n'est autre que l'organe par lequel le *iatromantais*, *ἰατρομαντις*, rentre en catalepsie pour franchir les limites corporelles. Ce serait par la maîtrise du souffle que l'âme du *iatromanteis* peut sortir du corps. C'est à partir de données comme celles-ci qu'on peut rapprocher les techniques chamaniques, des pratiques des mages grecs auxquels Empédocle appartenait. La transe ne diffère guère des ces catalepsies volontaires et les deux pratiques ont le même objectif de purification de l'âme¹⁵⁴. La purification de l'âme, d'un point de vue philosophique, s'est traduite par la notion de salut pour aboutir à la sotériologie. Empédocle ne propose rien d'autre à Pausanias¹⁵⁵ et ses *Katarmoi* semblent le plus proche écho d'une tradition chamanique¹⁵⁶ autant qu'un texte fondateur de la philosophie grecque. « Quoi qu'il en soit, les fragments d'Empédocle sont l'unique document de première main qui nous permette jusqu'à présent d'imaginer à quoi un chaman grec pouvait ressembler ; espèce qui disparut du monde grec à sa mort, quoi qu'elle continua de prospérer ailleurs »¹⁵⁷.

¹⁵¹ Marcel Detienne, *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, Les belles lettres, 1963. P 80.

¹⁵² Richard Braxton Onians, *Les origines de la pensée européenne*, seuil, 1999. P 39.

¹⁵³ Richard Braxton Onians, *Les origines de la pensée européenne*, seuil, 1999. « Les organes de la conscience ».

¹⁵⁴ Objectif également de remémoration comme c'est le cas avec Pythagore. Cette notion de mémoire renvoie directement à Simonide et au rôle qu'il a joué. Ces techniques chamaniques « font partie de l'apprentissage de l'inspiration poétique et de la « voyance » qu'elle procure, dans les milieux des mages, elles préparent une conquête de l'extase divinatoire ; dans les sectes religieuses ou philosophiques, elles s'insèrent dans des exercices spirituels de purification et de salut ». Jean-Pierre Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire », *Journal de psychologie*, 1959 P 44.

¹⁵⁵ Empédocle *Purifications*, Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988. P 418, fg 115. « Si tu graves profondément en ton esprit ferme, ces vérités ; et si tu les contemples d'un cœur pur et avec inlassable attention, toutes ces vérités t'appartiendront toujours, et, grâce à elles, tu pourras en acquérir beaucoup d'autres encore ». Les termes prapides et *epoptenein* ne sont peut-être pas rendus à leur juste valeur. *Epotheia* désigne la contemplation des mystères, c'est le plus haut degré d'initiation dans les mystères d'Eleusis.

¹⁵⁶ Sur la tradition chamanique : « De ces expériences, qu'il raconte dans des chants improvisés, lui viennent l'habileté de la divination, la poésie religieuse et la médecine magique qui lui donne son importance sociale ». E.R Dodds, *Les grecs et l'irrationnel*, Flammarion, 1977. P 143

¹⁵⁷ E.R Dodds, *Les grecs et l'irrationnel*, Flammarion, 1977. P 149

Empédocle semble, de par cette hypothèse, se situer au cœur de la mutation que nous essayons de cerner, comme un penseur voué à l'héritage religieux de ses prédécesseurs, mais tout autant tourné vers une explication rationnelle du cosmos. Cette position ambiguë est caractéristique de l'époque où, à l'orée de la grande césure muthos/ logos, il n'était pas encore possible de distinguer les fondements religieux de l'exercice philosophique¹⁵⁸. Ceci pousse à s'interroger sur les différentes théories de l'âme qui sont en jeu.

L'âme selon le chaman, le poète et le philosophe

La catalepsie chamanique semble viser une purification qui n'est possible qu'en l'absence du corps. Dans les sectes philosophico-religieuses, pythagoriciennes et orphiques, cette purification prend l'aspect nouveau d'une palingénésie, une régénération et une renaissance, qui s'imposent comme l'unique salut de l'âme possible. De cette idée de salut, le philosophe, dans l'élaboration des concepts de sa discipline, a abouti à la notion de sotériologie, enfermant bien l'idée que l'âme doit être sauvée.

Entre palingénésie chamanique et l'idée philosophique de sotériologie, une certaine filiation est possible, allant des iatromanteis, ἰατρομαντις, comme Abaris ou Hermotime, aux sectes philosophico-religieuses, essentiellement orphiques et pythagoriciennes, pour finir leur transposition comme théorie de l'âme chez Platon. Empédocle représenterait quant à lui un point de jonction de cette transposition, qui induit l'idée d'une non démarcation entre pratique religieuse et pensée philosophique.

Empédocle, en tant que poète, devin et philosophe, semble se trouver à un stade intermédiaire et fondamental, au crépuscule d'antiques traditions comme à l'aube de la raison philosophique. Il permet dans tous les cas de mieux cerner à quelle origine la philosophie doit ses fondements théoriques et conceptuels. L'idée d'un « miracle grec » semble bien loin, même s'il a l'avantage, au moins, de sauvegarder désespérément une sorte de pureté originelle de la Raison. Mais il faut admettre, qu'entre raison du mythe et mythe de la raison, les origines religieuses et « irrationnelles » de la pensée philosophique doivent être étudiées en

¹⁵⁸ E.R Dodds, *Les grecs et l'irrationnel*, Flammarion, 1977. P 150. « Si je ne me trompe, Empédocle ne représente pas un type nouveau de personnalité, mais un type très ancien, le chaman, qui détient tout ensemble les fonctions encore non différenciées de magicien et de naturaliste, de poète et de philosophe, de prédicateur, de guérisseur et de conseiller public. Après lui, ces fonctions se séparent ; les philosophes désormais ne sont ni poètes ni magiciens ; d'ailleurs, un tel homme était déjà un anachronisme au V^{ème} siècle ».

tant que tel, une histoire de la philosophie non arbitraire, qui se pense à partir de son héritage poétique et religieux, sans discrimination à son endroit.

Mais c'est avec Gorgias que nous pourrions mesurer l'importance et le rôle d'Empédocle, car c'est lui qui, sur les bases de l'agrigentin, entreprend le geste démocratique de rationaliser des notions issues de la tradition poétique.

Et si justement Empédocle semble « anachronique » dans le V^{ème} siècle, c'est en partie à cause des innovations réalisées par Simonide¹⁵⁹ et Gorgias.

III Gorgias, entre art et technique du logos, confluences poétiques et philosophiques.

Il s'agit d'aborder maintenant le cas d'un des plus grands sophistes, faisant partie, avec Protagoras, des « maîtres de la Grèce » selon l'expression de Hegel : Gorgias de Leontium, petite colonie sicilienne, qui vécut durant tout le V^{ème} siècle, celui de Périclès et l'apogée de la puissance athénienne. Avant de rentrer dans le sujet proprement dit, il peut-être important d'éclaircir deux points concernant le statut des sophistes et les moyens de les étudier en général.

¹⁵⁹ Se reporter à la première partie et à la rationalisation de la notion de mémoire par exemple.

Tout d'abord, il n'est pas question ici de débattre encore une fois de l'appartenance ou non des sophistes au domaine philosophique. Ce problème a été éclairci par d'éminents spécialistes comme Barbara Cassin¹⁶⁰, Mario Untersteiner, Gilbert Romeyer-Dherbey, George Br. Kerferd et d'autres, en pointant du doigt par quelle méconnaissance de la sophistique on excluait celle-ci du champ philosophique. Rappelons juste qu'« il ne suffit pas, pour comprendre la pensée, de considérer des textes qu'il serait arbitraire de désigner comme plus philosophiques que d'autres »¹⁶¹.

D'autre part, il est plus que de coutume, pour étudier les sophistes, de s'en remettre au corpus platonicien. Bien que nous manquions de sources propres et que Platon ait principalement écrit ses dialogues en riposte à la force de leurs thèses, il semble que la tentative de comprendre la pensée sophistique « au tamis » des écrits platoniciens conduise en générale à l'aporie suivante : comment, à moins d'une utopique et totale objectivité de sa part, connaître les sophistes à travers Platon, en sachant que ce dernier a pour dessein explicite de les dévaluer ? Il semble par conséquent, qu'il ne faille pas abuser des témoignages platoniciens, mais au contraire, tenter de dégager la pensée sophistique de « l'ombre du platonisme ».

C'est pourquoi Gorgias sera étudié à travers *L'éloge d'Hélène* et *Sur le non-être* ou *Sur la nature*, ainsi qu'à partir du legs doxographique, sous deux aspects plus que complémentaires. La forme de son discours, tout d'abord, c'est-à-dire l'héritage stylistique de la poésie et, ensuite, ses thèses philosophiques qui sont tout autant d'échos aux autres philosophes, comme Parménide, qu'aux poètes contemporains qu'étaient les tragiques. Pour finir, parce que pensée, langue et attitude étaient inséparables, comme l'exprime si bien Pierre Hadot, nous verrons en quoi le sophiste Gorgias a trouvé les sources des pratiques sophistiques dans les pratiques poétiques de Simonide, entre autre.

Le but de cette approche ne consiste que dans la volonté d'éclaircir comment, à travers Gorgias, le vocabulaire et la pratique philosophique ont pu se développer en contrepoint et à partir de la tradition poétique ; il ne s'agit donc pas de débattre sur la véracité des thèses philosophiques, ni de militer pour aucune d'entre elle, laissant cela à qui ressent le besoin d'avoir raison.

¹⁶⁰ Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, NRF 1995. A titre d'exemple. « Mais loin qu'on tombe par là dans la non-philosophie, je crois au contraire qu'on se trouve confronté à une prise de position si forte à l'égard de l'ontologie et de la métaphysique en général qu'elle pourrait bien s'avérer philosophiquement non dépassable ». P 22

¹⁶¹ Jean Bollack, *Empédocle II*, Les origines, Gallimard, Editions de minuit, 1969. Préface

A De la poésie à la sophistique, de la rime à la prose, des figures de style à la rhétorique.

Quels liens unissent la langue poétique qui précède Gorgias, à l'émergence de la pensée sophistique et de la réflexion philosophique ?

C'est à cette question qu'il faut essayer de répondre ici, en étudiant l'héritage poétique qui fait jour à travers L'éloge d'Hélène, (D.K.82 B 11), de Gorgias et en particulier celui de Simonide qui est sans conteste une influence des plus marquantes.

L'éloge d'Hélène est un de ses textes dont l'importance et la beauté sont proportionnelles à l'oubli dans lequel il a été plongé. Pourtant il représente dans l'histoire de la pensée un point critique de mutation, qui est le premier essai de transposition des techniques poétiques, alors exclusivement en rime, au domaine prosodique qui aboutit à l'éloquence épideictique, à l'art oratoire et à l'existence du premier genre littéraire. Ainsi, « on doit estimer que son influence littéraire sur la prose athénienne, alors à ses débuts, fut considérable, comme en témoigne un grand nombre d'écrivains Attiques »¹⁶². Et ceci en gardant à l'esprit « qu'il faut remarquer tout de suite que cette rhétorique est rigoureusement articulée à une philosophie, qu'elle est philosophie, bref, qu'elle ne saurait se réduire à une simple technique du discours, indifférente à toute finalité »¹⁶³.

S'il n'a pas à proprement parlé inventé la rhétorique, puisque selon certains doxographes, « les plus anciens auteurs de traités de rhétorique sont les siciliens Corax et Tisias, après on trouve Gorgias, également natif de cette île et, selon la tradition, disciple d'Empédocle »¹⁶⁴, il l'a profondément bouleversé. La rhétorique de Gorgias est tout l'enjeu de sa philosophie¹⁶⁵, puisque c'est par elle que peut s'exercer le discours politique, qui est le fondement même de la démocratie athénienne. En effet, l'élaboration de la rhétorique passe par une analyse des fondements du discours, de la notion de sens et de cohérence des concepts. Cela conduit à une problématique et une critique des capacités intrinsèques du discours à pouvoir énoncer des propositions « vraies », critique qui conduit elle-même à une

¹⁶² Philippe Brunet, *Naissance de la littérature dans la Grèce ancienne*, Librairie Générale Française, 1997. P 156

¹⁶³ Mario Untersteiner, *Les sophistes*, tome 1, Vrin, 1993. P 163

¹⁶⁴ Quintilien, *institution oratoire*, III, I, 8, la pléiade, 1988. P 1015

¹⁶⁵ Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La pléiade, 1988. P 1538. «...c'est une science du discours qui sera libérée d'une science des choses : la rhétorique ».

réflexion sur les relations du verbe être/existence et ainsi des problèmes logiques que soulèvent les fondements ontologiques de la philosophie éléate. Cette rhétorique en jeu dans *L'éloge d'Hélène* représente l'enjeu d'une nouvelle conception du discours et de la politique, qui s'enracine dans toute la tradition des aèdes et de leur culture. Ainsi il suffit de voir comment ce texte est construit.

Mais avant de plonger dans la structure du texte, il convient de le resituer, afin d'en mesurer la portée et ses racines. En premier lieu, *L'éloge d'Hélène* est un éloge, ἐγκώμιον. Ce truisme à ceci de révélateur, que la forme et la pratique des éloges sont avant tout des coutumes et des modes d'expression poétique. Et bien qu'il faille mesurer cette comparaison par le fait que Gorgias ironise et joue¹⁶⁶, c'est justement ce recul qu'il prend, qui montre à quel point il est conscient de ce qui le lie et l'oppose à la tradition poétique, et sans douter, de ce qu'il introduit de novateur dans le champ de la pensée et du discours.

Le thème d'Hélène

Ce n'est évidemment pas un hasard si Gorgias fit le choix d'Hélène de Troie. Il se trouve qu'elle est tout simplement la femme la plus controversée de l'antiquité, ainsi que le personnage sur lequel l'on a le plus débattu. Elle est à l'origine de la guerre de Troie, la femme adultère par excellence, convoitée pour sa beauté et comme le rappelle Pascal Luccioni¹⁶⁷, on ne peut nier l'ironie qu'il y a dans la défense de « l'épouse de trois maris ».

