

Université de Montréal
Centre d'études classiques : Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

L'immortalité chez Pindare
La parole inspirée entre religion et poésie

Présenté par

Émilie Carrière-Bouchard

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Louis-André Dorion

Président-rapporteur

Elsa Bouchard

Directeur de recherche

Pierre Bonnechere

Membre du jury

Université de Montréal

L'immortalité chez Pindare
La parole inspirée entre religion et poésie

Par

Émilie Carrière-Bouchard

Centre d'études classiques
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès Arts (M.A.)
en Études classiques, option Langues et littératures

Août 2021

© Carrière-Bouchard, 2021

Résumé

C'est par une généalogie de l'immortalité poétique en Grèce archaïque, depuis une immortalité ne concernant que le renom jusqu'à une forme de survie personnelle, que s'ouvre cette recherche. Arrivée à Pindare, une étude approfondie de sa première Néméenne, au moyen de la théorie de l'énonciation de Benveniste et de la narratologie de Genette, permet de détailler comment se construit, dans l'épinicie, un régime temporel de l'éternité, dans lequel le poète inscrit le vainqueur qu'il célèbre.

Je me penche alors sur la formation, dans l'épinicie, d'un réseau de concepts dont font partie la mémoire, la vérité, la lumière et l'or, réseau servant à créer une connotation d'immortalité. Ce réseau est ensuite analysé au travers des relations sociales qui le déterminent, au moyen du matérialisme historique et de l'herméneutique négative. Il en ressort que ce réseau marque la construction d'une idéologie aristocratique, dont la structure est détaillée grâce au concept d'*hégémonie* de Gramsci, ce qui laisse voir que l'immortalité poétique, chez Pindare, a pour fonction de poser un ordre social comme éternel.

L'immortalité religieuse de Pindare est placée dans ce contexte et interprétée comme une autorité extra-littéraire devant asseoir la forme non traditionnelle d'immortalité poétique de Pindare, recours rendu nécessaire par un ébranlement de l'autorité littéraire. Ainsi, le développement exacerbé, en Grèce archaïque, de l'immortalité poétique, est réinterprété comme le produit d'une crise généralisée de l'autorité, une lutte des classes devant mener à la défaite de l'aristocratie terrienne et à l'émergence de la *polis* de la Grèce classique.

Mots-clefs : lyrique grecque archaïque ; épinicie ; Pindare ; immortalité ; religion ; généalogie ; idéologie ; matérialisme historique ; herméneutique négative.

Abstract

This research opens with a genealogy of poetic immortality in Archaic Greece, from an immortality of renown down to a form of personal survival. A detailed study of Pindar's first Nemean, through Benveniste's enunciative linguistics and Genette's narratology, shows how the epinician constructs a temporal regime of eternity, in which the poet inscribes the victor.

I proceed to analyze how, through the epinician, a network of concepts comprising memory, truth, light, and gold, is used to create a connotation of immortality. The social relations that determine this network are then analyzed through historical materialism and negative hermeneutics. From there, it appears that this network shows the construction of an aristocratic ideology, whose structure is then detailed through Gramsci's concept of *hegemony*. This reveals how Pindar's poetic immortality serves to ground a social order as eternal.

Pindar's religious immortality is then cast within this context and interpreted as an appeal to an extra-literary authority whose role is to legitimize the non-traditional form of poetic immortality developed by Pindar, an appeal made necessary by an undermining of literary authority. Thus, the increasing development of poetic immortality throughout Archaic Greece is reinterpreted as the product of a general crisis of authority, of a class struggle that would lead to the defeat of the landed aristocracy and the emergence of the polis of Classical Greece.

Keywords: Archaic Greek lyric; epinician; Pindar; immortality; religion; genealogy; ideology; historical materialism; negative hermeneutics.

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract... ..	ii
Table des matières.....	iii
Liste des abréviations.....	v
Introduction.....	1
I. L’immortalité n’est pas donnée.....	1
II. Méthode et approches.....	2
III. Survol de la thèse.....	2
IV. Remarques générales.....	4
Chapitre 1. Généalogie d’une critique : l’Un ou le Multiple?	6
I. <i>Nobles hardiesses</i> : Pindare et sa renaissance.....	6
II. <i>Galimatias pindarique</i> : le rejet néoclassique.....	8
III. <i>Grundgedanke</i> : l’idéalisme allemand et le moment de l’unité.....	9
IV. <i>Pindar als Person</i> : la philologie impériale et le rejet dans le multiple.....	11
V. <i>Encomiastic relevance</i> : l’unité formelle, le rejet de l’histoire.....	13
VI. <i>New Historicism</i> : l’unité du texte et du social.....	16
VII. La philologie aujourd’hui.....	17
Chapitre 2. De l’immortalité de la poésie à une poésie de l’immortalité.....	20
I. Homère : la gloire et ses limites	20
II. Tyrtée : vivre et mourir et vivre toujours pour Sparte.....	25
III. Sappho : l’amour, la mort, les Muses.....	27
IV. Ibycos : l’éternelle beauté des tyrans.....	30
V. Théognis : aussi longtemps que la terre et le soleil.....	32
VI. Jusqu’où vont les poèmes?	34
Chapitre 3. Le temps de l’Olympe le temps d’un poème : première Néméenne.....	36
I. Questions d’approche à l’approche d’une question.....	36
II. Entre l’homme et ses dieux, la parole inspirée.....	37
III. L’éternel et sa technique	41

IV.	Situer Syracuse, entre l'Olympe et l' <i>illud tempus</i>	43
V.	Héraclès : le temps et sa fin.....	45
VI.	La victoire, où les temps se rencontrent.....	48
VII.	Pindare : une immortalité nouvelle.....	50
Chapitre 4. Signes d'aristocratie et éternité du signe : un monde qui ne changera pas.....		52
I.	Un agencement : lumière, mémoire, or et vérité.....	52
II.	L'or et sa brillance, comme un incendie dans la nuit.....	53
III.	La victoire et sa valeur.....	55
IV.	Tomber dans la vérité de la parole.....	57
V.	La vérité de la parole est une parole d'éternité.....	58
VI.	Régime d'éternité.....	63
VII.	Éternité du régime : l'idéologie aristocratique de Pindare.....	64
VIII.	Matérialisme historique et capital symbolique.....	67
IX.	Changer l'or réel en or poétique.....	70
X.	L'idéologie de la dépense improductive.....	72
XI.	Le moment hégémonique de l'idéologie.....	77
XII.	Un monde en crise.....	80
Chapitre 5. L'Île des Bienheureux : visions d'une immortalité religieuse.....		81
I.	La critique face à l'eschatologie de Pindare.....	81
II.	Pindare sur la vérité et sa constance.....	84
III.	Il n'y a pas d'orphisme chez Pindare.....	85
IV.	Payer à Perséphone une peine ancienne.....	89
V.	Le fruit d'or : par-delà la naissance et la mort.....	90
VI.	Les Mystères et leurs rites.....	92
VII.	La seconde Olympique et sa forme.....	94
VIII.	Révéler ce qui nous attend.....	96
IX.	Un paradis élevé contre Homère.....	98
X.	L'effritement de l'autorité.....	99
XI.	Retour sur la crise.....	101
Conclusion. La <i>stasis</i> et son envers, l'épinicie.....		103
Bibliographie.....		107

Liste des abréviations

O. : Olympique

P. : Pythique

N. : Néméenne

I. : Isthmique

fr. : fragment

Pind. : Pindare

mss. : tous les manuscrits

Introduction

I. L'immortalité n'est pas donnée

Pour nous qui vivons dans une tradition littéraire où se côtoient les sonnets de Shakespeare comme les odes d'Horace ou les hymnes de Hölderlin, l'immortalité poétique nous peut sembler se donner comme une évidence, comme le propre de toute poésie élevée, de tout auteur confiant dans ses moyens, et certain de sa postérité. Il n'en est rien. Comme tout ce qui existe, l'immortalité poétique a une histoire — une *généalogie*.