Mais elle est aussi un personnage typiquement ambigu, double, à deux faces, « dionysiaque » en ce sens, à propos de laquelle rien de vrai ni de faux ne peut réellement se dire, et, comme le dit Barbara Cassin, « le plus remarquable est qu'il soit impératif, dans le cas d'Hélène, de tenir deux discours à la fois, et qu'il n'y ait pas un seul fait, pas un seul argument, qui ne se laisse dupliquer en son contraire »¹⁶⁸. L'impact de ces remarques s'étoffera lorsque nous aborderons, et les positions philosophiques de Gorgias sur la vérité et la logique de kairos, καιρός, les références gorgiennes aux conceptions de Simonide concernant le couple sémantique *Αλήθεια/Απάτη*. Pour finir, Hélène est depuis Homère le personnage poétique par excellence, et se retrouve chez la plupart des poètes, en particulier

¹⁶⁶ Gorgias, *L'éloge d'Hélène*, § 21 « Et si j'ai voulu rédiger ce discours, c'est afin qu'il soit, pour Hélène, comme un éloge, et pour moi, comme un jeu, (παίγνιον) ». La pléiade, 1988. P 1035

¹⁶⁷ Pascal Luccioni, «Un éloge d'Hélène ?», *R-E-G*, tome 110, 1997. P 31

¹⁶⁸ Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, NRF 1995. P 76

durant la période archaïque, et par exemple chez Stésichore, « qui reprend un schéma de comparaison homérique pour faire l'éloge de la beauté d'Hélène »¹⁶⁹. Ces éléments se retrouvent entre continuité et rupture dans les œuvres de la période classique, comme c'est le cas pour Gorgias ou les poètes tragiques.

On peut également souligner que « le style et le motif de la « parure », du kosmos, rappellent l'éloge funèbre pour les morts des Thermopyles composé par Simonide »¹⁷⁰, ce qui ne manque de rapprocher les deux auteurs, encore une fois et de montrer à quel point Gorgias s'inscrivait dans la tradition poétique, tout en la dépassant d'un point de vue prosodique et conceptuel. D'autre part, il ne faut pas omettre le caractère juridique du texte, puisqu'il est conçu à la manière d'un plaidoyer et vise à innocenter Hélène. Ce texte s'inscrit donc aussi dans un cadre politique, bien que celui-ci soit tempéré par l'ironie et par la conclusion ludique¹⁷¹ que Gorgias propose.

Il convient à présent d'aborder la structure et le sens même du texte, pour montrer combien, à l'instar d'Hélène, il est lui aussi double, (au minimum), ni philosophique, ni poétique, mais poético-philosophique. C'est à travers cette mise en lumière que se révéleront pleinement les liens avec le style poétique, en particulier avec celui de Simonide. De fait, nous étudierons d'une part ce qui est emprunté à la poésie et, dans un deuxième temps, les confluences thématiques, d'ordre éthique et esthétique, que Gorgias entretient avec Simonide.

Rythme et figures de style

Parmi les « techniques » poétiques et ce jusqu'à un raffinement étonnant durant la période lyrique, les figures de style sont un instrument fondamental, faisant l'objet d'une véritable science, il faudrait dire un art¹⁷², pour tous les poètes. Ce sont elles qui donnent au poème sa capacité persuasive, et qui fournissent la trame sur laquelle s'appuient les procédés mnémotechniques. Gorgias acquit même la réputation d'en faire trop, ainsi la sentence d'Aristote : « Ces tours sont trop poétiques »¹⁷³.

¹⁶⁹ Pascal Luccioni, « un éloge d'Hélène ? », *R-E-G*, tome 110, 1997. P 23

¹⁷⁰ Philippe Brunet, *la naissance de la littérature dans la Grèce Ancienne*, librairie générale française 1997. P

157

¹⁷¹ Aristote, *Rhétorique*, III, XVIII, 1419 b3, la pléiade, 1988. « Gorgias disait : Le sérieux de l'adversaire, il faut le détruire par la plaisanterie, et sa plaisanterie par le sérieux. Il a raison ». P 1045

¹⁷² il faut préciser que l'artiste, l'artisan, est celui qui possède la technique propre à l'exercice de son art.

¹⁷³ Aristote, *Rhétorique*, III, III, 1406 b4. P 1046

Pour plus de précision, il faut distinguer parmi les procédés rhétoriques, les tropes (tropai) et les figures de style (skemata). Pour Quintillien¹⁷⁴, les tropes sont des « techniques » qui produisent l'effet par l'altération du sens d'un mot ou d'une phrase; le jeu porte sur le sens littéral et y demeure. La figure, elle, est un procédé qui utilise un mot ou une idée en lui donnant une formulation ou un sens qui s'écarte de l'usage habituel. Le jeu dirige vers les sens figurés. Quintillien propose une liste des différents procédés qu'il a relevé chez Gorgias, en sachant que cette liste, comme le dit J-P Dumont¹⁷⁵, est plus heuristique qu'historique car « la signification authentique des termes, reste, pour nous, très hypothétique ».

Les tropes

L'allégorie, la catachrèse, la métaphore, et l'hyperbate.

Les figures

L'anadiplose, l'antithèse, l'apostrophe, la brachylogie, l'épanalepsis, l'isocolia, la macrologie, l'homoiotéleute, la parisose, et l'hypallage.

Il ne s'agit pas ici d'étudier chaque figure ou trope, mais simplement d'en révéler la présence, pour dévoiler encore l'importance des éléments poétiques dans l'œuvre de notre philosophe.

Le rythme

Il est entendu que toute traduction est une interprétation et par là qu'aucune traduction ne peut se targuer d'être la bonne, la langue et donc le sens, étant en perpétuelle évolution, il n'est pas de traduction qui ne soit une herméneutique et ainsi de vérité qui ne soit une erreur

¹⁷⁴ Quintillien, *Institution oratoire*, la pléiade, 1988. P 1538

¹⁷⁵ J-P Dumont, *Les présocratiques*, la pléiade, 1988. P 1538. S'y reporter pour le compte rendu des tropes et des figures de style.

en « sursis ». Nous nous en remettons pour l'heure à la traduction de Philippe Brunet¹⁷⁶, qui « tente cette gageur de garder un certain ordre des mots, les balancements, et quelques échos sonores ». L'intérêt bien entendu étant de vouloir restituer au mieux la structure formelle du texte, pour en révéler la construction poétique. Faute de temps et d'espace, seul le paragraphe 7 est présenté avec son analyse.

Si elle fut par violence (biai) enlevée (herpasthé), contre la loi (anomos) violentée (ebiasthé), injustement (adikos) outragée (hubristhé), il est clair que celui qui l'a enlevée a commis l'injustice de l'outrager, et que celle qui a été enlevée a connu l'infortune d'être enlevée.

Il mérite donc, quant à lui, celui qui a entrepris en barbare une barbare entreprise par la parole (logoi), contre la loi (nomoi), et en acte (ergoi), d'obtenir par la parole accusation (aitias), par la loi condamnation (atimias), en acte punition (zemias) .

Quant à elle, qui a été violentée, de sa patrie privée et de ses amis sevrée, comment ne devrait-elle pas à juste titre être prise en pitié (eleetheie) plutôt que décriée (kalologetheie) ?

Car il a commis le forfait, elle l'a subit.

Il est donc juste, sur elle, de gémir (oiktirai), et lui, de le haïr (misêsai).

Ces trois phrases sont analysées de la manière suivante : « Dans la protase de la première phrase, le mouvement est ternaire et offre trois colas de structure binaire (complément ou adverbe + verbe). Les trois verbes sont équivalents rythmiquement (trois syllabes longues), et l'homéoptote (similitude phonique obtenue par le recours au temps de la même voix) est donc renforcée par l'accent (les six mots, verbes et adverbes, sont paroxytons : la voix s'élève sur la syllabe pénultième du mot). L'apodose se développe en deux groupes parfaitement symétriques, l'un concernant l'homme, l'autre la femme. Ces deux groupes sont, à l'inverse du commencement, ternaire.

La deuxième phrase concerne l'homme. Après un chiasme, trois compléments de manière sont donnés, puis repris dans le même ordre par un complément au génitif avec triple homéotéleute et accent sur la syllabe pénultième brève.

La troisième phrase concerne la femme : trois participes au passif (et donc trois homéotéleutes), dont le premier est la reprise d'un verbe déjà employé (biasthêisa), suivi par

¹⁷⁶ Philippe Brunet, *la naissance de la littérature dans la Grèce Ancienne*, librairie générale française 1997. P 156

deux participes accompagnés d'un complément au génitif, qui débouchent sur une interrogation binaire ».

L'intérêt n'est pas ici de donner le vertige aux non-initiés, mais de rendre compte de la complexité structurelle du texte, qui est conçu comme un poème et qui, bien qu'il soit en prose, use de procédés à l'origine exclusivement poétiques. C'est en ceci par exemple, que peuvent s'illustrer précisément, les liens qui unissent encore à cette époque la tradition poétique à la philosophie. Il est possible de comparer ce genre de texte aux premiers traités philosophiques écrits en vers, Parménide, Empédocle par exemple. Les accointances sont étroites et témoignent d'une relation que l'on retrouve aussi bien dans le vocabulaire que dans les attitudes.

D'aucun jugeront d'un foisonnement excessif et futile dans l'emploi des « tours poétiques », néanmoins, « le choix de chaque mot a été l'objet de longues réflexions : son étendue, son timbre, sa place, tout cela a été minutieusement calculé. On se demande avec effroi combien d'heures ce morceau de trente lignes a coûté »¹⁷⁷. Il reste maintenant à étudier plus précisément ce que la rhétorique gorgienne implique comme théorie du discours et position philosophique.

Comment les innovations de Simonide se sont-elles répercutées sur la pensée sophistique, pour donner lieu à une théorie du langage qui engendre l'inanité des critères de vérité en philosophie (qui a donné lieu à la critique de l'ontologie parméniéenne)? En premier lieu il faut revenir à la « skialogie »¹⁷⁸ de Simonide, pour la comparer à la position de Gorgias sur l'ambiguïté de toute proposition ou jugement, en référence au relativisme introduit par les *Dissoi logoi*.

Simonide a introduit, rappelons le, une conception nouvelle du discours¹⁷⁹. Avec lui la vérité du langage poétique, *aléthéia*, ἀλήθεια, ne s'oppose plus à l'oubli, *λήθη*, mais au faux-semblant, au trompeur, à l'illusion, *ἀπάτη*, dont il fait une valeur positive. Avant lui le langage était la réalité même, parole sacrée car inspirée par les muses, les mots du poète étaient réalité, mais Simonide oppose une nouvelle pensée visant la ruine de cette opinion. Il introduit tout simplement une distance radicale entre le mot et la chose, entre le réel et la représentation formulée du réel, le *logos*. Cette comparaison avec Gorgias a pour objet, non d'affirmer que celui-ci s'est inspiré directement du céien, ce qui serait aussi hasardeux que

¹⁷⁷ O Navarre, *Essai sur la rhétorique grecque avant Aristote*, Paris 1900.

¹⁷⁸ La skiagraphie est l'art du trompe l'œil.

¹⁷⁹ voir partie I, A.

superflu, mais de mettre en relief par quel processus d'assimilation le sophiste a prolongé le mouvement du poète.

L' « illusion justifiée » (ἀπατη δίκαια)

L'analogie de Simonide que rapporte Plutarque¹⁸⁰ est la suivante : « Simonide appelle la peinture une poésie qui se tait et la poésie une peinture qui parle ». Cette phrase serait anecdotique si elle n'était pas si lourde de conséquences. La peinture qu'il désigne est skiagraphique, dont le but est de tromper et l'illusion la règle, Aristote le sait bien : « Le style de la harangue populaire ressemble, et même en tout point, au trompe-l'œil »¹⁸¹. Ce décalage induit que le discours n'est pas, comme le voulait la tradition, une présentation de la réalité, description directe de celle-ci, mais re-présentation, laissant la place à l'idée que le discours est une interprétation libre de la réalité à laquelle il renvoie. D'un point de vue moderne, ce débat n'est pas sans corrélation avec la problématique d'une approche « phénoménale » du réel qui suppose le schisme en-soi/ pour-soi.

De même il dit encore, « la parole est l'image (εἰκόν) de la réalité », une représentation figurée qui fait appel à l'illusion essentielle contenue dans tout discours, celle qui, par la séduction, convoque la sensibilité et l'émotion artistique. Dans L'éloge d'Hélène, Gorgias parlant de la poésie, et par là de son art rhétorique, écrit, « par elle les auditeurs sont envahis du frisson de la crainte, ou pénétrés de cette pitié qui arrache les larmes ou de ce regret qui éveille la douleur,... le discours provoque en l'âme une affection qui lui est propre »¹⁸² ; « de même, les peintres procurent un spectacle charmant pour la vue lorsqu'ils ont terminé de représenter un corps ou une figure,... »¹⁸³. Mots et images s'adressent tout deux, avec la même force persuasive, à la sensibilité et aux émotions qu'ils peuvent manipuler jusqu'à produire dans celui qui les subit des états précisément voulus.

C'est sur ces bases que Cicéron peut écrire, « les sophistes emploient des méthodes plus relevées, et les arrangent tout comme les peintres arrangent la variété des couleurs : ils appariant les semblables, différencient les contraires, et le plus souvent finissent pareillement les chutes »¹⁸⁴. Peintre, poète, sophiste, sont les artisans d'une illusion esthétique qui vise, non

¹⁸⁰ Plutarque, *Moralia : De gloria Atheniensium*, 347a

¹⁸¹ Aristote, *Rhétorique*, III, 3, 1406 b38.

¹⁸² Gorgias, *L'éloge d'Hélène*, § 9. Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La pléiade, 1988. P 1033

¹⁸³ Gorgias, *L'éloge d'Hélène*, §18. Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La pléiade, 1988. P 1035

¹⁸⁴ Cicéron, *Orator*, 65.

à enseigner et distinguer le vrai, mais à être efficace, c'est-à-dire atteindre l'objectif qu'ils s'étaient fixés.

En ce sens, le sophiste se rapproche d'un artiste, qui modèle la langue comme le peintre les couleurs, il est artisan d'illusion et cette illusion est justifiée par ses résultats tout comme la tromperie. Mais il serait abusif de conclure à une version trop « esthétisante » de la pensée sophistique, de sorte qu'ils ne soient que des peintres du discours. Il faut mettre l'accent sur deux points, qui conduiront directement aux deux parties suivantes concernant la rationalisation de la persuasion et la philosophie de la non-connaissance ; car, bien que Gorgias vise un pragmatisme du dire efficace, son action n'en est pas moins sous-tendue par une réflexion théorétique.

Ethique et esthétique

Les sens, l'image, le plaisir esthétique, (comportant la mimesis, μίμησις), ne sont pas, à la différence d'une théorie trop platonicienne ou théologico-philosophique, des objets dénigrés et inférieurs dans les strates de connaissance sur une échelle hiérarchique allant du plus sensible, la matière, au moins sensible, l'esprit et les idées. Et même plus, «... celui qui faisait illusion était plus juste que celui qui n'y réussissait pas, et celui qui acceptait l'illusion plus sage que celui qui ne l'acceptait pas. Plus juste, celui qui faisait illusion, car il remplissait son contrat ; plus sage celui qui se laissait prendre, car il faisait preuve de sensibilité en se laissant entraîner par le plaisir des paroles »¹⁸⁵.

La capacité à se laisser séduire est aussi considérée comme preuve de finesse et la sensibilité comme antithétique de la barbarie. Qu'on pense aux Thébains et aux mots de Simonide, « les sots et les balourds sont insensibles à la séduction poétique »¹⁸⁶, avis partagé par Gorgias dans cette anecdote lorsqu'on lui demandait : « Pourquoi n'y a-t-il que les Thébains que tu ne leures pas ? », il répondit : « Parce qu'ils sont trop dépourvus d'expérience sensée pour se laisser leurrer par moi »¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Plutarque, *Si les athéniens ont été plus excellents en armes qu'en lettres*, V, 348 c.

Mario Untersteiner conteste dans *Les sophistes*, Vrin, vol 1, 1993), le sens trop éthique de dikaios pour le remplacer par « conforme à la nature ». Sa traduction penche alors vers une vision de l'apatè comme « phénomène irrationnel », ce qui n'est pas contradictoire comparée à la volonté de Gorgias de rationaliser les procédés de persuasion.

¹⁸⁶ Voir partie I A.

¹⁸⁷ Plutarque, *De aud.poeet.* 15 c. Rapporté par Mario Untersteiner, rapportant lui-même que selon Wilamowitz, l'anecdote est un quiproquo entre Gorgias et Simonide; et quand bien même, serait-ce un hasard ?

Bref, l'artisan d'illusion est plus juste que celui qui échoue, car il réussit ce qu'il entreprend et par là peut donner une réalité d'ordre performatif à son discours, avoir un poids dans les décisions politiques. Cette éthique est pratique et vise l'efficace plutôt que le vrai.

Gorgias, bien qu'il fonde sa prose sur la poétique, ne s'arrête pas pour autant à la simple application des moyens persuasifs que celle-ci mettait en œuvre. L'art de la séduction est celui de la persuasion et l'apatè, ἀπάτη, l'illusion, doit être maniée avec art et discernement pour être efficace, (sans quoi le sophiste n'est pas payé). Ce que Gorgias entend mettre en œuvre, c'est la rationalisation de cette capacité persuasive, πείθω. Autrement dit, il faudra étudier ultérieurement comment il sort le terme peitho de son contexte mythique pour produire une maîtrise rationnelle de ce concept.

Fondements pour une théorie du discours

Il n'était pas anodin de dissocier les mots de la réalité qu'ils exprimaient et l'analyse philosophique que Gorgias en a déduit, représente sans doute les premiers pas de ce qu'on appelle aujourd'hui la philosophie du langage. En effet, si le discours n'est pas la réalité même, mais une reconstruction, une re-projection, alors il n'est qu'apparence, apparence de la réalité ; par là on retrouve l'illusion à l'œuvre dans le logos. Le discours n'est plus le miroir du monde, mais bien un tableau dont la gamme chromatique, l'agencement sémantique, produit un monde aussi réel que la réalité du monde. En cela l'apparence est aussi réelle que la réalité, de même que les émotions produites par un discours vrai ou faux sont réelles d'égale façon.

Gorgias a en fait mis à jour un paradoxe qui se nourrit de lui-même. Le logos, λόγος, a pour prétention de rendre compte de la réalité, mais étant radicalement autre, extérieur à cette réalité, il ne peut qu'en être une falsification. En ce sens, il est intrinsèquement un leurre du réel. « Et même, ajoute Gorgias, ce n'est pas le discours qui manifeste la réalité extérieure, c'est l'objet extérieur qui renseigne sur le logos »¹⁸⁸. Et Barbara Cassin d'ajouter, « ...le discours ne peut représenter le réel et il n'a pas à le faire, il ne tient pas lieu de, ne fait pas référence à, une chose ou une idée extérieure, étrangère à lui... il est démiurgique, il fabrique le monde, il le fait advenir »¹⁸⁹.

¹⁸⁸ George Br. Kerferd, *Le mouvement sophistique*, Vrin, traduit par A. Tordesillas et D. Bigou, 1999. P 127

¹⁸⁹ Barbara Cassin ; *L'effet sophistique*, Gallimard, 1995. P 114

Ce faisant, le monde n'est pas le monde appréhendé par le discours, comme s'il était un livre ouvert offert à l'intelligibilité par le biais du langage. Mais c'est à travers le discours que le monde se construit, qu'il est créé, dans le sens où le verbe fait advenir la chose à la conscience. Ainsi sur toute chose peuvent se tenir à équidistance deux propositions contradictoires, puisque « l'être est un effet du dire »¹⁹⁰. Or ce qu'on appelle le monde est l'ensemble des étant, c'est-à-dire tout ce qui est, qui donne dans son acception statique, l'Être. Une conséquence directe de cette conception est l'annihilation des critères de vérité sous le rapport de l'être et du dire, qui conduit à une critique profonde des fondements de l'ontologie parméniéenne.

Se discerne donc un mouvement de pensée partant de Simonide qui aboutit tout autant à une philosophie du langage que de la connaissance. Cela ne représente-t-il pas l'évolution d'une pensée devenue philosophique qui, non seulement se trouvait en germe dans la poésie, mais est devenue nécessaire dès lors que la pensée poétique ne pouvait plus assumer le poids de telles problématiques ?

B De la poésie à la rhétorique, la persuasion. Le pouvoir d'un « art de sorcier » rationalisé en technè.

Il s'agit maintenant d'aborder le logos sous l'angle du pouvoir. Le discours, dans l'optique sophistique, dépasse la simple énonciation ou formulation, car, pour être performatif et pratique, il doit y avoir concaténation de la parole à l'acte. Et ceci parce que l'enseignement sophistique vise avant tout la conduite de la citoyenneté dans le champ politique, autrement dit, la possibilité de prendre part, au quotidien, à ce qui se décide sur l'agora.

Pouvoir, discours et persuasion

¹⁹⁰ Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard, 1995. P 51

Il est évident, que sans une certaine maîtrise de la parole, nul ne peut convaincre du bien fondé de son opinion ni se défendre quand il est attaqué, à plus forte raison quand le principal outil de l'exercice démocratique est la parole. N'oublions pas que les sophistes avaient en charge l'enseignement des futurs dirigeants politiques, bien que ce ne fut pas systématique. Il suffit d'écouter une élocution politique actuelle, pour comprendre que l'homme qui la prononce a appris de ses professeurs qu'un discours efficace aide opportunément à faire oublier certains de ses actes. Or ce qui est en jeu au sein de cette parole c'est le pouvoir qu'elle procure. Et ce pouvoir du logos passe nécessairement par la persuasion, c'est-à-dire, ce qui « consiste à créer une sorte de climat affectif propre à entraîner l'adhésion »¹⁹¹.

Voyons la définition du pouvoir par Robert Dahl¹⁹². « A exerce un pouvoir sur B dans la mesure où il obtient de B une action que ce dernier n'aurait pas effectué autrement. Ici, le pouvoir, loin de désigner un attribut en soi, se présente comme une relation et implique l'idée de réciprocité... En d'autres termes, le pouvoir de A sur B correspond à la capacité de A de parvenir à ce que, dans la négociation avec B, les termes de l'échange lui soient favorables ».

Autrement dit, cette adhésion d'un tiers, représentant le pouvoir exercé sur lui, ne peut se faire que par l'intermédiaire de la persuasion. Ce pouvoir politique désigne ni plus ni moins ce que Machiavel appelle « vertu », qui est la caractéristique du génie politique.

Seulement encore fallait-il connaître les fondements techniques de ce qui était propre à persuader avant d'en proposer une psychagogie. C'est par ce biais qu'il faut revenir aux poètes pour comprendre la démarche de Gorgias dans L'éloge d'Hélène. La notion de persuasion, telle que Gorgias peut la rencontrer, appartient encore au champ poétique, donc à la mythologie et apparaît comme une déesse dont les clefs sont la possession des muses. C'est pourquoi à ce stade, la persuasion demeure, bien que partout invoquée, une force mystérieuse et irrationnelle qui trouve sa source dans la transcendance divine.

Cette situation conduit Gorgias à cerner dans L'éloge d'Hélène les différentes modalités du pouvoir discursif, ce qui aboutit à une réflexion « rationalisante » de la notion de persuasion. Ces deux moments sont l'objet des deux parties suivantes.

Comme cela a été signalé, L'éloge d'Hélène vise à innocenter Hélène. Ce texte revêt l'apparence d'une plaidoirie tout en étant, comme le souligne Mario Untersteiner¹⁹³, « ... une argumentation disjonctive ou apagogique, ... c'est ce que montre clairement une comparaison

¹⁹¹ Gilbert Romeyer-Dherbey, *Les sophistes*, PUF, 1985. P 46

¹⁹² Robert Dahl, Qui gouverne, cité par Jacqueline Russ ; *Les théories du pouvoir*, Le livre de poche, 1994. P 14

¹⁹³ Mario Untersteiner, *Les sophistes*, Vrin, vol 1, 1993. P 167

entre la méthode utilisée par Gorgias et les « Analytiques » d'Aristote¹⁹⁴ ». Hélène peut être coupable pour quatre raisons qui sont une à une ébranlées ; les voici. Une décision divine ou le Destin, un enlèvement par la violence, Eros ou le charme de l'amour et la puissance du discours. Dans les quatre cas de figure Hélène ne peut être tenue pour responsable de ses actes, ce qui situe d'emblée le pouvoir accordé au discours.

La puissance du discours

Pour commencer, Gorgias présente le discours comme « un tyran très puissant »¹⁹⁵ (λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν) §8, qualifié d' « élément matériel d'une extrême petitesse et totalement invisible » §8. D'autre part, Gorgias lui accorde la capacité d'être un vecteur émotionnel puissant, « car la parole peut faire cesser la peur, dissiper le chagrin, exciter la joie, accroître la pitié » §8. C'est en ce sens que, « si le langage ne transmet pas une connaissance adéquate des choses, il véhicule par contre fort bien l'émotion »¹⁹⁶. Et ceci est précisément possible car « le discours provoque en l'âme une affection qui lui est propre » §9.

Mais Gorgias ne s'arrête pas là. Il montre en quoi la force du discours réside dans la faiblesse des hommes. En effet, « ... si tous les hommes avaient en leur mémoire le déroulement de tout ce qui s'est passé, s'ils connaissaient tous les événements présents, et, à l'avance, les événements futurs, le discours ne serait pas investi d'une telle puissance » §11.

Et Gorgias d'en conclure qu'Hélène, sous l'influence du discours, n'est pas responsable, car « ce serait comme si elle avait été enlevée et violentée (...) » §12. De fait, « c'est donc l'auteur de la persuasion, en tant qu'il est cause de contrainte, qui est coupable ; mais l'âme qui a subi la persuasion a subi la contrainte du discours, aussi est-ce sans fondement qu'on l'accuse » §12. Non seulement la puissance du discours déresponsabilise de ses actes celui qui le subit, mais il subit une violence équivalente à celle qui est engendrée par la force physique.

Il faut noter aussi la puissance de la persuasion à travers le discours, car rien n'est possible sans « ... l'aide maligne de Persuasion... » (οἱ δὲ πειθοῖ τινι κακῇ) §14¹⁹⁷, ce qui

¹⁹⁴ Aristote, *Analytiques*, I, 45a-46a ; 61a-61b.

¹⁹⁵ La traduction est empruntée à Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, La Pléiade, 1988.

¹⁹⁶ Gilbert Romeyer-Dherbey, *Les sophistes*, puf, 1985. P 44

¹⁹⁷ Il est intéressant de relever que Jean-Paul Dumont choisi de rendre peitho en majuscule pour mettre en relief sa personnification et par là son origine divine.

nous conduit à l'essentiel, « que la persuasion, en s'ajoutant au discours arrive à imprimer dans l'âme tout ce qu'elle désire, il faut en prendre conscience »§13.

Magie, drogue et médecine

La persuasion n'en demeure pas moins encore une puissance obscure et irrationnelle, qui trouve sa force dans des pratiques qui peuvent surprendre et pourtant. « C'est que la force de l'incantation, dans l'âme, se mêle à l'opinion, la charme, la persuade et, par sa magie, change ses dispositions »§10. Ainsi, « de la magie et de la sorcellerie sont nés deux arts qui produisent en l'âme les erreurs et en l'opinion les tromperies »§10. De même, l'expression « ... tenir sous le charme... »§13, fait écho à cette puissance irrationnelle et irrésistible de la persuasion dans le logos. Qu'on ne s'y trompe pas, Gorgias n'utilise pas ici de métaphores : « L'accumulation de mots comme *epodai*, *gonteia*, *mageia*, montre assez qu'il s'agit de magie au sens propre du terme ; elle confirme aussi que la parole poétique, mentionnée en même temps, l'est, elle aussi, pour son effet puissant et mystérieux »¹⁹⁸.

D'autre part, «il existe une analogie entre la puissance du discours à l'égard de l'ordonnance de l'âme et l'ordonnance des drogues à l'égard de la nature des corps »§14. Et il conclut l'analogie ainsi, « de même que certaines drogues évacuent certaines humeurs, et d'autres drogues, d'autres humeurs, que les unes font cesser la maladie, les autres la vie, de même il y a des discours qui affligent, d'autres qui enhardissent leurs auditeurs et d'autres, qui, avec l'aide maligne de Persuasion, mettent l'âme dans la dépendance de leur drogue et de leur magie »§14. Par conséquent, le discours est sans critère moral, à puissance égale, il peut le bien comme le mal et son orientation ne dépendra que de son utilisation, autrement dit de la volonté de celui qui l'emploie. De plus, l'analogie avec la médecine n'est pas fortuite, les rapports qu'il avait avec son frère médecin et ceux qu'il a entretenus avec Empédocle, y sont a priori pour une grande part¹⁹⁹.

De cette analogie découle l'équivalence que « ... la persuasion est au discours ce que le remède, (ou la drogue), est au médecin »²⁰⁰. C'est ainsi que « la comparaison avec les drogues déplace l'investigation dans le domaine de la nature où tout procède avec une inexorable irrationalité qui, triomphant de toute disposition psychique, la ploie vers la fin

¹⁹⁸ Jacqueline de Romilly, «Gorgias et le pouvoir de la poésie», *The journal of Hellenic studies*, vol XCIII, 1973. P 18

¹⁹⁹ Se reporter à la partie II

²⁰⁰ Gilbert Romeyer-Dherbey, *Les sophistes*, Puf, 1985. P 48

qu'elle se propose »²⁰¹. Mais Gorgias ne fait là que présenter un état de fait pour mieux le dépasser. L'enjeu de la rhétorique est justement d'extraire *peithô*, *πείθω*, de sa gangue irrationnelle pour en faire une technique positive du discours, *τέχνη ῥητορική*, de même que, pour filer la métaphore, le mouvement hippocratique a contribué à la rationalisation de l'emploi des substances médicales.