En faire la généalogie nous permet de prendre cette immortalité dans son devenir. Plutôt que de poser un concept transcendant de l'immortalité poétique, de le prendre pour *donné* et ensuite d'analyser selon ce concept la poésie de Pindare, en se condamnant nécessairement à l'anachronisme, l'approche généalogique nous laisse voir tout ce qui est immanent à un phénomène. Tout ce qui l'informe, historiquement et socialement. Je pars donc de cette idée, avant d'approcher l'immortalité poétique, que je n'en sais rien. Et qu'il faudra donc, pour la saisir, la comprendre dans son devenir — tracer d'où elle vient, et comment elle en est arrivée à ce qu'elle est chez Pindare.

Une observation similaire s'applique à la critique : les conclusions qu'elle atteint, tout comme le champ dans lequel elle pose ses questions et effectue ses recherches — rien de cela n'est *donné*. C'est un champ déterminé par des conditions historiques, philosophiques, idéologiques ; aussi est-ce un champ dont l'origine se doit d'être soumise à une *généalogie*. Le formalisme souhaite restreindre au seul texte son champ : pourquoi ? D'où lui vient cette *Stimmung* ? Quels non-dits s'y expriment ? Le nouvel historicisme est largement synchronique, identitaire, et préoccupé par des questions de performance ; pourquoi ?

Cette attitude critique devant tout ce qui nous paraît comme évident, comme *donné*, c'est le terrain d'où procède ce qui suit. C'est à partir de ce terrain que s'entame cette recherche : qu'est-ce que l'immortalité, poétique comme religieuse, en Grèce archaïque ? Or, formuler une question, c'est en même temps délimiter le champ où l'on pourra en trouver la réponse ; aussi est-ce la formulation de la question qui, plus que tout, nous importe. Je reformule donc : comment se développe l'immortalité poétique, et d'où, selon quels moyens, sous quelles pulsions, et vers quelles fins ? Et comment rencontre-t-elle

l'immortalité religieuse ? Que rend nécessaire cette rencontre ? Et quelle médiation préside à cette intersection ?

II. Méthodes et approches

On trouvera, dans ce qui suit, trois approches principales. La généalogie, appliquée tant à l'état de la question qu'à la provenance de l'immortalité poétique que l'on retrouve chez Pindare, opérera sous la forme développée par Foucault. L'analyse littéraire, tout en mettant l'accent sur la précision philologique, reposera d'une part sur la théorie de l'énonciation de Benveniste, et d'autre part sur une approche deleuzienne, c'est-à-dire, une approche s'intéressant moins au sens du texte qu'à son fonctionnement comme processus — comme processus d'immortalisation. J'y reviendrai dans les chapitres concernés. Enfin, l'analyse du champ social et du devenir historique dans lesquels fonctionne le texte, prendra la forme d'une analyse marxiste quant à l'aspect diachronique, et anthropologique pour le synchronique. Cette anthropologie empruntera au structuralisme, ce que je ferai avec la plus grande précaution, en tenant compte des critiques adressées à la pensée structurale. Enfin, la conclusion de cette recherche se veut une synthèse entre la réflexion de Gramsci sur l'idéologie, et la théorie d'Agamben faisant de la *stasis* un phénomène fondamental de l'expérience politique grecque. Cela dit, passons à la thèse.

III. Survol de la thèse

Il y a une immortalité poétique chez Homère ; mais elle n'engage que le *renom*, et n'implique aucune survie personnelle. La raison en est simple : une immortalité poétique personnelle, ou plutôt, ce qui est le terme que j'utiliserai, une *immortalité poétique complète* affaiblirait ce que la morale héroïque, soit le fait de se sacrifier pour la seule gloire, possède de profondément tragique. Chez Tyrtée, pour la première fois, l'immortalité poétique engage une notion de survie après la mort. Après Tyrtée, chez Sappho, l'immortalité poétique s'amplifie — elle implique alors un destin privilégié en Hadès. Puis, suivant Ibycos qui synthétise cette nouvelle immortalité poétique avec celle, traditionnelle, de l'épopée, c'est chez Théognis que se présente, avant Pindare, l'immortalité poétique la plus développée. Chez lui, on trouve une notion de survie personnelle, assurée par la poésie, dans le monde des vivants.

Vient ensuite une étude de cas portant sur la première Néméenne, que je fais précéder d'un exposé portant sur les rapports unissant, en Grèce archaïque, la vérité, la mémoire et l'immortalité. Ce chapitre montre comment différentes pratiques discursives impliquant des irruptions de la figure du poète dans la narration omnisciente, appuyées par un jeu sur la temporalité de la narration, permettent à Pindare de créer une unique temporalité « olympienne » qui baigne toute l'ode et inscrit le vainqueur dans l'ordre éternel des dieux.

De là, je passe à une analyse du réseau conceptuel lumière-mémoire-vérité-or-immortalité dans tout le corpus épinicien de Pindare, ce qui me mène à traiter de l'idéologie aristocratique qui s'y exprime. Il en ressort que, pour Pindare, la victoire aux jeux est l'expression de ce qu'il nomme la *φύα*, une excellence innée et héritée, apanage exclusif de la classe aristocratique, et d'origine divine. À partir de là, je montre comment le développement exacerbé de l'immortalité poétique, chez Pindare, a pour fonction de présenter l'ordre social et politique sous-entendu par la *φύα* comme un ordre cosmique éternel et inébranlable. L'aspect diachronique, c'est-à-dire le devenir historique dans lequel s'inscrit le développement de l'immortalité poétique chez Pindare, est alors traité selon une approche marxiste, en faisant une place, dans la lignée de Segal et Rose, à l'herméneutique négative. À partir de là, la façon dont Leslie Kurke applique aux relations matérielles de l'épinicie la notion de *capital symbolique* de Bourdieu est adaptée, et étendue à l'immortalité poétique. C'est ici qu'intervient la réalisation que l'ordre aristocratique que Pindare qualifie de divin et d'éternel est en fait traversé de plusieurs relations matérielles non aristocratiques ; et que, donc, ce à quoi procède Pindare, c'est la création d'une idéologie *hégémonique*, qui inclut, en elle, jusqu'à sa critique. Ainsi, je forme une analyse de l'idéologie aristocratique de Pindare dans son articulation avec l'immortalité, en me basant sur le concept d'hégémonie développé par Gramsci. Cette démarche de Pindare est alors analysée comme trahissant une crise majeure de l'aristocratie, dont l'autorité est alors en passe de s'effriter — c'est donc paradoxalement à mesure que se décompose l'ordre aristocratique de la Grèce archaïque qu'il devient sans cesse plus nécessaire de l'immortaliser, de le présenter comme éternel.

Ces observations me mènent au chapitre portant sur l'immortalité religieuse, où je commence par réfuter les thèses qui veulent trouver chez Pindare un système orphique. À

cela succède un exposé des fragments eschatologiques de Pindare, dont je montre la cohérence qui les unit entre eux comme avec la seconde Olympique, dont je fais une analyse en détail. Il en ressort que Pindare y a recours à l'immortalité religieuse et à l'autorité religieuse qu'elle implique pour appuyer sa vision de l'immortalité poétique, qui s'oppose à Homère. Ce qui se dégage de ces constats, c'est que l'immortalité religieuse, chez Pindare, ne peut être clairement séparée de l'immortalité poétique. Mais surtout, cette analyse fait voir que le recours à une immortalité poétique en complète rupture avec l'idéal homérique, recours rendu nécessaire pour asseoir un ordre social, est en fait la marque d'une situation de profonde crise politique. Et qu'ainsi, le besoin de faire appel à une autorité religieuse pour justifier cette immortalité poétique, est également l'indication d'une crise généralisée de l'autorité littéraire, qui est solidaire de la crise politique.

Il suit, de tout cela, une seule thèse fondamentale : en Grèce archaïque, le développement sans cesse amplifié d'une immortalité poétique est le produit d'une situation de bouleversements et de changements dramatiques contre lesquels s'érige, en réaction, un discours de l'immuable, de l'infrangible, de l'éternel. Cette crise est simultanément une crise de l'autorité littéraire qui se traduit par le développement de sources de légitimation nouvelles et extra-littéraires, comme la fonction-auteur (le « je » lyrique) et l'appel à l'autorité religieuse.

Cette démarche permet donc de faire voir que l'immortalité poétique, en Grèce archaïque, n'est pas un développement arbitraire, mais bien le produit des tensions sociales, politiques et économiques qui marquent le passage à la Grèce classique, celle de la *polis*.

IV. Remarques générales

J'ai cru bon de faire précéder cette recherche d'un état de la question assez développé, puisque la critique pindarique, depuis les années soixante, a été largement informée par deux courants qui, sans le jamais dire explicitement, sont politiquement opposés — passer sous silence cette tension, qui a des conséquences réelles sur ma propre démarche, relèverait au mieux de l'irresponsabilité, au pire de l'hypocrisie. Ces deux courants, on le verra, sont le formalisme de Bundy (une théorie dépolitisée héritée du *new criticism*), et le *new historicism*, dont l'approche, que ses utilisateurs le sachent ou non, provient de Foucault dans sa réception américaine.

Enfin, chaque fois que j'appliquerai, dans ce qui suit, une analyse proprement marxiste des relations matérielles immanentes à l'épénicie, j'aurai pris le plus grand soin d'éviter tout réductionnisme, tout matérialisme vulgaire, ce matérialisme qui voit dans chaque réalisation de l'esprit humain le simple produit d'un mode de production — ce qui est une complète incompréhension de Marx. Comme le remarque Adorno dans sa lettre du 10 novembre 1938 à Walter Benjamin, la détermination matérielle d'un trait culturel n'est possible que si cette détermination passe par la médiation de la totalité du procès social — c'est-à-dire qu'on ne peut parler d'une réalité culturelle comme étant déterminée par des relations matérielles qu'à condition de prendre en compte l'organisation sociale et humaine se tenant entre l'économie et la culture. C'est ce que j'aurai tenté de faire.

Chapitre 1. Généalogie d'une critique

L'histoire de la critique pindarique, on l'a souvent remarqué, est guidée par le fil rouge de l'unité de l'ode ; on a pu qualifier ce problème qui agite l'historiographie depuis quatre siècles, de « question pindarique ». L'ode est-elle *une* ou *multiple*? Si elle est une, cette unité est-elle externe et transcendante, ou interne, immanente? Si elle est multiple, est-ce une ouverture qui appelle à l'utiliser comme document historique, comme document biographique, ou un échec artistique de Pindare? Telle est, en peu de mots, la *question pindarique*. Pour Young, suivi par Barkhuizen, c'est une question qui débute réellement avec Böckh, en 1821, dont l'édition de Pindare commence une période de l'histoire de la critique qualifiée de « phase unitaire¹ ». Or, si la critique proprement moderne débute effectivement avec Böckh, il faut voir qu'en 1821, Böckh s'inscrivait dans un long débat sur la nature et l'unité de l'ode, qui avait commencé déjà deux siècles plus tôt.

Heath l'a bien vu, les principaux humanistes de la Renaissance ne s'intéressaient pas particulièrement à cette question, et n'ont jamais pensé accuser Pindare du *crimen digressionum*². En fait, comme j'espère le montrer, cette polémique naît en France au XVII^e siècle, et tient ses racines dans la réception poétique de Pindare au XVI^e siècle.

I. Nobles hardiesses : Pindare et sa renaissance

C'est en effet autour de Ronsard que se construisirent les éléments de cette question. Ronsard avait connu Pindare de son maître, l'helléniste Jean Dorat³, et s'était réclamé du poète thébain pour son style particulier, qu'il avait importé dans sa propre pratique

¹ J. H. Barkhuizen, « Structural Text Analysis and the Problem of Unity in the Odes of Pindar », *Acta Classica*, Vol. 19, 1976, p. 1.

² Malcolm Heath, « The Origins of Modern Pindaric Criticism », *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 106, 1986, p. 89.

³ Pierre Brunel, « L'ode pindarique aux XVI^e et XXI^e siècles », *Mythocritique : Théorie et parcours*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 235. Dorat enseignait Pindare de façon allégorique, selon un procédé cher au Bas Moyen-Âge et à la Renaissance. Sa maîtrise du grec lui permettait de converser couramment dans cette langue, et c'est en grec qu'il enseignait le latin. Cf. Peter Sharatt, « Ronsard et Pindare: un écho de la voix de Dorat », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Vol. 39, No. 1, 1977, p. 97-114.

poétique, ce qu'il appelait « pindariser⁴ ». Il s'agissait pour Ronsard de s'opposer à la poésie de Marot, et, ainsi, de se poser comme poète proprement renaissant⁵, soit, pour lui, comme l'héritier de Pindare⁶. Or, c'est précisément contre cette érudition renaissante et cette dépendance de Ronsard à l'Antiquité que se définirait Malherbe⁷, notamment en qualifiant le style de Pindare de *galimatias*⁸. Suivant cette première évaluation faite par Malherbe, le point tournant de la réception de Pindare se situerait dans la Querelle des Anciens et des Modernes, dont l'œuvre de Pindare allait constituer un point de contention central⁹. On y trouverait d'un côté, menés par Perrault, les « Modernes », défenseurs d'une conception cartésienne de l'art¹⁰; et de l'autre les « Anciens », menés par Boileau, qui se réclamait du sublime de Pindare. Perrault, reprenant l'expression de Malherbe, qualifierait Pindare de « faiseur de galimatias¹¹ » — Perrault espérait démontrer la supériorité de la littérature classique du règne de Louis XIV sur celle de l'Antiquité, en prenant comme exemples Homère et Pindare, dont il souhaitait montrer la faiblesse et le manque de règle. Cependant, son principal adversaire, Boileau, qui admirait particulièrement la poésie de Malherbe et ses opinions littéraires, ne s'opposa pas fondamentalement à cette vision de Pindare. En 1674, Boileau avait publié un *Art poétique* et une traduction commentée du *Traité du sublime* du Pseudo-Longin, deux textes dans lesquels il plaçait le sublime comme principe de toute grande littérature¹², et Pindare comme exemple type du sublime¹³.

⁴ Paul Laumonier, *Ronsard, poète lyrique: étude historique et littéraire*, Genève, Slatkine, 1997 [1932], p. 330.

⁵ Brunel, op. cit., p. 236.

⁶ Simone Perrier, « Ronsard et sa bande », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, Vol. 110, No. 3, p. 634

⁷ Laumonier, op. cit., p. 725.

⁸ *Ibid.*, p. 330, n. 3.

⁹ Pascale Hummel, « Pindarica academica : Les traductions de l'abbé Massieu et de L.-F. de Sozzi comme jalons dans la reconquête de Pindare au XVIIIe siècle », *International Journal of the Classical Tradition*, Vol. 1, No. 4, p. 64.

¹⁰ Larry F. Norman, « Historiciser le sublime, ou le classicisme entre modernité et antiquité », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, Vol. 107, No. 2, p. 348.

¹¹ Heath, op. cit., p. 91. L'attaque était particulièrement réussie, puisque Boileau se réclamait lui-même de Malherbe.

¹² Jean-François Lyotard, *L'inhumain: causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, p. 105.

¹³ *Ibid.*, p. 107.

II. Galimatias pindarique : le rejet néoclassique

Boileau et Perrault voyaient donc tous deux en Pindare un élément chaotique, le premier le qualifiant positivement de « beau désordre » et le second de « galimatias impénétrable ». C'est ainsi que Pindare se trouverait élevé au rang de représentant d'une poésie « enthousiaste », libre, et désordonnée ; sa poésie deviendrait, pour le XVIII^e siècle, une poésie de l'écart¹⁴. Voltaire dit de Pindare dans son *Galimatias pindarique sur un carrousel donné par l'impératrice de Russie*, qu'il « parle sans rien dire » et célèbre « les chevaux de quelques bourgeois / ou de Corinthe ou de Mégare¹⁵ ». C'est l'opinion, en général, du XVIII^e siècle français, où l'hellénisme subit « une éclipse et une occultation durables¹⁶ ». Malgré les tentatives de réhabilitation de Pindare menées par L-F de Sozzi en 1754 et de Chabanon en 1764, Hummel remarque que l'étude de Pindare ne recommencerait réellement en France qu'au XIX^e siècle¹⁷. Il faut remarquer cependant l'apport de l'abbé Garnier, qui, contre l'opinion alors hégémonique faisant de l'ode pindarique une poésie disjointe et aléatoire, fut des premiers à en poser l'unité profonde¹⁸.