A travers *L'éloge d'Hélène*, Gorgias a appréhendé la notion de persuasion sous un autre jour, ainsi que les conceptions auxquelles elle se rattachait traditionnellement. Il faut dès lors tenir compte de ces éléments de magie, sorcellerie, et médecine, pour concrétiser certains liens avec Empédocle²⁰².

Empédocle et Gorgias

Nous avons déjà vu à quel point Empédocle était lié à toute une tradition philosophico-religieuse, à mi-chemin entre philosophie, mantique et poésie. Or il semble que Gorgias fasse directement référence à Empédocle sur deux points, la magie et la médecine.

La référence aux pratiques magiques d'Empédocle tout d'abord, Diogène Laërce relate ainsi la chose. « Selon Satyros, Gorgias déclare avoir assisté à des expériences de magie faites par Empédocle », mais aussi parce que « Gorgias fut son élève »²⁰³. Ces éléments sont troublants, mais on ne peut enlever tout crédit aux doxographes. C'est en tout cas l'avis de Gilbert Romeyer-Dherbey, puisqu'il écrit : « Gorgias pour dire l'action de la parole persuasive nous renvoie aux pratiques de la magie qu'exerçait d'ailleurs déjà son maître Empédocle »²⁰⁴.

Nous avons déjà vu ces aspects précédemment, mais il est bon de souligner encore ici que, « chez Empédocle et Pythagore, la pratique de la magie, notamment des cures par incantations, était-elle liée à un contact direct, un lien privilégié avec la divinité, dans une perspective essentiellement religieuse »²⁰⁵.

Il faut également souligner la comparaison qu'introduit Gorgias entre discours et médecine. Empédocle était médecin, et cette activité, se trouve, pour lui, au sommet de la

²⁰¹ Mario Untersteiner, *Les sophistes*, Vrin, vol 2, 1993. P 187

²⁰² Voir partie précédente sur Empédocle.

²⁰³ Diogène Laërce, *Vies*, III, 58-59, *Les Présocratiques*, la Pléiade, 1988. P 1011

²⁰⁴ Gilbert Romeyer-Dherbey, *Les sophistes*, PUF, 1985. P 47

hiérarchie des réincarnations, dans la triple fonction de devin, poète, et médecin. Car cette pratique de la médecine, était encore pour un temps, rattachée aux pratiques religieuses et aux volontés divines. D'autre part, Suidas, comme d'autres, rapporte que Gorgias « ... était frère du médecin Hérodicos »²⁰⁶ et qu'il avait pour habitude d'accompagner dans ses visites.

Nous voyons alors dans quel contexte Gorgias aborde son analyse du discours et à quel genre de tradition se rattache la notion de persuasion. Par conséquent il faut s'interroger sur la façon dont le sicilien est parti d'une notion divine pour arriver à l'élaboration d'un concept philosophique. Autrement dit, comment est-il parvenu à théoriser et transposer dans le vocabulaire philosophique une notion qui s'inscrivait dans un champ poético-religieux ?

Il est d'ors et déjà préférable de proposer quelques critères d'investigation. Tout d'abord, le geste de Gorgias, pour élaborer sa rhétorique, réside dans l'accomplissement d'une évolution sémantique, de plus, cette évolution stigmatise un aspect particulier d'une mutation plus vaste, représentant la transformation de la conscience mythique en conscience rationnelle, dont l'émergence de la philosophie est autant « le point d'orgue » que le symptôme d'une évolution touchant tous les domaines de la société.

C'est en cela que l'étude de l'évolution de cette notion paraît ici justifiée.

La déesse peithô

Tout d'abord, puisque mots et images semblent complémentaires, une illustration de cette déesse est proposée dans les documents iconographiques, mais aucune étude de ces documents, ce n'est ni dans le giron de nos compétences, ni l'objet de cette étude. Ce qui importe par contre, est de mettre en relief la longue existence de peithô, *πειθώ*, au sein de la mythologie et de ses attributs caractéristiques.

Elle est en premier lieu divine, donc représentée et personnifiée, au même titre que la mort ou le sommeil et tant d'autres. Le nom de peithô « signifie « persuader, convaincre », avec toutes les nuances que ces termes impliquent, c'est-à-dire aussi bien « convaincre par des paroles », « adoucir », que « fléchir par des prières » ou encore « enjôler par la ruse, séduire », « corrompre » »²⁰⁷ ; elle incarne donc l'éloquence qui convainc. Il est notable qu'elle était

²⁰⁵ Marie-Pierre Noël, «La persuasion et le sacré chez Gorgias», article repris du *XIII^e congrès international de l'Association Guillaume Budé*, août 1988. P 11

²⁰⁶ Suidas, *Lexique*, « Gorgias », *Les Présocratiques*, la Pléiade, 1988. P 1010

²⁰⁷ *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*

principalement représentée aux côtés d'Aphrodite, incarnant donc un rôle important dans la séduction amoureuse. Elle est également puissante puisque « maîtresse des enchantements qui n'essuie pas de refus »²⁰⁸, elle est un atout majeur pour qui sait s'en attirer les faveurs.

Mais le plus important est qu'elle fut, en tant que déesse, une force échappant totalement au contrôle de l'homme et résidant dans l'Olympe, dont les apparitions terrestres étaient une faveur sacrée et mystérieuse.

Ces préliminaires permettent de mesurer l'ampleur du geste de Gorgias et il est temps d'aborder ce qu'il a spécifiquement contribué à bouleverser, c'est-à-dire la rationalisation en notion philosophique de cette force divine qui représente les bases de sa rhétorique.

La rationalisation de la persuasion en technique rhétorique

La persuasion est cœur du pouvoir, seulement si elle est divine, elle échappe au contrôle de l'homme. Gorgias, en faisant référence à un « art de sorcier », n'entend pas autre chose que la domestication de ce pouvoir et par là, sa rationalisation en technique, τέχνη. Ce geste abouti à la création de ce qui est appelé dans le « Gorgias »²⁰⁹, la « τέχνη · ητορική », en tant qu'elle est « ouvrière de persuasion », πείθους δημιουργός, ou productrice du sentiment de persuasion ; mais en sachant qu'avec Gorgias, elle est rationnellement maîtrisée.

Il faut revenir à L'éloge d'Hélène : « Je considère que toute poésie n'est autre qu'un discours marqué par la mesure, telle est ma définition »§9. La mesure, μέτρον, de Gorgias, est le signe d'une rationalisation, d'une réévaluation d'un discours qui, poétique, était divin. Il s'accorde en cela avec Protagoras, « l'homme est la mesure de toute chose »²¹⁰. Autrement dit, le discours et l'homme ne sont pas la mesure des dieux, mais celle de l'homme lui-même. Principe de sagesse, la mesure s'oppose à l'hubris, ὑβρις, qui consiste par exemple à vouloir outrepasser les limites de la condition humaine. Le discours poétique désacralisé, rendu à échelle humaine, n'est plus alors que métrique, objet de mesure. De fait, la poésie n'a en elle-même plus de prestige, entendu sacré et divin ; ce qui conduit alors à en faire une technique

²⁰⁸ Eschyle, *Les Suppliantes*, 1039-1041, trad. J Grosjean, La Pléiade, 1967.

²⁰⁹ Platon, *Gorgias*, trad. Monique Canto Sperber, Flammarion, 1993.

²¹⁰ Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Grasset et Fasquelle, 1988. « Elle marque, (la thèse de Protagoras dont on suppose l'assentiment de Gorgias), l'aboutissement dans l'histoire de la sagesse dans le cadre de l'histoire politique et philosophique d'Athènes à partir du sage Solon que les réactions socrato-platoniciennes maîtriseront d'une façon déterminante, en écartant la thèse fondatrice de la sophistique ». p 23.

du discours rationnelle. C'est pourquoi « il entend faire une science de la magie du verbe »²¹¹. Le mouvement consiste donc à conquérir au profit de l'homme une force qui était l'exclusivité des dieux. Cela représente l'un des enjeux les plus importants de ce qui sera nommé bientôt le geste « Prométhéen ».

Dès lors on comprend mieux les références du sicilien et ainsi, que « ...la véritable innovation de Gorgias réside moins dans une opposition que dans un changement de perspective, qui fait passer de la foi dans le pouvoir sacré de peithô à l'examen rationnel des moyens de la persuasion »²¹². Sans cette maîtrise rationnelle des pouvoirs de la persuasion, Gorgias n'aurait jamais pu fonder la rhétorique et ainsi proposer une psychagogie à l'intention du domaine politique. Par conséquent, les liens, ici, entre poésie et philosophie, sont clairs, « ... ce que la poésie peut faire, la parole rhétorique peut le faire également »²¹³. Gorgias, en étalonnant un mesure divine en mesure humaine, montre clairement comment, à travers des transformations culturelles plus vastes, s'est produite la transposition des termes poétiques dans le champ du vocabulaire philosophique.

Il est clair, maintenant, que « le chemin qui mène à Gorgias passe par tous les poètes du passé : Gorgias a saisi le moment, parachevé l'évolution, et, de façon lucidement résolue, conquiert au profit de la parole humaine l'ancien effet magique de la poésie inspirée »²¹⁴. Le geste philosophique de Gorgias, qui consiste donc dans la rationalisation d'un élément qui était propre au domaine poétique, n'est pas isolé. Il est possible de dégager de ce geste des principes plus généraux qui subsument ce dernier, ce qui permet de distinguer comment le vocabulaire poétique a été assimilé par des penseurs d'un autre genre pour devenir philosophique, pour former en fin de compte une discipline à part entière qu'on appelle philosophie.

La rationalisation, un geste « Prométhéen »

Comment comprendre, en essayant d'embrasser le phénomène dans sa globalité, la transformation des idées poétiques en idées philosophiques ?

²¹¹ Jacqueline de Romilly, «Gorgias et le pouvoir de la poésie», *The journal of Hellenic studies*, vol XCIII, 1973. P 16

²¹² Marie-Pierre Noël, «La persuasion et le sacré chez Gorgias», article repris du XII^{ème} congrès international de l'Association Guillaume Budé, août 1988. P 23

²¹³ Jacqueline de Romilly, «Gorgias et le pouvoir de la poésie», *The journal of Hellenic studies*, vol XCIII, 1973. P 19

La formation du vocabulaire philosophique s'est nourrit, semble-t-il, de la tradition poétique, en « dépouillant » les valeurs mythiques de leurs attributs imaginaires au sens propre du terme. Pour prendre l'exemple de peithô, πειθῶ, mais il en va de même d'aléthéia, ἀλήθεια, diké, δίκη et bien d'autres, elle était d'abord une déesse, imagée et représentée. Sa rationalisation par Gorgias a consisté dans la « dépersonnification » de celle-ci, c'est-à-dire dans sa désacralisation, ce qui est la première étape. Un détail signifiant est l'abandon de la pratique onomastique, pour l'attribution d'un pronom personnel, autrement dit « la persuasion » se substitue à « Persuasion ». C'est pourquoi elle n'est plus qu'un moyen, un outil, une technique, et non un personnage sacré et vénéré. Il s'ensuit que le mythe a muté en pensée rationnelle et donc qu'« il porte ainsi en lui le « germe » de ce savoir dont la philosophie recueillera l'héritage, pour en faire son objet propre en le transposant dans un autre registre de langue et de pensée : elle formulera ses énoncés en utilisant un vocabulaire et des concepts coupés de toute référence aux dieux de la religion commune »²¹⁵.

Il apparaît, donc, que le processus de conceptualisation s'effectue tout d'abord par l'abandon de l'image, image qui mute en notion par sa désacralisation, au profit de son contenu purement noétique ; c'est tout l'enjeu de la scission μῦθος/λόγος et donc de l'émergence de la philosophie. Mais cela n'implique pourtant pas une coupure qualitative entre image et notion, sinon comment expliquer ce degré important de communicabilité et de continuité entre les deux ? La différence semble se faire à un niveau quantitatif, par la variation de degré d'abstraction entre le symbole iconique et le signe abstrait²¹⁶.

Un autre élément plus général peut se dégager du geste de Gorgias qui n'a pas touché que l'élaboration de la philosophie. Il peut s'appréhender par un mouvement vertical qui vise la désacralisation dans sa globalité. Ce mouvement est dit vertical parce qu'il est ce geste « Prométhéen » par excellence, qui consiste à reprendre aux dieux, ce qui était la propriété des hommes. En effet, Peithô, Πειθῶ, était pensée dans un principe de transcendance puisqu'elle était divine. Or le geste de Gorgias a consisté en partie à affirmer son immanence, c'est-à-dire son appartenance au monde humain et sa totale obédience à la Cité. Peithô, qui était l'apanage d'une élite, des poètes, s'est rendue accessible au plus grand nombre comme simple technique du discours et en ce sens, la rationalisation a pour corollaire la démocratisation. Dans un sens parallèle d'ailleurs au mouvement que Simonide imprime à la laïcisation de la mémoire. Il est

²¹⁴ Jacqueline de Romilly, «Gorgias et le pouvoir de la poésie», *The journal of Hellenic studies*, vol XCIII, 1973. P 21

²¹⁵ Jean-Pierre Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Seuil, 1990. P 58

²¹⁶ Pour compléter, se reporter aux essais de Jean-Pierre Vernant, notamment : *Mythe et société en Grèce ancienne*, « Le mythe aujourd'hui », Maspero, 1974.

notable qu'il en est ainsi de la plupart des concepts philosophiques et que, par conséquent, il y est un lien étroit et puissant entre immanence, rationalité, démocratisation, et conceptualisation.

Ceci étant, la richesse de la pensée de Gorgias ne peut permettre de conclure ici. Il est d'autres aspects de sa philosophie qu'il faut mettre en lumière, car ils corroborent ce qui a été dit plus haut. La notion de *kairos*, *καῖρός*, à quelques détails près, subit le même changement.

C La notion de *kairos* et la persuasion dans le champ politique, une alternative logique comme conception d'un temps discontinu.

Sans le *kairos*, *καῖρός*, la rhétorique gorgienne n'est pas effective, elle ne peut entrer vraiment dans le champ politique, car la persuasion ne peut se déployer que dans un certain laps de temps, le « moment opportun ». La notion de *kairos*, est, comme les autres notions philosophiques, tributaire de son passé poétique. C'est pourquoi encore, il semble préférable, avant d'aborder le sens et la place de cette notion chez Gorgias, d'en montrer brièvement les racines poétiques. Car il faut d'emblée préciser que, non seulement « le mot grec *kairos* n'avait guère d'équivalent dans d'autres langues »²¹⁷, mais également que son champ lexical s'étendait à « des « arts » aussi divers que la médecine ou la stratégie, la politique ou la rhétorique... »²¹⁸. De plus, il n'existe qu'un travail vraiment complet sur la question, qui est celui de Monique Trédé, auquel nous ferons principalement référence dans la partie qui va suivre.

Kairos, un dieu à contre-temps ?

La notion de *kairos*, *καῖρός*, ne se rencontre qu'en peu d'occurrences précises chez Homère et Hésiode. Une des plus marquantes est toutefois dans *Les Travaux et les Jours*, où

²¹⁷ Wilamowitz, *Sappho und Simonide*, Berlin, 1913.

Hésiode écrit : « L'à-propos est en tout la qualité suprême ». ²¹⁹ Mais il est manifeste que ce terme semble à l'origine désigner un lieu, « ... un point vital du corps dont la lésion peut faire passer de vie à trépas... » ²²⁰. Ce terme semblait désigner, pour les archers, quelque chose comme la cible, le but, ou plus précisément la faille, celle par où la mort pénètre le plus aisément, l'orifice mortel, celui qui est le moins protégé. Ce sens est en tout cas récurrent chez Pindare comme les tragiques.

Pourtant, *kairos* signifie par extension, « à-propos », « juste mesure », « occasion », « moment opportun » pourtant, « la valeur temporelle du mot, si elle est la plus courante dès la fin du V^{ème} siècle, ne s'est dégagée que lentement » ²²¹. C'est en tout cas un terme dont le sens a glissé d'une référence spatiale vers une référence temporelle, en gardant son origine d'orifice et de faille, qui sera mis en étroite relation avec la puissance du discours poétique. En ce sens, il est devenu point « décisif », incisif, étant ce qui tranche et coupe, en faveur ou en défaveur, selon la plus ou moins grande aptitude de celui qui entend le maîtriser. Les occurrences les plus marquées se trouvent chez Pindare et les tragiques et peut-être, encore aujourd'hui, « un trait d'esprit », « décocher une phrase », « aller droit au but », sont-elles des expressions qui trouvent leur source durant cette période. De plus et ceci prendra de l'importance quand nous en viendrons à Gorgias, c'est d'abord dans un cadre de rationalisation que l'emploi de ce terme s'est précisé et systématisé.

Cela étant, *kairos* n'en fut pas moins divinisé, mais, a contrario de la plupart des autres dieux, son parcours est inverse. En effet, il faut attendre la seconde moitié du V^{ème} siècle pour que l'image de sa personnification soit réalisée par le sculpteur Lysipe ²²². C'est donc après et pendant sa rationalisation qu'il a été véritablement vénéré en tant que fils de Zeus. Cet élément montre un décalage, un « sens inverse », avec le processus de rationalisation de *peithô*, *πειθῶ*, c'est pourquoi il semble, de prime abord, être un « contre-temps » dans l'Aufklärung grecque.

Ces précisions étant faites, il est possible de cerner plus précisément en quoi *kairos*, *καῖρός*, est au cœur de la rhétorique de Gorgias, un élément nécessaire, sans lequel elle ne serait, ni un enseignement politique, ni une alternative philosophique à part entière.

²¹⁸ Monique Trédé, *kairos L'à-propos et l'occasion*, éditions Klincksiek, 1992. P 17

²¹⁹ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 694.

²²⁰ Monique Trédé, *kairos L'à-propos et l'occasion*, éditions Klincksiek, 1992. P 45

²²¹ Monique Trédé, *kairos L'à-propos et l'occasion*, éditions Klincksiek, 1992. P 62

²²² Se reporter à la documentation iconographique. Ses attributs sont plus nets que ceux de *peithô*, puisqu'il est explicitement représenté avec un rasoir et une balance.

Parallèlement, *kairos* est une notion dont l'ambivalence ne fait que renforcer les liens poético-philosophiques.

Le kairos sophistique

C'est à Gorgias qu'il revient d'avoir, le premier²²³, théorisé la notion de *kairos*, comme le rapporte Denys d'Halicarnasse²²⁴. « Il est probable qu'il écrivit également un traité technique de rhétorique dont le titre était soit « l'Art », tout simplement, soit peut-être « Sur le moment opportun » (Περὶ καιροῦ) »²²⁵, comme le rapporte George Br. Kerferd. Comme l'écrit Barbara Cassin, *kairos* « est certainement, sur fond de corpus hippocratique d'une part, de poésie pindarique de l'autre, un propre de la temporalité sophistique »²²⁶.

Que le *kairos* soit un moment favorable, une brèche pour *peithô*, conduit à deux points cruciaux de la pensée relativiste de Gorgias. En tant qu'instant propice, *kairos* manifeste l'hétérogénéité du temps, alors que l'ontologie de Parménide impliquait, de part la permanence et l'immutabilité de l'Être, un temps toujours égal, égal à lui-même, un instant n'étant jamais différent d'un autre instant. *Kairos* est un temps qualitatif, dont les instants ne sont pas d'égale constitution puisqu'ils sont propices ou non à la persuasion et à l'action. En ce sens il est relatif, au contraire d'un temps quantitatif et absolu. Il est possible de reprendre la critique de Bergson adressée à Kant : le temps n'est pas un milieu homogène et l'erreur consiste à le « spacialiser »²²⁷. Cette erreur n'a pas été celle de Gorgias, mais semble trouver son origine philosophique dès l'époque classique. De fait, si le temps est discontinu, plus ou moins favorable, il est de l'art du sophiste de savoir saisir l'occasion, et de connaître le moment où son *logos* « fait mouche ».

Le *kairos*, *καιρός*, est en fait un terme qui témoigne de la capacité à s'adapter à la *doxa*²²⁸, *δόξα*, l'opinion, toujours mouvante et changeante. Il est fondamentalement pratique et concerne le discours dans sa réalité quotidienne, tout comme l'opinion est l'expression de la réalité de tous les jours, dans ce qu'elle a de plus instable et fluctuant, en opposition au

²²³ Diogène Laërce, *Vies des philosophes*, IX, 52. Il donne à Protagoras le bénéfice d'avoir le premier souligné le rôle du *kairos* en rhétorique, mais pas de l'avoir théorisé. Quoi qu'il en soit, c'est un centre d'intérêt éminemment sophistique.

²²⁴ Denys d'Halicarnasse, *De l'arrangement des mots*, XII, 84.

²²⁵ George Br. Kerferd, *Le mouvement sophistique*, Vrin, traduit par A. Tordesillas et D. Bigou, 1999. P 93

²²⁶ Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard, 1995. P 115

²²⁷ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience, se reporter à la conclusion*, 1989.

²²⁸ Denys d'Halicarnasse, *De compositione verborum*, 12. Cité par George Br. Kerferd. Le *kairos* ne s'atteint pas par la connaissance mais relève plutôt de l'opinion.

monde des idées, qui, sur fond de permanence et d'intemporalité, n'est pas un temps humain. C'est pourquoi, « le kairos, au contraire, décide du point d'application de la théorie à un monde divers ; il relève de l'expérience pratique et des dons personnels »²²⁹. Il est en somme une réponse à la bigarrure « phénoménale », une conception souple de la justesse, qui, comme le dit Gilbert Romeyer-Dherbey, est justice²³⁰.

Ces considérations nous amènent directement dans le champ du politique, qui est le lieu même de la doxa, δόξα et des fluctuations de l'opinion, point d'application de la théorie rhétorique de Gorgias. Revenons au fait que Gorgias est un professeur dont l'enseignement vise le savoir faire du discours politique, ainsi que l'exercice démocratique de la politique est essentiellement discursif, entièrement soumis à « l'ordre du discours ». La pratique épideictique du discours est a fortiori agonistique, relevant du combat, à l'instar du discours politique visant l'exercice du pouvoir. Oui, « la guerre est une simple continuation de la politique par d'autres moyens »²³¹. Mais en comptant que la réciproque est tout aussi vraie, « la politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens » et que, pour Gorgias, l'arme en est le discours, ou plutôt la faculté de persuader, soumettre l'autre à soi par son propre assentiment. Kairos, κairός, était aussi une notion stratégique, dont la maîtrise dépendait le sort de la communauté, « l'heure décisive où le destin de la cité se joue, occasion favorable à l'action où heure du danger, aussi bien »²³².

Le kairos est donc le pendant pratique de la théorie de la persuasion et apparaît comme la possibilité de son application. Sans kairos, peithô, πειθώ, ne saurait être factuelle et demeurerait logos, il lui manquerait non seulement la cible, mais le moyen de l'atteindre. Pour reprendre la célèbre phrase de Kant, la persuasion sans l'à-propos est vide, et l'à-propos sans la persuasion est aveugle.

Tout autant que politique, rhétorique, hippocratique et philosophique, kairos est une notion d'origine poétique qui trouve une place prépondérante chez Pindare et les tragiques. Selon Mario Untersteiner, « c'est par la convergence de l'esprit pindarique et de l'esprit tragique que s'explique la présence concurrente et problématique de la rhétorique et de la philosophie chez le sophiste Gorgias »²³³. Notons que Pindare fut suivi par Gorgias sur un point au moins, quand le poète thébain déclare, « il faut en toute chose considérer en soi-

²²⁹ Monique Trédé, *kairos L'à-propos et l'occasion*, éditions Klincksiek, 1992. P 172

²³⁰ Gilbert Romeyer-Dherbey, *Les sophistes*, PUF, 1985. P 50

²³¹ Carl von Clausewitz, *De la guerre*, Editions de minuit, 1984. P 123

²³² Monique Trédé, *kairos L'à-propos et l'occasion*, éditions Klincksiek, 1992. Nous renvoyons au chapitre IV, « Le kairos dans l'art politique ».

²³³ Mario Untersteiner, *Les sophistes*, Vrin, vol 2, 1993. P 199

même la mesure »²³⁴. Et de même dans cette lignée, Oreste, s'adressant à son précepteur et préparant sa vengeance, « nous autres, nous partons car l'occasion est bonne, elle qui préside le mieux aux entreprises humaines »²³⁵. Ici encore, la pluridisciplinarité des termes révèle sous quels rapports la pensée poétique et la pensée philosophique étaient liées et par conséquent, le danger qu'il y aurait à se fonder sur des critères trop catégoriels.

Le kairos comme alternative logique

La logique philosophique la plus courante, avec Parménide et Platon, s'est constituée sur les bases du principe d'identité et du tiers-exclus. En effet, si l'être est et le non-être n'est pas, alors l'être ne saurait être le non-être. Si $A = A$ et $B = B$, alors A est différent de B. De plus, si A est vrai, et B différent de A, alors B ne peut qu'être faux. Mais dans le traité *Sur le non-être* ou *Sur la nature*²³⁶, Gorgias nie en bloque cette assertion, pour démontrer à l'intérieur de sa propre logique la véracité de la proposition ontologique. La phrase introductive de Sextus Empiricus, en bon sceptique, est claire, « Gorgias de Léontium appartient à cette catégorie de philosophes qui ont supprimé le critère de la vérité »²³⁷. Voici, bien que sommairement présentées, les principales thèses²³⁸ de Gorgias s'inscrivant contre le poème de Parménide : 1/ « Rien n'est ».

2/ « Si c'est, c'est inconnaissable ».

3/ « Si c'est, et si c'est connaissable, ce ne peut être montré aux autres ».

Il ne s'agit pas pour Gorgias de nier l'existence de la réalité, mais de montrer les limites et les bornes de la logique éléate, autrement dit, des prétentions du discours à statuer sur les étants à partir d'une logique de l'être, qui demeure à jamais interne au langage. Ses démonstrations peuvent sembler ludiques, justement, elles sont un jeu, comme il le dit dans *L'éloge d'Hélène*, un *παίγνιον*, mais un jeu sérieux de par son enjeu, puisque nous pouvons «...considérer le moment sophistique comme un moment de lucidité de la philosophie ... »²³⁹.

²³⁴ Pindare, *Pythique*, II, 34 a, cité par Monique Trédé, *kairos L'à-propos et l'occasion*, éditions Klincksiek, 1992. P 178

²³⁵ Sophocle, *Electre*, trad. Jean Grosjean, La Pléiade, 1967.

²³⁶ Deux versions du traité existent. Sextus Empiricus ; *Adversus mathematicos*, VII, 65-87 (= 82 B3 D.K). Et l'opuscule d'un anonyme, *Sur Mélissus, Xénophane et Gorgias*.

²³⁷ Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII, 65-87 (= 82 B3 D.K)

²³⁸ Nous prenons pour référence le M.X.G de l'anonyme.

²³⁹ Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard, 1995. P 78

Gorgias, en mettant a jour l'ambivalence inhérente au discours et par là, que tout jugement comporte thèse et antithèse selon un principe de convertibilité, invalide la logique découlant de l'illusion de l'existence du verbe être in concreto. Pour Mario Untersteiner, il ne fait que proposer une logique du tragique, « un tragique du connaître », dans laquelle, « ...en raison de l'impossibilité pour tous les contenus de pensée de coexister, le logos, seul véhicule de la vérité, se scinde en *logoï*, λόγοι, contraires et par conséquent, la stricte vérité est impossible »²⁴⁰. De fait, seul le *kairos*, καιρός, est un critère et d'action et de parole et rejoint en ce sens le subjectivisme d'un Protagoras, « l'homme est la mesure de toute chose », devant sans cesse s'adapter au mouvement et aux apparences, phénomènes en eux-mêmes dépourvus de normes formellement logiques.

La logique éléate appartient à l'abstraction, à l'apodictique, celle de Gorgias ramène au sensible, ce qui, selon lui, ne peut être détaché du mouvant et de l'assertorique, c'est-à-dire « les choses pleines de sève et de sang »²⁴¹. La logique sous-jacente au *kairos*, καιρός, s'appuie sur l'ambivalence et la polysémie et en cela se réfère plus à une logique poétique, voir tragique, qui doit s'adapter sans cesse à l'apatè, ἀπάτη, et à la doxa, δόξα. L'à-propos est un critère de décision dont la logique n'est pas exclusive, mais inclusive, du fait de l'incoercibilité des antithèses et des contradictions au sein du discours. Il y aurait comme à l'œuvre, chez Gorgias, une superposition poético-philosophique, un équilibre entre thèses philosophiques et logique poétique. Cette logique est poétique et « le mythe met donc en jeu une forme de logique qu'on peut appeler, en contraste avec la logique de non-contradiction des philosophes, une logique de l'ambigu, de l'équivoque, de la polarité »²⁴².