Parallèlement, en Angleterre, se développe une tradition du « English Pindaric », qui débute avec Ben Jonson et son ode *To the immortal memorie, and friendship of that noble paire, Sir Lucius Cary, and Sir H. Morison*, en 1629, alors la première ode pindarique en Angleterre¹⁹. Cette pratique nouvelle fut poursuivie avec la publication en 1656 des *Pindarique Odes* d'Abraham Cowley, à la forme irrégulière²⁰, puis par Congreve avec son ode de 1706, *To the Queen*, et par Thomas Gray, avec les célèbres *The Progress of Poesy* et *The Bard*, en 1754²¹, qui avaient été qualifiées, deux ans plus tard, de « pure poetry »

¹⁴ Hummel, *op. cit.*, p. 69.

¹⁵ Voltaire, *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1883, Vol. 8, p. 486.

¹⁶ Hummel, *op. cit.*, p. 64.

¹⁷ *Ibid.*, p. 65.

¹⁸ Heath, *op. cit.*, p. 94.

¹⁹ Victoria Moul, « Versions of Victory: Ben Jonson and the Pindaric Ode », *International Journal of the Classical Tradition*, Vol. 14, No. 1/2, 2007, p. 51-73. Moul remarque cependant que des caractères pindariques se retrouvent dans deux odes précédentes de Ben Jonson, *UV 25* et *UV 6*.

²⁰ Penelope Wilson, « Pindar and English Eighteenth-Century Poetry », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, No. 112, 2012, p. 160.

²¹ Mary I. Oates, « Jonson, Congreve, and Gray: Pindaric Essays in Literary History », *Studies in English Literature, 1500-1900*, Vol. 19, No. 3, 1979, p. 389.

par Joseph Warton²². Cependant, l'opinion générale, remarque Wilson, fait du pindarisme anglais un style sans intérêt, à l'exception de Cowley et Gray, et associé aux mauvais poètes de Grub Street²³.

III. Grundgedanke : l'idéalisme allemand et le moment de l'unité

C'est dans ce contexte qu'il faut replacer la naissance de la critique moderne de Pindare avec Böckh ; de même que Lloyd-Jones parle d'une « anti-unitarian reaction » chez Drachmann²⁴, on peut voir chez Böckh une réaction unitaire à l'opinion anglaise et surtout française qui prédominait alors sur la littérature grecque et sur Pindare²⁵. On a beaucoup insisté sur la proximité qu'aurait entretenue Böckh avec l'idéalisme allemand ; il est vrai qu'on lui connaît comme maître Schleiermacher et qu'à Heidelberg on le trouve fréquentant les Schlegel²⁶. Cependant, s'il a été formé et a d'abord évolué dans un milieu baignant en effet dans l'idéalisme allemand, ce n'est qu'à partir de 1818 que Böckh sera réellement influencé par Hegel, qui commence alors à enseigner à l'Université de Berlin, là même où Böckh est professeur depuis 1811²⁷. Ainsi, après avoir abandonné la méthode héritée de son maître Wolf pour se rapprocher de la philosophie de Schelling et plus tard de Hegel, Böckh allait former une conception systématique de la philologie, qu'il résumait par la formule, devenue célèbre, du « Erkenntniss des Erkannten » — ce serait donc une philologie résolument historiciste²⁸. Pour Böckh, la philologie est réduite à un état d'agrégat sans unité, si elle n'est pas informée par la philosophie de l'histoire ; les philologues sans philosophie, pour lui, n'ont aucun concept (Begriff) de l'étendue, ni une

²² Steven Shankman, « The Pindaric Tradition and the Quest for Pure Poetry », *Comparative Literature*, Vol. 40, No. 3, 1988, p. 230.

²³ Wilson, *op. cit.*, p. 157.

²⁴ Hugh Lloyd-Jones, « Modern Interpretation of Pindar: The Second Pythian and Seventh Nemean Odes », *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 93, 1973, p. 115.

²⁵ Voir le tableau sur les opinions sur l'Antiquité grecque dans la France du dix-huitième siècle, brossé dans J. W. Lorimer, « A Neglected Aspect of the "Querelle des Anciens et des Modernes" », *The Modern Language Review*, Vol. 51, No. 2, 1956, p. 179-185.

²⁶ Günther Pflug, « Hermeneutik und Kritik: August Böckh in der Tradition des Begriffspaars », *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1975, Vol. 19, p. 150.

²⁷ Benedetto Bravo, *Philologie, histoire, philosophie de l'histoire*, Hildeseim, Georg Olms Verlag, 1968, p. 87.

²⁸ Bertrand Hemmerdinger, « Philologues de jadis (Bentley, Wolf, Böckh, Cobet) », *Belfagor*, 1977, Vol. 32, No. 5, p. 513.

vue profonde de l'essence (Wesen) de l'*Altertumswissenschaft*²⁹. Ainsi, ce qui distinguait selon Böckh l'*Altertumswissenschaft*, c'était sa considération de la vie de l'Antiquité *en tant que* totalité (das Leben des Alterthums *als Ganzes* zu betrachten) et surtout, le fait d'en rechercher l'Esprit (den Geist erforschen³⁰).

Böckh voit dans l'œuvre d'art la réalisation des idées d'un peuple³¹ ; pour lui, *la forme spirituelle de la connaissance est objectivée au travers du langage*, et l'objet de cette connaissance est *der Geist und die Natur*, dans leur relation réciproque, *gegenseitigen Verhältniss*³². C'est à partir de cette conception de l'œuvre d'art que Böckh développe son explication de la poésie lyrique grecque : elle reçoit de l'intériorité du poète son matériau, auquel elle donne une forme narrative où se trouve la marque de son esprit, *Gepräge des eigenen Geistes*. Pour lui, le poète n'est pas que le filtre qui ordonne le matériau, mais bien l'individualité qui s'y exprime. Ces observations sont capitales pour notre sujet : selon Böckh, *auf der Reflexion beruht das Übergewicht der subjectiven Einheit in den lyrischen Gedichten*³³. Si pour Böckh l'unité de l'ode pindarique est ainsi absolument évidente, il n'en demeure pas moins que certains passages peuvent faire référence à des événements historiques, ce que Young appelait pour Böckh la méthode de l'allégorie historique³⁴.

Pour résumer en quoi Böckh se doit de refuser toute digression, il faut voir que pour lui, saisir l'ode dans sa totalité, en tant qu'œuvre d'art exprimant l'exercice d'une liberté humaine, permet de saisir le *Geist* non seulement de l'artiste, mais encore de sa culture, ce qui, comme on l'a vu, est précisément l'objectif de l'*Altertumswissenschaft* — or, ce

²⁹ August Böckh, *Encyklopädie und Methodologie der Philologischen Wissenschaft*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010 [1886], p. 307. À noter que l'édition rééditée en 2010 par Cambridge University Press est la seconde, de 1886, réalisée par Rudolf Klussman. Bravo, qui cite le même passage (*op. cit.*, p. 92), utilise sans doute l'édition originale de 1877, ce qui explique la différence de numéro de page. Tout le paragraphe de Böckh, qui forme le condensé d'une véritable histoire de la philologie jusqu'à son temps, mériterait d'être reproduit. On notera seulement que Böckh place en Allemagne, sous l'impulsion de Winckelmann, Lessing, Herder et des Schlegel, la création de la philologie scientifique. La philologie n'est donc science que parce qu'elle a reçu sa méthode de la philosophie de l'histoire.

³⁰ Böckh, *op. cit.*, p. 305, pour tout le passage.

³¹ *Ibid.*, p. 648.

³² *Ibid.*, p. 554.

³³ *Ibid.*, p. 656. Un exposé détaillé de la façon dont se structure selon Böckh l'unité de l'épique pindarique est donné dans Malcolm Heath, « The Origins of Modern Pindaric Criticism », *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 106, 1986, p. 85-98. Je m'attache plutôt ici à en relever les fondements philosophiques.