Gorgias, dans l'élaboration de sa rhétorique, semble concilier une théorie du discours à une logique pragmatique du temps opportun, qui revêt tout ensemble des éléments pour une philosophie complexe à partir de données poétiques. Mais, bien que cette théorie soit d'ordre gnoséologique et théorétique, elle concerne avant tout la primauté des *pragmata*, πράγματα, sur la valeur des raisonnements spéculatifs, car le problème est bien de s'adapter à la *poikilia*, ποικιλία, la diversité phénoménale dans ce qu'elle a de plus infini. Cela, encore une fois, parce qu'elle vise à être une psychagogie politique et non une « psychologie », au sens premier du terme. Il reste cependant à étudier de plus près les rapports entre *kairos*, καιρός et *peithô*, πειθώ et leurs différences dans le processus de rationalisation qu'ils ont subi.

²⁴⁰ Mario Untersteiner, *Les sophistes*, Vrin, vol 1, 1993. P 233

²⁴¹ Fr. B16

²⁴² Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce Ancienne*, Maspero, 1974. P 146

D Les rapports de peithô, kairos, alétheia et aphrodite dans le phénomène de rationalisation.

Il est possible de voir, à travers la notion de kairos, l'élaboration d'une réflexion proprement philosophique et considérer par là l'importance de ce concept dans le domaine de la réflexion rationnelle. Ceci étant, la mise en relation, du point de vue de cette évolution, des concepts simonidéens, de « vérité », ἀλήθεια et de « mnémotechnique », μνημοτέχνη, d' « amour », φιλία et de « haine », νεῖκος, pour Empédocle et de « persuasion », πειθό et « à-propos », καιρός, pour Gorgias, montrent la complexité du phénomène en jeu. Pourtant, et malgré certaines différences, il se dégage une ligne directrice qui semble signifier comment le vocabulaire philosophique a vu le jour, entre continuité et opposition avec la tradition poétique.

De l'image mythologique à la notion philosophique

Dans une vision large et synthétique, il ressort que la dégradation du sens mythologique soit l'ouverture à la création du vocabulaire philosophique. Les signes de cette évolution sont la mutation des notions étudiées ici, c'est pourquoi cette rationalisation semble globalement uniforme. Néanmoins, aucun principe trop strict ne peut être déduit si l'on observe de près les variations involutives des différentes mutations sémantiques. Cela mérite quelques explications.

En ce qui concerne les notions de mnémotechnique, μνημοτέχνη, (renvoyant à la déesse Mnémosuné), persuasion, πείθω, et vérité, ἀλήθεια, il apparaît que leur évolution aille dans le sens d'une rationalisation passant par l'abstraction et la démocratisation du terme²⁴³.

²⁴³ Il est possible de rapprocher l'évolution de ces termes avec d'autres concepts philosophiques tels que la justice, δίκην, présente chez Parménide, la nécessité, ἀνάγκη, et, en fin de compte la plupart des notions conceptuelles qui forment la philosophie.

²⁴⁴ Se reporter à la partie précédente. La notion d'amour, un des deux principes fondamentaux d'Empédocle, oscille entre « philoteti » et « aphroditen », de sorte qu'il présente, en coexistence, les deux termes dans son *De la nature* et dans *Les purifications*.

Ces concepts qui font la philosophie, qui sont sa « matière » à réflexion, s'inscrivent dans une évolution commune, qui va de la désacralisation à la conceptualisation, par abandon de l'image divine pour ne garder qu'un sens abstrait et qui, pour finir, s'opposent farouchement à leur origine, (le mythe, laissé pour mort à l'état de pure fable).

Mais, si cette évolution présente des caractéristiques communes, il n'en est pas moins vrai qu'elle ne s'est pas faite uniformément et en même temps. C'est ainsi que dans le cas d'Empédocle, le concept d'amour, *Αποδίτη* et *φιλία*, est sous une forme intermédiaire, entre *muthôs*, *μῦθος* et *logos*²⁴⁴, *λόγος*. Pour d'Empédocle, cette ambivalence, ces oscillations sémantiques, rendent compte d'un état de pensée non encore disjonctif entre poésie et philosophie, ce qui est à charge contre une catégorisation trop sur d'elle envers la distinction poésie (mythologie)/ philosophie (rationalité).

De plus, le cas de *kairos*, *καιρός*, est lui aussi particulier, comme à contre-temps, puisque c'est une notion qui a été divinisée à cause du succès de sa rationalisation. D'un côté « ce *kairos* n'est plus alors accordé par les dieux : il est « laïcisé » », de l'autre, il faut attendre le dernier tiers du V^{ème} siècle, pour que «...le poète Ion de Chios compose un hymne en l'honneur du nouveau dieu, *Kairos*, dont il fait le plus jeune fils de Zeus »²⁴⁵. Là encore cet élément s'inscrit contre l'idée d'une mutation linéaire et uniforme qui représenterait l'ascension implacable du rationnel au détriment de l'irrationnel.

Se dégagent toutefois quelques éléments propres à la rationalisation, qui sont tous liés d'une manière ou d'une autre. Tout d'abord, un mouvement important est celui d'une conception transcendante à une conception immanente du monde et ainsi, des mots servant à l'appréhender. C'est ce que nous avons appelé « le geste prométhéen ». Ce geste a pour corollaire la transformation en technique, *τέχνη*, la positivation, outil de maîtrise spécifique et proprement laïque puisque offert à tous, présent également chez Simonide par l'apparition de la mnémotechnique, *μνημοτέχνη*.

Mais d'autres éléments distinctifs se dégagent, comme la « désanthropomorphisation » des notions, ou désincarnation, c'est-à-dire le lent retrait de la forme, en l'occurrence de l'homme, pour ne laisser signifier que le sens abstrait et non plus l'imaginaire collectif. Ce dernier a pour effet l'emploi d'un pronom personnel là où il y avait avant une majuscule, ce qui équivaut à une désacralisation nécessaire à la rationalisation.

Enfin, mais la liste ne peut être exhaustive, il faut souligner le parallèle qu'il existe entre rationalisation et démocratisation, c'est-à-dire les liens qui unissent les possibilités

²⁴⁵ Monique Trédé, *kairos L'à-propos et l'occasion*, éditions Klincksiek, 1992. P 251

d'émergence de la philosophie au régime démocratique, qui s'est développé à Athènes au V^{ème} siècle et qui avait commencé durant la période archaïque. Sans cette révolution politique, la philosophie occidentale n'aurait tout simplement pas pu voir le jour²⁴⁶, du moins sous sa forme actuelle.

Cette considération essentielle à la compréhension de la formation du vocabulaire philosophique et par là de la philosophie elle-même, amène à dépasser le champ strictement textuel d'histoire de la philosophie, pour apporter quelques remarques sur le champ contextuel, autrement dit l'attitude philosophique. En effet, étudier le contexte, l'attitude, ne revient pas à transgresser, outrepasser les limites de l'histoire de la philosophie. Au contraire, n'a-t-on jamais vu un philosophe sans biographie ! Deux raisons tendent à soutenir cette conception. La première est spécifiquement Grecque et le travail de Pierre Hadot répond mieux que quiconque à la question²⁴⁷. La deuxième considère qu'un fait de langue et par là de pensée, quel qu'il soit, n'est pas sécable des faits de société et réciproquement, à moins de ne comprendre qu'une partie pour le tout, c'est-à-dire peu ou prou, rien²⁴⁸.

Quel portée la pensée de Rousseau aurait-elle sans le contexte de la révolution, ou quel sens aurait celle d'Hannah Arendt sans le contexte du nazisme ?

Par conséquent il n'y a rien d'absurde à comparer l'attitude poétique de Simonide et l'attitude philosophique de Gorgias, au contraire, quelques points peuvent s'en trouver éclaircis.

Simonide et Gorgias, des cas pratiques

Outre certaines confluences d'ordre théorique, il faut noter chez ces deux auteurs des similitudes frappantes dans la pratique de leur art respectif. Ces rapprochements viennent corroborer et étayer les « sympathies » intellectuelles que l'on a pu relever en parcourant leurs cheminements respectifs. De prime abord ils n'ont rien en commun, et pourtant, le sophiste

²⁴⁶ Se reporter à Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée Grecque*, PUF, 1962.

²⁴⁷ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Folio essais 1995. « Le discours philosophique théorique naît de cette option existentielle initiale et il y reconduit, dans la mesure où, par sa force logique et persuasive, par l'action qu'il veut exercer sur l'interlocuteur, il incite maîtres et disciples à vivre réellement en conformité avec leur choix initial, ou bien il est en quelque sorte la mise en application d'un certain idéal de vie ». P 24. (On pourrait mesurer en cela l'écart pris par les modernes...)

²⁴⁸ Se reporter à l'introduction et à l'agora comme cœur de la religion, de la politique et de la philosophie.

doit beaucoup plus qu'on ne l'imagine aux innovations du poète. Selon Marcel Detienne, rappelons-le, il faut voir en ce poète « ...une espèce de précurseur de Gorgias »²⁴⁹.

Quels liens existent-ils entre la pratique poétique d'un Simonide et la pratique de la sophistique par Gorgias ?

Tout d'abord et c'est le cas de la quasi unanimité des poètes, Simonide est un personnage itinérant, qui se rend de cours en cours, parcourant les cités et faisant du nomadisme un principe d'existence²⁵⁰. Il faut considérer qu'à cette période la plupart des penseurs et poètes se déplaçaient en permanence et ne demeuraient dans une cité que le temps voulu. De plus, leur présence aux jeux était impérative et demandait par conséquent de voyager beaucoup. Il en va de même pour les sophistes ainsi que pour Gorgias car, « ...les voyages et les déplacements continuels entraînent, pour la plupart d'entre eux, dans le cadre de leur activité professionnelle »²⁵¹. Comme le poète, le sophiste était présent aux jeux, événements qui étaient pour lui l'occasion de pratiquer les joutes épидictiques, de même que les poètes se confrontaient dans des concours monodiques²⁵².

Il est également un point dont s'est nourrie la critique platonicienne, la rémunération. Au risque d'ébranler quelques idées reçues, il faut souligner que la perception d'honoraires était déjà une pratique courante chez les poètes et les médecins lorsque les sophistes arrivèrent. Mais ce qui est notable, par contre, c'est que Simonide fasse partie des premiers à se faire rémunérer pour ses prestations. Il a tout simplement inauguré ce qui allait être tant reproché aux sophistes. Et ce à une époque où le poète commençait à délaisser les louanges des dieux pour se tourner vers les aristocrates et les tyrans, prêts à verser de fortes sommes pour que leur nom ne sombre pas dans l'oubli.

Il est fort à penser que les rémunérations des sophistes ne choquaient pas en soi, mais dérangeaient plutôt les citoyens de noble origine, (seuls habilités à entrer en politique à l'origine), comme Platon par exemple, parce que l'enseignement sophistique permettait à quiconque pouvait payer, d'exercer un savoir faire politique de par la puissance discursive qui

²⁴⁹ Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, 1973. P 124

²⁵⁰ La plupart des informations concernant Simonide se trouvent déjà dans la partie I, mais les redites de ce chapitre permettent de comparer directement les deux auteurs.

²⁵¹ George Br. Kerferd, *Le mouvement sophistique*, Vrin, trad. A.Tordesillas et D.Bigou, 1999. P 63

²⁵² Luc Brisson, *Philosophie grecque, 2, Les sophistes*, Puf, 1997. « La présence des sophistes aux Jeux olympiques ...montre que les sophistes se considéraient comme les successeurs des poètes et des rhapsodes qui se donnaient en spectacle durant ces jeux ». P 102

lui était enseignée. Cette thèse s'appuie en tout cas, en espérant ne pas trop forcer la conclusion des prémices, sur celle de George Br. Kerferd²⁵³.

Un point également important est celui de la tâche, au sein de la société, qui revenait au poète comme au sophiste, celle de l'enseignement. Comme cela a été abordé avec Simonide, le poète était dans la collectivité, celui qui était transmetteur de savoir, celui qui avait en charge tout autant l'histoire que la connaissance. Sa fonction était celle d'un professeur par l'intermédiaire duquel se véhiculait le mythe, autrement dit un psychagogue, ψυχαγωγός. Ce à quoi s'ajoutait bien entendu le rôle de produire le blâme ou l'éloge, qui conféraient oubli ou mémoire.

Or, ce qui est clair à travers les sophistes en général et en particulier pour Gorgias²⁵⁴, ce n'est autre que la nature de leur profession, celle d'être des professeurs, des psychagogues, ψυχαγωγός²⁵⁵, enseignant l'art de la technique rhétorique. C'est pourquoi, « forts de leur pouvoir d'enseigner à bien parler et bien penser,...les sophistes incarnent dans le domaine de l'éducation rhétorique et politique le mouvement de rationalisation qui touche alors, à Athènes, toutes les activités de l'homme »²⁵⁶. Ce que Simonide enseignait encore par les faveurs des muses, Gorgias l'enseigne par la maîtrise de la rationalité philosophique, (et ce même si la teneur de l'enseignement est différente). Il se trouve également que « Hippias et Gorgias arboraient des tenues pourpres,... »²⁵⁷. Or il s'agissait, comme le rapporte George Br. Kerferd, de « ...la robe pourpre du rhapsode, comme pour souligner qu'ils se situaient dans le sillage de fonction qui, aux jours anciens, revenaient aux poètes »²⁵⁸.

Témoignant de cette fonction commune, le terme même de « sophistès », σοφιστής, est un dérivé de « sophos », σοφός, le poète, celui qui sait. Ajoutons celui de « philosophos », φιλόσοφος et la relation ternaire qui se joue entre ces trois termes témoigne d'autant de

²⁵³ George Br. Kerferd, *Le mouvement sophistique*, Vrin, trad. A.Tordesillas et D.Bigou, 1999. « C'est certainement là l'origine de la très grande attraction qu'exerçaient les sophistes à Athènes, mais aussi la source de la haine qu'ils ont suscitée, provoquant les attaques des auteurs de comédie, les poursuites judiciaires engagées contre eux et finalement, au tournant du cinquième et du quatrième siècle avant Jésus-Christ, la mort de Socrate lui-même ». P 69

²⁵⁴ Se reporter aux chapitres précédents.

²⁵⁵ Le psychagogue est autant, cela dépend des niveaux sémantiques, le conducteur d'âmes entre monde des morts et des vivants et le magicien qui évoque les ombres. Par extension, il prolonge le pédagogue et a la charge d'enseigner aux adultes. Il est celui qui conduit les âmes, qui les mène au savoir. Le terme, qui convient aussi bien à Gorgias qu'à Simonide, est particulièrement idoine pour Empédocle. En effet, il est bien celui qui promulgue un savoir particulier, mythique et philosophique, mais en même temps celui qui ramène des âmes du royaume d'Hades.

²⁵⁶ Monique Trédé, *kairos L'à-propos et l'occasion*, éditions Klincksiek, 1992. P 251

²⁵⁷ Elieen, *Histoires variées*, XII, 32.