³⁴ David C. Young, « Pindaric Criticism », *Pindaros und Bakchylides*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970, p. 1-95, non vidi, apud Heath, *op. cit.*

procès n'est possible que si l'ode, dans ses détails, est soumise à une *Begriff* totalisante.

C'est sur le fondement de cette conception que s'élabore chez Dissen à partir de 1821 la théorie de la *Grundgedanke* ou *summa sententia*, et qui rencontrera à l'époque une approbation pour ainsi dire universelle, malgré une violente polémique opposant Böckh et Hermann³⁵. Le concept de *Grundgedanke* permettait de réduire toute ode à une seule phrase claire, qui en serait l'unique propos, tandis que toute déviation, notamment mythologique ou gnomique, serait prise comme une référence à la situation contemporaine de Pindare. Cette approche méthodologique permettait non seulement de préserver l'unité de l'épiniécie, mais encore d'en donner une interprétation allégorisante jusque dans ses derniers détails³⁶.

IV. Pindar als Person : La philologie impériale et le rejet dans le multiple

Or, en 1891, Drachmann, en réaction contre la pensée de Böckh et de Dissen, et s'opposant à l'influence de la pensée hégélienne chez eux, publiait son *Moderne Pindarfortolkning*, où il avançait l'absence d'unité de l'ode, qu'il réduisait à une poésie occasionnelle, tout en refusant d'y trouver une structure³⁷. C'est une thèse qu'allait suivre Wilamowitz jusqu'en 1922 dans son immensément célèbre *Pindaros*. En général, pour ces auteurs, l'œuvre de Pindare était approchée en tant que document historique, et sa valeur littéraire se trouvait rabaissée³⁸. Dans une lettre à Mommsen que rapporte Rossi, Wilamowitz trace les lignes de son programme, qui serait qualifié de méthode « historique-empirique³⁹ » : pour lui, Böckh n'a pas compris l'aspect poétique de Pindare, ni Hermann

³⁵ La violence de la querelle qui opposera Hermann et son école au réseau formé par Dissen, Böckh, Hegel et leurs disciples, et qui se manifesta notamment autour de l'œuvre de Pindare, ne nous doit pas faire perdre de vue l'extrême proximité des idées de chaque partie. Hermann ne remet jamais en doute l'unité du poème pindarique, et parle de *Hauptgedanke* plutôt que de *Grundgedanke* ; il ne diffère, malgré l'acribie de ses propos, que dans les détails. Pour un exposé de cette question, voir Heath, *op. cit.*, p. 88.

³⁶ Heath, *op. cit.*, p. 86.

³⁷ John Kevin Newman et Frances Stickney Newman, *Pindar's Art: Its Tradition and Aims*, Wildesheim, Weildmann, 1984, p. 23. Un résumé détaillé du livre de Drachmann est donné en annexe par les deux auteurs.

³⁸ Barkhuizen, *op. cit.*, p. 3.

³⁹ *Ibid.*, p. 3.

l'aspect historique⁴⁰. Il s'agira non plus d'expliquer le texte de Pindare par des références que l'auteur fait à des événements historiques, mais bien de comprendre de façon historique l'homme et le poète Pindare, soit *Pindar als Dichter und Person*⁴¹. Wilamowitz avait ainsi hérité de Böckh son approche historique, et de Hermann la *Wortphilologie*, soit une connaissance parfaite du grec et des enjeux textuels⁴² ; les synthétisant, il avait voulu recréer le monde dans lequel écrivait un auteur comme Pindare, et ainsi saisir pleinement l'œuvre⁴³. Pour lui, la biographie était donc la forme supérieure de philologie⁴⁴. Rossi replace avec justesse cette démarche de Wilamowitz, qui veut rendre l'Antiquité vivante, dans un climat de *Demokratisierung der Bildung* — il s'agissait de faire revivre un monde par sa reconstruction philologique et historique, pour en transmettre les vertus morales et

⁴⁰ Luigi Enrico Rossi, « Rileggendo due opere di Wilamowitz: "Pindaros" e "Griechische Verskunst" », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Vol. 3, No. 1, 1973, p. 120. On peut voir comment l'approche de Hermann se centrant sur la langue, la codicologie et la critique textuelle lui semblait lacunaire, tandis que l'approche excessivement historique et allégorique de Böckh lui semblait, elle, faire défaut au niveau de la philologie. Wilamowitz remarquait d'ailleurs que le programme que s'était donné Böckh, cette *Erkenntnis des Erkannten*, ne suffisait plus à son époque (Hemmerdinger, *op. cit.*, p. 513). Il ne s'agissait plus, au travers du texte de Pindare, de reconstruire la culture de l'Antiquité, mais bien de reconstruire la *personne* de Pindare par la connaissance de sa culture. Or il semble apparent que la même spirale herméneutique relevée par Schleiermacher entre en jeu, lorsque cette culture est elle-même reconstruite à partir des textes.

⁴¹ Rossi, *op. cit.*, p. 120. Le rejet assez vigoureux de l'approche de Wilamowitz eut peut-être à voir avec sa personnalité et ses engagements nationalistes et militaristes ainsi que son agressivité. Tout juste diplômé, il entame une amère polémique contre Nietzsche, dans laquelle il appellera à la démission du philosophe de sa chaire de philologie. Suivront des attaques contre Baudelaire, qu'il accusait d'être un esthète affaibli qui ne comprenait rien à la Grèce, contre Wagner et contre le poète symboliste Stefan George dont il publiera une parodie. On peut voir un exposé général de ses polémiques et de son engagement militariste dans la première guerre mondiale dans Robert E. Norton, « Wilamowitz at War », *International Journal of the Classical Tradition*, Vol. 15, No. 1, 2008, p. 74-97. Une explication de la façon dont Wilamowitz modifie le texte de Nietzsche pour s'y attaquer se trouve dans James I. Porter, « "Don't Quote Me on That!": Wilamowitz Contra Nietzsche in 1872 and 1873 », *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 42, No. 1, 2011, p. 73-99. Enfin, sur sa polémique contre Stefan George : Ulrich K. Goldsmith, « Wilamowitz as Parodist of Stefan George », *Monatshefte*, Vol. 77, No. 1, 1985, p. 79-87. Il suffit pour se faire une idée de son ton, de lire les premières lignes de son cours sur Pindare donné à Berlin entre 1900 et 1901 : « In Deutschland dichtet Klopstock angeblich Pindar oden ohne kenntnis des Pindar und ohne innere verwandtschaft. Lessing sagt: "wer hat nicht eine ode von Pindar gelesen." Lessing hatte noch gar kein Verhältnis zu Pindar. Damm, rector des grauen Klosters in Berlin, grosser pedant [sic pour toutes les minuscules dans le passage]. » dans William M. Calder III et Helmut Loeffler, « Notes of Wilamowitz' Course on Pindar Berlin 1900/01 A First Edition », *Illinois Classical Studies*, Vol. 31, 2006-2007, p. 145-205.

⁴² Lloyd-Jones, *op. cit.*, p. 115.

⁴³ William M. Calder III, « How Did Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff Read a Text? », *The Classical Journal*, Vol. 86, No. 4, 1991, p. 347.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 352. La raison en était simple, et il s'opposait en cela à Ritschl, le maître de Nietzsche : la philologie avait pour objectif de rendre à la vie des œuvres de l'Antiquité, et ceci dans le but moral d'améliorer les élèves. Plutôt que de lire Plaute pour les problèmes textuels, codicologiques et linguistiques que renferme le texte, il fallait lire Tacite, et ainsi améliorer la jeunesse allemande (Calder III, *op. cit.*, p. 349). Je ne souhaite pas insister sur les aspects politiques qui découleront, dans sa vieillesse, de cette position ; d'ailleurs la question fut déjà explorée dans Egon Flaig, « Towards 'Rassenhygiene': Wilamowitz and the German New Right », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, No. 79, 2003, p. 105-127.

civiques⁴⁵. Par sa méthode biographique, on peut dire que Wilamowitz rejette ainsi l'unité de l'épiniécie au profit de l'unité de l'individu Pindare⁴⁶.

V. Encomiastic relevance : l'unité formelle, le rejet de l'histoire

En 1928, six ans après la parution du *Pindaros* de Wilamowitz, Schadewaldt publiait son *Der Aufbau der Pindarischen Epinikion*, où, à rebours des positions alors dominantes, il réaffirmait l'unité de l'épiniécie, tout en insistant particulièrement sur les motifs conventionnels et traditionnels propres à la poésie archaïque⁴⁷. Böckh, remarque Schadewaldt, s'intéressait à la façon dont l'unité matérielle de l'épiniécie surgit d'un jeu entre son unité objective (les faits précis dont doit traiter le poète) et son unité subjective (la sensibilité du poète) ; or, ce faisant, observe Schadewaldt, Böckh en venait à négliger l'unité formelle du poème, qui reposerait selon lui sur des conventions propres à la poésie lyrique archaïque⁴⁸. Il s'agit selon lui d'analyser l'épiniécie selon trois axes, rangés en ordre d'importance : d'abord l'aspect stylistique-formel, *stilistisch-formal*, ensuite le point de vue objectif-historique, *objectivhistorisch Gesichtspunkt*, enfin l'approche subjective-personnelle, *subjektiv-persönlich*⁴⁹. Schadewaldt introduisait donc dans la critique une analyse de l'épiniécie comme *forme littéraire* ; Young, et avec lui Barkhuizen, voyaient dans cette approche le début d'une nouvelle phase dans la critique pindarique, caractérisée par une recherche renouvelée des *Einheitsbegriffe*⁵⁰.

Dans le cadre de cette nouvelle phase de la critique, Norwood, en 1945, ferait reposer l'unité de l'ode sur son contenu symbolique, rejetant au passage les interprétations de Westphal et de Mezger qui avaient tenté d'en placer l'unité dans le contenu musical et

⁴⁵ Rossi, *op. cit.*, p. 123. L'auteur interprète ainsi cette méthode de Wilamowitz dans le climat des réformes de l'éducation en Allemagne suivant son unification, tout en insistant sur la tendance romantique et tardo-romantique à mettre de l'avant l'individu comme moteur historique — d'où l'intérêt particulier de la biographie.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 138.

⁴⁷ Wolfgang Schadewaldt, *Der Aufbau des Pindarischen Epinikion*, Berlin, De Gruyter, 1966 [1928], p. 1.

⁴⁸ Schadewaldt, *op. cit.*, p. 3.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 5. On remarque assez vite que le point de vue objectif-historique recoupe cette « unité objective » de Böckh, alors que celui subjectif-personnel, correspond à son « unité subjective ». Or ces deux approches se trouvent subordonnées à une conception nouvelle de l'épiniécie comme forme littéraire. Schadewaldt reprend donc en partie la théorie de Böckh.

⁵⁰ Barkhuizen, *op. cit.*, p. 2.

poétique⁵¹. Norwood avancerait ainsi le « symbolisme » comme unité de l'ode, un concept assez nébuleux et relevant de l'expérience poétique intime, concluant que « même si un poète pût tout nous expliquer, il n'en eût rien fait⁵². » On peut remarquer que la théorie de Norwood représente en quelque sorte un état antérieur à celle de Schadewaldt, bien qu'il suive ses présupposés principaux ; en effet, son concept d'unité symbolique est particulièrement vague et subjectif⁵³.

En 1962, Elroy L. Bundy publiait deux études sur Pindare, ses *Studia Pindarica*, qui auraient une influence majeure sur la recherche. Bundy allait affirmer qu'il n'y a dans les odes de Pindare « pas un passage qui ne soit encomiastique⁵⁴ », retrouvant par là une autre unité, celle de l'éloge. Pour Bundy, l'ode de Pindare ne possédait aucune digression, avait « un développement linéaire parfaitement lucide » et des transitions « faites avec un tact superbe⁵⁵ ». C'est sans doute pourquoi, selon Heath, l'apport de Bundy devait être compris en le replaçant dans le long débat sur l'unité et la structure de l'ode pindarique⁵⁶. Lloyd-Jones, lui, remarquait bien que le grand mérite de Bundy était plutôt d'avoir identifié dans Pindare des lieux communs se retrouvant aux mêmes emplacements, où ils remplissaient une fonction structurelle⁵⁷. Bundy déclarait ainsi, dès la première page de ses *Studia Pindarica*, que tout élément résistant à l'analyse relevait en fait d'une « certaine convention rhétorique » qui rendait « inconsistante » toute référence à des sujets étrangers à l'objet immédiat de l'ode⁵⁸.

Bundy fut rapidement suivi par des chercheurs comme David C. Young, qui devait utiliser sa méthode pour démontrer l'unité de trois odes réputées particulièrement désordonnées⁵⁹, par Lloyd-Jones, qui s'intéresserait aux éléments conventionnels chez

⁵¹ Gilbert Norwood, *Pindar*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1945, p. 73.

⁵² *Ibid.*, p. 115.

⁵³ Hugh Lloyd-Jones, *op. cit.*, p. 116.

⁵⁴ Elroy L. Bundy, *Studia Pindarica*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1986 [1962], p. 3.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 91.

⁵⁶ Heath, *op. cit.*, p. 96.

⁵⁷ Lloyd-Jones, *op. cit.*, p. 116.

⁵⁸ Bundy, *op. cit.*, p. 1.

⁵⁹ David C. Young, *Three Odes of Pindar: A Literary Study of Pythian 11, Pythian 3 and Olympian 7*, Leyde, Brill, 1968.

Pindare⁶⁰, ou encore par Lefkowitz, qui travaillerait à l'utilisation du « je » pindarique comme formule conventionnelle de transition⁶¹. Köhnken, en 1971, s'attaquerait à la fonction du mythe, qu'on avait longtemps considéré comme relevant de la digression⁶². Comme Young dans ses *Three Odes of Pindar*, il s'agissait de démontrer que l'idée d'une *Zusammenhanglosigkeit* chez Pindare était uniquement due à une mauvaise lecture des odes⁶³. Mais Bundy, ou les Bundyistes, étaient allés trop loin dans leur rejet de toute approche historique, et dès la seconde moitié des années 70, on parlait des « disciples de Bundy » comme d'un excès déjà daté : malgré un article de Hugh M. Lee prenant la défense de Bundy⁶⁴, et un autre de Slater s'insurgeant que l'on usât de façon péjorative du terme de « bundyiste⁶⁵ », Bernardini, en 1979, semblait en parler comme de quelque chose ne relevant plus que de l'histoire de l'historiographie⁶⁶.

La méthode de Bundy était dérivée du *New Criticism*, un mouvement académique américain des années 1930 à 1970. Le *New Criticism*, développé par I. A. Richards et ayant reçu son nom de l'ouvrage *The New Criticism* de John Crowe Ransom, tâchait de formuler une méthode critique analytique. Richards, ainsi, souhaitait montrer comment le propre du poème est d'harmoniser en une seule unité différentes tensions de l'esprit humain⁶⁷. La méthode de Richards permettait d'analyser un poème comme unité, sans faire référence à quoi que ce soit qui lui fût extérieur, et procédait à une analyse extrêmement minutieuse du texte, dénommée *close reading*⁶⁸. Le *New Criticism* se voulait ainsi une approche empirique, objective et scientifique du texte et en vint à atteindre une extrême popularité,

⁶⁰ Hugh Lloyd-Jones, « Modern Interpretation of Pindar: The Second Pythian and Seventh Nemean Odes », *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 93, p. 109-137.

⁶¹ Mary R. Lefkowitz, « τὼ καὶ ἐγώ: The First Person in Pindar », *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 67, p. 177-253.

⁶² Adolf Köhnken, *Die Funktion des Mythos bei Pindar: Interpretationen zu sechs Pindargedichten*, Berlin, de Gruyter, 2011 [1971].

⁶³ *Ibid.*, p. 220.

⁶⁴ Hugh M. Lee, « The 'Historical' Bundy and Encomiastic Relevance in Pindar », *The Classical World*, Vol. 72, No. 2, p. 65-70.