²⁵⁸ George Br. Kerferd, *Le mouvement sophistique*, Vrin, trad. A.Tordesillas et D. Bigou, 1999. P 197

différence que d'intime relation. Platon²⁵⁹ ne fait-il pas dire à Protagoras que le poète, en se nommant « sophos », ne masque en fait que son art est celui plus ancien de « sophitès », moins préférable de par sa réputation ? Dans tous les cas, il est clair que ces trois termes, de par leur déclinaison et divergence respective, montrent en fait le peu de sens qui les sépare à l'origine. Ces trois « variations sémantiques » ne semblent se différencier que dans la mesure où elles proviennent de la même racine étymologique, ce qui leur confère un centre d'intérêt commun.

Ces quelques remarques, subsumées à la vision plus vaste d'une évolution qui donna lieu à la pensée philosophique, semblent montrer comment, poète, sophiste, philosophe, sont les artisans d'une même volonté de savoir, à partir d'une souche matricielle qui est l'interrogation que soulève notre propre existence.

Conclusion

L'objet du présent travail, bien que complexe pour une si sommaire étude, était de discerner en quoi la formation du vocabulaire philosophique, à défaut d'être une création ex-nihilo, trouvait sa source dans les formes du discours poétique et mythique. Quelques remarques s'imposent encore, en sachant que pourtant, l'exposé demeurera lacunaire.

C'est la curiosité simple, l'étonnement, qui ont conduit à s'interroger sur les origines de la philosophie occidentale. La question du miracle grec n'était pas le réel écueil à éviter tant il paraît aujourd'hui d'un enthousiasme propre à la fin du XIX^{ème} siècle. C'est bien plutôt les rapports entre philosophie d'une part et mythologie de l'autre, qui posent problèmes ; ou, comment ce qu'on a l'habitude de considérer comme une pensée rationnelle, logique et conceptuelle, peut-elle trouver sa source dans une pensée dite imagée, irrationnelle, la pensée mytho-poétique ?

Certaines catégories, ou « gestes » proprement philosophiques se recourent. Le vocabulaire philosophique se forme, à partir de la pensée religieuse, selon certaines contraintes mises en relief chez Simonide et Gorgias. La rationalisation d'un terme, pour être philosophiquement opératoire comme concept, implique au préalable sa désacralisation religieuse. C'est le cas de la notion de mémoire, qui a été transformée en mnémotechnique,

²⁵⁹ Platon, *Protagoras*, 316d-316e, La Pléiade. « ... c'est que l'art du sophiste est un art ancien, mais que ceux des Anciens qui l'on exercé, par crainte de ce qu'il a d'importun, ont pris à cet effet un déguisement dont ils l'ont enveloppé : ceux-ci la poésie, comme Homère, Hésiode, Simonide ;... »

μνημοτέχνη, ou celui de la notion de peithô, πείθω, qui a du perdre son anthropomorphisme, pour satisfaire les exigences logiques de la rhétorique de Gorgias.

La transposition des concepts d'un champ à l'autre est également un problème axial. La relation à une notion religieuse est verticale, parce que transcendante et au-delà de la condition humaine, tandis que le concept philosophique, du moins à travers la mnémotechnique, la persuasion, est un axe horizontal, car la notion désacralisée et laïcisée appartient pleinement à la cité, immanente, elle est vouée à la maîtrise de l'homme et non du divin. Mais l'évolution n'est pas linéaire, elle n'est pas une simple transformation ou l'ouvrage d'une volonté singulière. Empédocle ne participe pas du même mouvement et syncrétise les deux champs sémantiques plus qu'il ne les distingue. Sa philosophie ne paraît pas être une réponse contre la tradition religieuse, car elle s'intègre à défaut de tout paradoxe logique, à un système de pensée mystique qui révèle une généalogie chamanique.

En bref, le vocabulaire philosophique est l'œuvre d'une transposition d'un système de coordonnées, qui ne fait que substituer des normes logiques à d'autres, laissant intacte le fond de l'interrogation originelle. L'étymologie même du terme de philosophie, est apparue dans un contexte pythagoricien qui se fonde lui-même sur une mantique chamanique, autant que sur le besoin d'enrichir les traditionnelles conceptions de sophia.

Par conséquent, si en Simonide préfigure une pensée philosophique, si l'œuvre d'Empédocle est le dernier témoignage de conceptions sectaires et philosophico-religieuses, si le sophiste est exclu de la philosophie sur l'unique témoignage du platonisme et de ses épigones, l'adéquation de nos catégories descriptives, telles que sophiste, poète, philosophe, pour rendre compte, penser et comprendre la pensée grecque, sont-elles légitimement hermétiques ?

Le poète, le sophiste et le philosophe

Les trois termes de poète, sophiste, philosophe, sont, de par leurs distinctions, différents, et désignent a fortiori des cadres de pensée distincts, selon leur méthode, leur fondements théoriques, leurs logiques respectives et leur vocabulaire. Ces distinctions seraient surprenantes s'il s'agissait en fait d'une seule et même discipline. Mais ces trois termes ne sont que des dérivées sémantiques d'une même racine, sophos, σοφός, qui est l'objet d'une

tripartition plus proche du post platonisme que de la période pendant laquelle la philosophie s'est élaborée entre le VI^{ème} et le V^{ème} siècle.

Le terme sophos n'a été divisé que tardivement et les trois occurrences, sophos, sophistes, σοφιστής et philosophos, φιλόσοφος, si elles expriment bien des nuances et des différences, ne partagent pas moins une origine commune. C'est donc par leur propre différenciation que s'exprime leur fondement commun. En outre, il s'avère que « ...derrière le terme « sage » (sophos), nous voyons généralement une sagesse suprême, spéculative, alors qu'à l'époque de sa création il signifie une sagesse polyvalente, à la fois pratique et théorique, qu'on rencontre également dans le terme équivalent « sophiste » (sophistes)...Ces termes concernaient toutes les activités où quelque savoir était requis, depuis l'activité agricole et artisanale jusqu'aux observations des phénomènes du monde, y compris les phénomènes socio-politiques »²⁶⁰.

Les termes de « sophistes » et « sophos » ne sont opposés qu'avec Platon et Aristote, il serait donc anachronique d'appliquer leurs distinctions à la période antérieure en croyant décrire le phénomène grec dans son ensemble. C'est un écueil souvent rencontré que de se fier aux conceptions platonico-aristotéliennes pour décrire la période qui les précède. Cette tendance inductive tend à prendre les théories de l'Académie et du Lycée pour le reflet de ce qu'elles ne sont pas, c'est-à-dire un reflet du monde grec dans sa pluralité. Il faut considérer qu'« à partir du cinquième siècle avant Jésus-Christ, le terme sophistes, σοφιστής, s'applique à nombre de ces « hommes sages » de la première heure : aux poètes, y compris Homère et Hésiode, aux musiciens et aux rhapsodes, aux devins et aux prophètes, aux Sept Sages et à bien d'autres sages de l'ancien temps encore, aux philosophes présocratiques et à bien d'autres personnages mythiques tel Prométhée, figure qui suggère l'idée d'une certaine force mystérieuse »²⁶¹.

Si la tripartition était effective dès cette période, il serait incompréhensible que la « figure » d'Empédocle intègre tout ensemble les caractéristiques de poète, devin, et philosophe²⁶². Empédocle est étudié en poésie comme poète, en philosophie comme philosophe, mais il n'a existé qu'un seul et unique Empédocle et force est de constater que pour l'étudier, le spécialiste, dans sa propre discipline, est consciemment ou inconsciemment amené à occulter les aspects qu'il ne peut intégrer à ses « grilles de lecture ». Ce n'est historiquement qu'à partir de la catégorisation aristotélienne que la pensée d'Empédocle fut

²⁶⁰ Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Grasset et Fasquelle, 1998. P 128

²⁶¹ G.Br Kerferd, *Le mouvement sophistique*, Vrin, 1999. P 68

²⁶² De ce phénomène propre au principe de spécialisation découlent autant d'« Empédocles » qu'il existe de disciplines.

délimitée au genre philosophique. En effet, « il n'y a rien de commun entre Homère et Empédocle, hormis la versification. De fait, le premier est à juste titre appelé poète, alors que le second est davantage un philosophe de la nature qu'un poète »²⁶³. Ce jugement d'Aristote est révélateur de ce qui est encore en vigueur aujourd'hui, mais en aucun cas de ce qui l'était à l'époque d'Empédocle. Cette catégorisation ne fait que révéler l'écart qui sépare déjà Empédocle d'Aristote.

L'ostracisme du champ philosophique qu'a subit Gorgias sur la parole de Platon est également un effet de catégorisation, puisque l'opprobre platonicienne est postérieure à l'époque où « sophos », σοφός et « sophistes » étaient « équivalents ».

Une question semble devoir se poser. Si les grecs de cette période, (VI^{ème} et V^{ème} et non IV^{ème} et III^{ème} siècles...), ne dissociaient pas encore d'une façon tripartite les catégories de sophia, en servant de nuance plus que de dissociation, est-on en droit, aujourd'hui, de le faire pour les caractériser ? Autrement dit, l'application de nos propres catégories, aussi fondées soient-elles, ne rend pas compte d'une réalité complexe et ambiguë qui, réduite en classes distinctes, n'exprime plus que nos propres projections mentales. Par conséquent, la logique grecque n'étant pas la notre, nos principes rationnels (actuels) de catégorisation, de distinction et de description, ne sont-ils pas inadaptés à rendre compte du phénomène grec et de l'émergence de la philosophie ?

Il semble que la catégorisation tripartite laisse échapper une ambiguïté fondamentale et complexe, mais illustre encore l'idée d'une génération spontanée de la philosophie, qui, à défaut d'être exacte, apaise le doute philosophique de l'origine, dans un contexte moderne où un savoir ne tendant pas vers sa « scientification » ne tend vers rien, c'est-à-dire vers un pseudo savoir. La catégorisation des penseurs grecs, ou des « figures » illustres, s'accorde avec la catégorisation des formes discursives, c'est-à-dire mûthos, μῦθος et logos, λόγος.

Mythe et philosophie

La pensée grecque semble être passée d'une conscience mythique à une conscience rationnelle qui représente dans l'histoire de l'occident l'avènement de la Raison. Ces deux catégories illustrent le moment historique où la pensée rationnelle est advenue, invention grecque qui força l'admiration des européens à la recherche de leur origine, toutes disciplines confondues. D'un point de vue historique, la raison ne pouvait qu'apparaître spontanément.

²⁶³ Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, Gallimard, 1988. P 334. Aristote, *Poétique*, I, 1447b17

Les recherches de Max Müller engagées sur la mythologie montrent pourquoi. « La mythologie, ce fléau de l'Antiquité, est, en réalité, une maladie du langage »²⁶⁴. Comment dans ce contexte la raison, le logos, pourrait alors ne pas être une création « miraculeuse », puisqu'elle s'oppose frontalement au mythe ?

La transition d'une pensée mythologique à une pensée rationnelle, en tant que progrès et évolution, incite à conclure au parallélisme entre philogénèse et ontogénèse, théorie de l'évolution dont le positivisme est l'aboutissement. Un des effets pervers d'une telle conception est que, « l'inscription du mythe dans une théorie des étapes de la pensée humaine assigne l'enfant, le primitif, le « prélogique » au seuil de la conscience »²⁶⁵. De son côté, l'ethnographe Tylor, comparant les anciens aux organisations tribales contemporaines, est explicite, « des millions de sauvages et de barbares... continuent à produire, sous leurs grossières formes archaïques, les représentations mythiques que se faisait de la nature l'homme primitif »²⁶⁶. Sous l'angle du XIX^{ème} siècle, « ... il apparaît que l'homme archaïque, ne pouvant se conduire qu'en fonction d'une mentalité mythico-religieuse, dominée par l'affectivité et les passions (amour, haine, violence, etc...), agirait en dehors de toute rationalité, ou en vertu d'une rationalité inférieure, conforme à une mentalité prélogique »²⁶⁷.

Les catégories de logique et prélogique, rationnel et proto-rationnel, induisent des degrés d'humanité selon les périodes historiques qui ne sauraient être acceptables aujourd'hui. Toutefois, les ramifications invisibles de ces théories se décèlent dans les catégories servant à décrire l'apparition de la pensée philosophique. L'idée d'un miracle grec, d'une enfance de l'humanité et d'une infériorité cognitive des anciens, sont les hyperboles d'une conception dichotomique entre mythe, μῦθος et logos, λόγος, ou plutôt ces catégories n'en sont-elles que les résurgences. Le mûthos n'a pas, avant la fin du V^{ème} siècle, un statut péjoratif ou inférieur au logos, car « logos et mûthos sont des acteurs interchangeables »²⁶⁸. Ainsi Empédocle écrit : « Mes amis je le sais, la vérité est là, présente dans le mythe ici développé »²⁶⁹. De même Parménide, « un seul récit concernant le chemin (en question), celui (qui dit) qu'il est »²⁷⁰. De fait, « ...on ne peut négliger les acquis, et notamment la mise en question de la thèse, pourtant dominante, du caractère « ir-rationnel » ou « pré-rationnel » au bénéfice de

²⁶⁴ Fr.- Max Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, trad. G. Harris et G. Perrot, II Paris, 1868.

²⁶⁵ Reynal Sorel, *Critique de la raison mythologique*, PUF, 2000.p 22

²⁶⁶ E.B Tylor, *La civilisation primitive*, 1873, I, 363-364. Cité par M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Gallimard, 1981. P 45

²⁶⁷ Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Grasset et Fasquelle, 1998. P33

²⁶⁸ Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie*, Gallimard, 1981. P 96

²⁶⁹ Empédocle, *Purifications*, CXIV. Jean-Paul Dumont, *Les présocratiques*, Gallimard, 1988. P 420

²⁷⁰ Parménide, *De la nature*, fr.8.

l'idée peu précise, il est vrai, mais suffisamment explicite d'un type de « rationalité » du mythe »²⁷¹.

Mûthos, μῦθος et logos, λόγος ne sont pas des catégories du discours qui suffisent à expliquer l'apparition de la philosophie en réaction aux « fabulations » de la poésie. C'est pourquoi « ...il nous faut nous habituer à l'idée qu'il n'y a pas eu passage du mythos au logos, ni par conséquent, passage du mythe, comme quelque chose d'irrationnel ou de prélogique, à la raison et à la logique, mais qu'il s'est plutôt produit un passage du logos au logos, donc un passage d'un certain type de discours et de rationalité à un autre type de discours et de rationalité »²⁷². Il était donc pratique mais inexacte de concevoir une pensée philosophique, le logos, s'établissant contre une pensée poétique, le mûthos, d'une façon telle que l'humanité progressait d'un stade prélogique à un stade logique, par le truchement de la civilisation grecque.