⁶⁵ W. J. Slater, « Doubts about Pindaric Interpretation », *The Classical Journal*, Vol. 72, No. 3, p. 193-208.

⁶⁶ Paola Angeli Bernardini, « Interpretazioni recenti delle odi di Pindaro e Bacchilide per Ierone di Siracusa con particolare riferimento al libro di M. R. Lefkowitz », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, Vol. 2, p. 193-200.

⁶⁷ Douglas Day, « The Background of the New Criticism », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 24, No. 3, 1966, p. 437.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 438-439.

jusqu'à dominer les études littéraires américaines⁶⁹. Or, à partir des années 1960, le *New Criticism* devait être critiqué pour sa vision dépolitisée de l'œuvre d'art et son refus de considérer son contexte ; l'ouvrage de Susan Sontag, *Against Interpretation*, porterait un grave coup à cette méthode d'analyse⁷⁰. L'analyse marxiste, structuraliste, sémiotique, ainsi que l'histoire culturelle, avance Gallagher, contribuèrent à faire éclater l'unité du fait littéraire et à replacer le texte dans un contexte plus large⁷¹. C'est ainsi que la méthode de Bundy, fondée sur le *New Criticism*, pouvait apparaître à la nouvelle génération comme restrictive.

VI. New Historicism : l'unité du texte et du social

Ainsi, à l'entreprise de Bundy succéderait le *nouvel historicisme*, influencé notamment par l'historicisme généalogique développé par Foucault⁷². Tout en se gardant de la spéculation qui avait caractérisé la recherche historiciste avant Bundy, les auteurs opérant dans le cadre de cette méthodologie s'intéressèrent notamment à la performance de l'épiniéc et à son contexte de réception⁷³. Le nouvel historicisme, note Harpham, évitait de traiter du sujet individuel et universel comme le faisait l'historicisme romantique, lui

⁶⁹ Une explication de ce phénomène historique est donnée dans Catherine Gallagher, « The History of Literary Criticism », *Daedalus*, Vol. 126, No. 1, 1997, p. 133-153.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 145.

⁷¹ *Ibid.*, p. 146. On peut voir également à ce sujet, sur la critique politique du *New Criticism*, Gerald Graff, « What Was New Criticism? Literary Interpretation And Scientific Objectivity », *Salmagundi*, No. 27, 1974, p. 72-93.

⁷² Il peut être intéressant de remarquer la différence entre une approche historiciste marxiste, qui voit dans le texte un produit de la superstructure d'une société donnée, à celle de Foucault, pour qui les relations de pouvoir sont immanentes à la société. Cf. Dwight W. Hoover, « The New Historicism », *The History Teacher*, Vol. 25, No. 3, 1992, p. 361, pour la comparaison entre l'historiographie marxiste et foucauldienne. Foucault peut faire la *généalogie* du pouvoir, et voir comme il s'exerce sur des corps ou peut produire du savoir, comme il peut faire une *archéologie* et détailler différents régimes épistémologiques fournissant un ensemble de pratiques servant à déterminer ce qui est *vrai* et ce qui est *dicible* à une époque donnée, mais il ne peut arriver au *pourquoi* du pouvoir, qui demanderait un recours au *matérialisme historique*. Le pouvoir sera donc toujours chez Foucault quelque chose de *donné*, d'immanent au champ social.

⁷³ C'est dans le cadre de ce renouvellement des études pindariques qu'il faut placer le débat portant sur le contexte de performance, à savoir s'il était choral ou monodique. On notera notamment les contributions de Malcolm Heath, « Receiving the Κῶμος: the Context and Performance of Epiniécian », *American Journal of Philology*, Vol. 109, 1988, p. 180-195., Anne P. Burnett, « Performing Pindar's Odes » *Classical Philology*, Vol. 84, 1989, p. 283-293, Christopher Carey, « The Victory Ode in Performance: the Case for the Chorus », *Classical Philology*, Vol. 86, 1991, p. 192-200 et Malcolm Heath et Mary R. Lefkowitz, « Epiniécian Performance », *Classical Philology*, Vol. 86, 1991, p. 173-191.

substituant un sujet culturellement constitué⁷⁴. C'est dans ce cadre de ce *nouvel historicisme* qu'il faut placer des travaux comme *Pindar's Art : Its Tradition and Aims* de 1984, où les Newman insistent sur l'importance du carnivalesque de Bakhtine pour la lecture de Pindare⁷⁵, comme aussi le *Pindar's Homer* de Nagy de 1990⁷⁶, ou surtout comme en 1991 *The Traffic in Praise* de Kurke, qui travaille sur Pindare comme médiateur permettant au vainqueur de réintégrer sa communauté⁷⁷.

Or, depuis le début des années 2000, bon nombre d'ouvrages se positionnent entre la critique formaliste héritée de Bundy et le « nouvel historicisme ». C'est notamment le cas de Mackie, qui en 2003 analyse les liens entre les conventions rhétoriques et le contexte de performance⁷⁸, ou de Currie, dont le livre *Pindar and the Cult of Heroes*⁷⁹ explore une connexion entre la mention de cultes héroïques dans le texte de Pindare et leur possibilité réelle chez les récipiendaires des odes. Cette veine se poursuit récemment chez Maslov en 2015⁸⁰, Sigelman en 2016⁸¹, Fearn en 2017⁸² et Spelman en 2018⁸³.

VII. La philologie aujourd'hui

Cette généalogie de la critique, je l'espère, a permis de faire surgir deux

⁷⁴ Geoffrey Galt Harpham, « Foucault and the New Historicism », *American Literary History*, Vol. 3, No. 2, 1991, p. 365. Je ne suis pas l'auteur quant à ses positions sur l'absence de valeur du nouvel historicisme. En fait, poser le *sujet* comme *culturellement constitué* (et donc, rejeter la notion libérale de *nature humaine*), est le moment fondateur de la pensée foucauldienne. Or, contrairement à la perception réactionnaire qui voit dans ce moment un relativisme dissolvant qui conduirait à une aporie linguistique (comment tenir alors un discours?), la généalogie de Foucault ne suppose pas de *relativisme absolu*, parce que, comme provenant de Nietzsche, elle possède comme catégorie fondamentale le *pouvoir*.

⁷⁵ Newman et Newman, *op. cit.*, p. 38-50.

⁷⁶ Gregory Nagy, *Pindar's Homer: the lyric possession of an epic past*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990, 523 p.

⁷⁷ Leslie Kurke, *The Traffic in Praise: Pindar and the Poetics of Social Economy*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, 287 p. C'est un ouvrage que j'utiliserai beaucoup.

⁷⁸ Hilary Mackie, *Graceful Errors: Pindar and the Performance of Praise*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003, 127 p.

⁷⁹ Bruno Currie, *Pindar and the Cult of Heroes*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 501 p.

⁸⁰ Boris Maslov, *Pindar and the Emergence of Literature*, Cambridge, Cambridge University press, 2015, 371 p.

⁸¹ Asya C. Sigelman, *Pindar's Poetics of Immortality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, 200 p.

⁸² David Fearn, *Pindar's eyes: visual and material culture in epinician poetry*, Oxford, Oxford University Press, 2017, 318 p.