Il ne s'agit pas de nier la portée de l'événement qu'est l'apparition de la philosophie, de remettre en cause une indiscutable mutation, ou de faire l'amalgame entre philosophie et poésie. Mais, les catégories discursives de logos, λόγος et mûthos, μῦθος, si elles sont linéaires et hermétiques, comme deux camps dressés l'un contre l'autre, ne représentent pas adéquatement le phénomène qui a vu apparaître la philosophie. La notion de catégorie décrivant le phénomène historico-philosophique n'est pas sans lien avec l'idée de signe comme expression sémantique d'une chose. De fait, la catégorie mentale comporte, comme le signe linguistique, une part d'arbitraire en deçà de toute objectivité²⁷³. La catégorisation mûthos/logos, dans ses acceptions d'opposition, césure ou progrès, serait alors plus une projection anachronique visant à simplifier l'histoire, en construisant le mythe de la Raison, en lui inventant un passé glorieux et mémorable, ce qui ne va pas sans évoquer un certain geste homérique dans la narration de l'histoire de la philosophie.

La philosophie n'est donc pas tant la « vraie » quête de la vérité, qu'un modèle supplémentaire au mythe, mais non supérieur, comme expression humaine du besoin intrinsèque de répondre aux questions fondamentales qui surgissent dans toute conscience, l'âme, le monde, le divin. La réflexion philosophique ne serait pas alors un « progrès » de la

²⁷¹ Lambros Couloubaritsis, *Mythe et philosophie chez Parménide*, Ousia, 1986. P 47

²⁷² Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Grasset et Fasquelle, 1998. P 37

²⁷³ « ...la philosophie ne s'est pas accomplie selon des thématiques limitées, que ce soit celle de la création divine ou celle de l'Être, ...elle s'est déployée selon une multiple historicité, des historicités qui, dans la plupart des cas, se manifestent comme des moments propices (kairoi), et qui ne peuvent être cernées que sur le mode de déterminations rétrospectives d'indéterminations originaires ». Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Grasset et Fasquelle, 1998. P13

conscience, mais un schéma conceptuel et logique, dépendant de l'évolution technique qu'est l'apparition de l'écriture et du système politique qu'est la démocratie²⁷⁴.

« Le mythe n'est pas une philosophie à l'état fruste »²⁷⁵. En ce sens, il ne se cache pas dans le mythe un enseignement voilé, dissimulé derrière l'exubérance des images et des histoires, que le philosophe pourrait décrypter et rendre rationnellement intelligible. Le mythe n'est pas un discours rationnel dont il faut dépouiller les appareils pour extraire la vérité philosophique. Ce serait alors réduire le sens du mythe à une allégorie, un exposé narratif qui ne se comprend qu'en dehors de lui-même, intrinsèquement hétérogène, en nécessitant l'aide de la puissance distinctive de la rationalité. Bref, il serait un récit à secret, dont l'idée, ou le concept, est déguisée en image. A défaut d'être un récit allégorique, le mythe semble bien plutôt tautégorique, c'est-à-dire un récit qui se suffit à lui-même, qui ne peut être dit autrement que comme il se dit lui-même, en somme, qui est homogène, comportant sa propre logique. Sous cet angle, la philosophie n'est plus un instrument de déchiffrement, de dissociation entre l'image incohérente et l'idée rationnelle. Au contraire, le besoin de décoder le récit mythique sous des formes philosophiques n'est pas une carence inhérente au mythe, mais plutôt l'impuissance de notre raison à comprendre le mythe pour ce qu'il est, sans le transposer dans une logique qui nous est intelligible. Il y aurait un écart insurmontable, absolu, puisqu'à notre échelle, comprendre le mythe reviendrait à détruire son sens pour l'arraisonner à une intelligibilité qui est notre propre mode de compréhension. Arraisonner le mythe au besoin de le décoder philosophiquement, serait en fait l'aveu d'une impuissance de nos catégories logiques, à comprendre des formes de récits différentes de ces catégories. Comme l'écrit Cassirer, « nous sommes enclins à sourire [...] devant des interprétations allégoriques qui, au lecteur moderne, apparaissent le plus souvent d'une très grande naïveté. Pourtant, nos propres méthodes, beaucoup plus raffinées et sophistiquées, se prêtent dans une large mesure à la même critique. L'« explication » qu'elles donnent des phénomènes mythiques n'est finalement que la négation absolue de ces phénomènes »²⁷⁶. S'il incombe au mythe comme à la philosophie de donner un sens, « la reprise du mythe par l'intelligence, sa transcription réfléchie laisse donc échapper l'essentiel, dans la mesure où elle détache le mythe de la situation, lui conférant ainsi une autonomie en pensée qui le dénature »²⁷⁷.

²⁷⁴ Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, PUF, 1995. « De même les observations que j'ai formulées pour marquer le rôle qu'on pu jouer, comme instrument de mutation intellectuelle, d'une part

²⁷⁵ George Gusdorf, *mythe et métaphysique*, Flammarion, 1984. P 59

²⁷⁶ E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, trad. N.Massa, Editions de Minuit, 1975. P 111

²⁷⁷ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Flammarion, 1984. P 67

Se pose alors un problème de philosophie sur sa propre origine mythico-poétique, comment avec sa logique et son vocabulaire, la philosophie pourrait-elle penser son origine qui lui échappe en tous points ? En effet, « si notre pensée réfléchie, dans son état actuel, est prise comme étalon, il est clair que la conscience mythique se révélera vite comme étant en état de dérèglement systématique »²⁷⁸. Or qui pourrait prendre comme étalon aujourd'hui la conscience grecque des VI^{ème} et V^{ème} siècles ? Si cette aporie épistémologique est fondée, le sens du mythe demeure insaisissable, au mieux approximatif, comme le regard que peut avoir la philosophie sur elle-même dans la recherche de ses origines.

Index

Index

²⁷⁸ Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Flammarion, 1984. P 87

ἀγαθός (agatos) :24;26.
 ἀλήθεια (alétheía) :8;13;14;17;51;59;63;74;81;82.
 ἀληθής λόγος (aléthes logos) :8;16;36.
 ἀνάγκη (ananké) :37.
 ἀναμνησις anamnésis) :20;21.
 ἀπάτη (apatè) :8;9;15;59;63;65;81.
 ἀπάτη δίκαια (apatè dikia) :15;63.
 ἀφροδίτη (aphroditen) :38;72;82.
 ἀρχή (archè) :3.

ἀρετή (aretè) :23;24;27;28;29;30.

δαίμων (daimon) :9;49;50;51.
 δίκη (dikè) :14;74.
 δόξα (doxa) :17;27;78;81.

ἐγκώμιον (egkomion) :58.
 εἰκὼν (eikon) :63.

ἰατρομαντις (iatromanteis) :21;52;53;54.
 ἰδρώς (idros) :29;30.
 ἰσηγονία (isegonia) :7.
 ἰσηγορία (isegoria) :17.
 ἰσονομία (isonomia) :7.

καιρός (kairos) :27;32;59;75;76;78;79;80;81;82.
 κόσμος (cosmos) :3.

λόγος (logos) :3;4;19;34;54;66;75;82;89;91;92.
 λήθη (léthé) :8;13;63.

μέτρον (metron) :73.
 μνημοσύνη (mnémosunè) :18;19;20;21;22.
 μνημοτέχνη (mnémotechnè) :22;23;81;82;83;87.
 μίμησις (mimesis) :39;64.
 μουσα (mousa) :36;37.
 μῦθος (muhtos) :3;4;34;54;75;82;89;91;92.

νεῖκος (neikos) :39;44;81.
 νόμος (nomos) :3.

ὁδός (odos) :29.

παίγνιον (paignion) :58n;80.
 πανάμομος (panamomos) :26.

πείθω (peithô) :65;70;72;74;75;77;79;81;82;87.
 ποικιλία (poikilia) :39;40;81.
 πράγματα (pragmata) :23.
 πραπίδες (prapidès) :53;54n.

σοφιστής (sophistès) :86;88;89.
 σοφός (sophos) :14;19;23;51;86;88;89.
 σφαῖρος (sphairos) :37;38;44.

τεῖος ἀνὴρ (theios aner) :9;23;50;51.
 τέχνη (technè) :22;73;83.
 τέχνη · ητορική (technè rhetorike) :70;73.

υβρις (hubris) :73.
 ὑγιής ἀνὴρ (ugies aner) :27.

φιλία (philia) :37;38;44;81;82.
 φιλόσοφος (philosophos) :2;86;88.
 φρένες (phrenes) :7n;53.

χαχός (kakos) :24.

ψυχη (psuchè) :9;49;50;53.
 ψυχαγωγός (psychagogue) :85;86.

Iconographie

Représentation de peithô



Skyphos. Boston, MFA 13.186. Vers 485 av. J-C. Enlèvement d'Hélène. Debout derrière Aphrodite, Peithô regarde la scène, le bras gauche plié, la main droite tenant une fleur.

Représentation de kairos



TABLE

INTRODUCTION.....	2
<i>Une formule commode</i>	4
<i>Philosophie et religion</i>	5
<i>Pensée religieuse, mythe et poésie</i>	6
<i>Rationalisation et démocratisation</i>	7
<i>Poésie, philosophie et vérité</i>	8
<i>Le poète, le sophiste, le philosophe</i>	9
I SIMONIDE, UN POETE AUX LIMITES DE LA TRADITION POETIQUE ET DE LA PHILOSOPHIE. 11	
A SIMONIDE ET LA POESIE : LE RENVERSEMENT D’ALETHEIA ET PERSPECTIVE LAÏQUE DU DISCOURS.....	12
<i>La condition du poète, un initié</i>	13
<i>Nomadisme et louanges</i>	14
<i>La notion d’Aléthéia chez Simonide</i>	14
<i>La vérité du discours à l’épreuve du trompe-l’œil</i>	15
<i>L’apatè, un choix sophistique ?</i>	17
B DE LA MEMOIRE COMME DEESSE ET PUISSANCE RELIGIEUSE A LA MEMOIRE COMME TECHNIQUE RATIONNELLE.	18
<i>Mnémosyne, la déesse mémoire</i>	18
<i>Mémoire, oubli et connaissance</i>	19
<i>Mémoire, mort et palingénésie</i>	20
<i>De Mnémosyne à la mnémotechnique</i>	22
<i>Laïcisation mnémotechnique et démocratie</i>	23
C POESIE ET MORALE, LE RAPPORT A LA PHILOSOPHIE : UNE CONCEPTION NOUVELLE DE L’EXCELLENCE.	24
<i>Les fondements de la morale épique</i>	24
<i>Le poème à Scopas et la modernité</i>	25
<i>Le poème à Scopas dans l’antiquité</i>	26
<i>Simonide et l’intentionnalité dans la morale</i>	27
<i>L’aretè d’Hésiode à Simonide</i>	29
D LA PLACE DE SIMONIDE ENTRE LE VI^{ÈME} ET LE V^{ÈME} SIECLE, ENTRE POESIE ET PHILOSOPHIE.....	31
<i>Le vocabulaire et la chronologie de Simonide</i>	31
<i>La philosophie de Simonide</i>	32
II EMPEDOCLE. ENTRE MANTIQUE ET PHILOSOPHIE, MUSES ET PENSEE RATIONNELLE	34
A LE VOCABULAIRE D’EMPEDOCLE, UN EQUILIBRE ENTRE DIVINITES ET NOTIONS PHILOSOPHIQUES.....	35
<i>Une philosophie inspirée par les muses</i>	36
<i>Sphairos, un dieu raisonnable ?</i>	38
<i>Philia et Neikos</i>	39
<i>L’enjeu de la peinture dans la philosophie</i>	40
<i>Les quatre racines du monde</i>	41
<i>Empédocle, le philosophe homérique ?</i>	42
B LE SYNCRETISME PHILOSOPHIQUE D’EMPEDOCLE ENTRE PYTHAGORISME ET PHILOSOPHIE IONIENNE. 43	
<i>Empédocle et le pythagorisme</i>	44

<i>Empédocle et le matérialisme ionien</i>	45
<i>La « toposophie », ou les lieux du savoir</i>	46
C LE CONTEXTE DES SECTES PHILOSOPHICO-RELIGIEUSES, DES LIENS ENTRE TRADITION CHAMANIQUE ET EXERCICE PHILOSOPHIQUE	49
<i>Le contexte pythagoricien</i>	49
<i>Le démon d'Empédocle, clé de l'origine divine</i>	50
<i>Empédocle, un homme divin</i>	51
<i>La thaumaturgie de l'Agrigentin</i>	52
<i>Origine et pouvoir des iatromanteis</i>	53
<i>Ame, diaphragme et chamanisme</i>	53
<i>L'âme selon le chaman, le poète et le philosophe</i>	55
III GORGIAS, ENTRE ART ET TECHNIQUE DU LOGOS, CONFLUENCES POETIQUES ET PHILOSOPHIQUES	56
A DE LA POESIE A LA SOPHISTIQUE, DE LA RIME A LA PROSE, DES FIGURES DE STYLE A LA RHETORIQUE...	58
<i>Le thème d'Hélène</i>	59
<i>Rythme et figures de style</i>	60
<i>Le rythme</i>	61
<i>L' « illusion justifiée » (ἀπατη δίκαια)</i>	64
<i>Ethique et esthétique</i>	65
<i>Fondements pour une théorie du discours</i>	66
B DE LA POESIE A LA RHETORIQUE, LA PERSUASION. LE POUVOIR D'UN « ART DE SORCIER » RATIONALISE EN TECHNE	67
<i>Pouvoir, discours et persuasion</i>	67
<i>La puissance du discours</i>	69
<i>Magie, drogue et médecine</i>	70
<i>Empédocle et Gorgias</i>	71
<i>La déesse peithô</i>	72
<i>La rationalisation de la persuasion en technique rhétorique</i>	73
<i>La rationalisation, un geste « Prométhéen »</i>	74
C LA NOTION DE KAIROS ET LA PERSUASION DANS LE CHAMP POLITIQUE, UNE ALTERNATIVE LOGIQUE COMME CONCEPTION D'UN TEMPS DISCONTINU	76
<i>Kairos, un dieu à contre-temps ?</i>	76
<i>Le kairos sophistique</i>	78
<i>Le kairos comme alternative logique</i>	80
D LES RAPPORTS DE PEITHO, KAIROS, ALETHEIA ET APHRODITE DANS LE PHENOMENE DE RATIONALISATION	82
<i>De l'image mythologique à la notion philosophique</i>	82
<i>Simonide et Gorgias, des cas pratiques</i>	84
CONCLUSION	87
<i>Le poète, le sophiste et le philosophe</i>	88
<i>Mythe et philosophie</i>	90
INDEX	94
ICONOGRAPHIE	95
REPRESENTATION DE PEITHO	96
REPRESENTATION DE KAIROS	97
BIBLIOGRAPHIE	97