⁸³ Henry Spelman, *Pindar and the Poetics of Permanence*, Oxford, Oxford University Press, 2018, 344 p.

problématiques particulières : l'extrême importance, d'abord, dans l'histoire de la critique de Pindare, d'une longue et vieille polémique portant sur son unité, puis la façon dont la critique fut profondément informée par divers mouvements philosophiques au cours de son histoire. On voit donc se tracer l'histoire de la critique de Pindare comme une polémique née, d'abord, de sa réception à la Renaissance, et de la volonté de Malherbe de fonder un classicisme français débarrassé de sa soumission à l'Antiquité ; puis, au XVIIe siècle, dans la Querelle des Anciens et des Modernes, un retour de cette même question de la relation que doit entretenir la littérature française classique avec celle de Rome et de la Grèce, renouvelée par le rationalisme cartésien, qui juge négativement ce que l'on considère alors comme l'irrégularité de Pindare⁸⁴. Cette estimation de l'œuvre de Pindare est ensuite maintenue en France au XVIIIe siècle, alors qu'en Angleterre le style dit « pindarique » est associé au mauvais goût. Cependant, la volonté de création d'une philologie inspirée par l'idéalisme allemand et sa philosophie de l'histoire donnera lieu, chez Böckh et ses disciples, à une violente réaction unitaire, qui durera la majeure partie du XIXe siècle, jusqu'à ce que Wilamowitz, suivant Drachmann, rejette l'unité pindarique pour affirmer sa conception de la philologie comme une biographie historicisante visant à l'éducation morale et civique de la jeunesse allemande. C'est contre cette approche romantique que se lèvera d'abord Schadewaldt, puis Bundy, dont la méthode anglo-américaine du *New Criticism* rejette l'accent mis sur l'individualité, au profit d'une lecture attentive du texte. Enfin, au *New Criticism* de Bundy s'opposera le *nouvel historicisme*, largement inspiré de la *French theory*, qui à partir des années 1960 en vient à prendre une place prépondérante dans l'éducation supérieure américaine. Les *a priori* de ces auteurs, qu'ils en aient ou non été conscients, ont donc déterminé de façon prépondérante leur approche critique du texte et du contexte de Pindare. Ainsi, l'œuvre de Pindare, peut-être à cause de sa difficulté, aura souvent servi de lieu de débat pour l'exposition de différentes théories philosophiques,

⁸⁴ Il est aisé de voir le conflit social en jeu : Perrault avance une conception cartésienne et surtout, *progressive* de l'art, une conception basée sur l'établissement de *règles rationnelles* qui permettront un progrès continu et linéaire dans les arts. Le parti de Perrault est essentiellement *bourgeois*, tandis que le parti des *Anciens*, centré sur Boileau, est celui de la *noblesse*. Aussi Boileau défend-il comme principes artistiques l'exception, la différence, le *privilège*, et l'idée d'un passé indépassable. Louis XIV fera interdire la publication de pamphlets sur ce sujet, puisqu'on lui demandera de *prendre parti* dans la querelle, ce qui lui est impossible. En effet, la querelle expose une *contradiction interne* propre à la monarchie absolue : son idéologie conservatrice et nobiliaire se heurte à son processus *progressif* de centralisation, de rationalisation et d'unification politique, processus contraire aux intérêts d'une noblesse décentralisée et attachée à son *exception locale*.

littéraires et esthétiques⁸⁵. Cela ne nous appelle cependant pas à rejeter leur apport à l'historiographie et à la critique littéraire, mais bien à l'approcher avec circonspection. Il s'agit aussi, par probité, de se positionner clairement. Alors, comme je l'ai mentionné dans l'introduction, voici mon approche. Dans ce qui suit, j'emploie la généalogie lorsque mon objet est *culturel* ; le matérialisme historique lorsqu'il est *matériel* ; et pour ce qui est de leur *médiation*, l'anthropologie structurale, le capital symbolique de Bourdieu, et la théorie de l'idéologie comme hégémonie, de Gramsci.

⁸⁵ Maria G. Xanthou, « The anxiety over Pindar's consistent inconsistency in Olympian twelve : E.L. Bundy's critical discourse and modern Pindaric hermeneutics », *Graeco-Latina Brunensia*, Vol. 16, No. 2, 2011, p. 202.

Chapitre 2. De l'immortalité de la poésie à une poésie de l'immortalité

S'il se trouve chez Homère une immortalité poétique, celle-ci résidera dans le κλέος. Or la simplicité du terme, et qui renvoie immédiatement à κλύω, donne l'impression d'un concept dont le sens se donnerait comme ouvert, immédiat : le κλέος ne serait alors pas autre chose que « ce qui est entendu », et par là, aurait un sens simple, celui de *renom*, de *gloire*. Il convient de remarquer là-dessus une subtilité d'une importance capitale : le κλέος n'est pas simplement ce qui est entendu par les humains, c'est en outre ce qui est entendu *par le poète*. Alors le κλέος se dédouble, se triple : c'est d'une part le renom, celui que répètent les contemporains ; puis c'est cette connaissance que les Muses donnent au poète ; enfin c'est la *parole* du poète. Et Goldhill de rajouter — ici l'on entame réellement la possibilité d'une immortalité poétique — *c'est également ce renom continu, au travers des générations, qui naît de la parole poétique*⁸⁶. On pourrait donc distinguer ici, sans prétendre qu'une telle séparation ait jamais existé de façon explicite chez les Grecs, trois types de κλέος chez Homère.

I. Homère : la gloire et ses limites

Le premier type est cette gloire, ou plutôt cette réputation, et qui concerne les contemporains, les personnages de l'épopée. On en trouve un exemple en *Illiade* VIII, 191-192, où l'on dit de la réputation du bouclier de Nestor qu'elle se rend jusqu'au ciel, κλέος οὐρανὸν ἵκει, et ce *aujourd'hui*, νῦν. L'extension de ce κλέος concerne les Achéens comme les Troyens qui partagent le siècle de Nestor, et il peut également s'étendre, comme mémoire, à la postérité, ce que déclare Hector, VII, 87-91:

καί ποτέ τις εἶπησι καὶ ὀψιγόνων ἀνθρώπων
νηὶ πολυκλήϊδι πλέων ἐπὶ οἴνοπα πόντον:
ἀνδρὸς μὲν τόδε σῆμα πάλαι κατατεθνηῶτος,
ὄν ποτ' ἀριστεύοντα κατέκτανε φαίδιμος Ἴκτωρ.
ὣς ποτέ τις ἐρέει: τὸ δ' ἐμὸν κλέος οὐ ποτ' ὀλεῖται

⁸⁶ Simon Goldhill, *The Poet's Voice: Essays on Poetics and Greek Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 70.

Et un jour quelqu'un dira, même parmi les hommes à venir,
Voguant sur son navire aux nombreux bancs sur la mer vin-sombre
Voilà la tombe d'un homme qui mourut jadis,
Qu'un jour, dans son excellence, tua Hector, le radieux.
Ainsi dira-t-on, et mon κλέος ne périra jamais⁸⁷.

On pourra dire alors d'un tel κλέος qu'il se donne comme extension géographique et temporelle du renom qu'entretiennent les mortels ; qu'il constitue l'identité sociale du héros⁸⁸. Redfield, qui fait cette observation, ne distingue cependant pas un tel κλέος de celui que l'on retrouve dans l'épopée ; pour lui, le κλέος, qu'il associe à une pierre tombale, est une façon de préserver le passé⁸⁹. C'est-à-dire que le κλέος du bouclier d'Hector est pour ainsi dire « interne » au monde de l'épopée, et en cela se distingue du κλέος qu'*est* l'épopée.

Or, ces passages présentent une forme inférieure d'un second κλέος, comme le remarque le narrateur de l'*Iliade* en II, 484-6 :

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

Les Muses doivent communiquer à l'aède une parole, précisément parce qu'elles sont partout et qu'elles *voient* tout (πάρεστε τε ἴστε τε πάντα) et que les mortels, eux, n'*entendent* que le κλέος (ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν) et n'ont *rien vu* (οὐδέ τι ἴδμεν). Le κλέος se sépare en deux : comme *chose entendue*, il sera d'une part ce qui est entendu parmi les humains ; et d'autre part ce qui est entendu par l'aède, de la bouche des Muses⁹⁰. Pucci remarque ici quelque chose comme un *tour* de la part du narrateur homérique : il est pour ainsi dire impossible, dans le texte de l'*Iliade*, de distinguer la répétition d'un récit traditionnel, forme humaine du κλέος, de la répétition de la voix des Muses, forme divine du κλέος⁹¹. C'est dans l'espace aménagé par cette ambivalence que prend place l'épopée,

⁸⁷ Toutes les traductions sont de l'auteur.

⁸⁸ James M. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*, Chicago, Chicago University Press, 1975, p. 34.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 35.

⁹⁰ Goldhill, *op. cit.*, p. 82.

⁹¹ Pietro Pucci, « Theology and Poetics in the *Iliad* », *Arethusa*, Vol. 35, No. 1, 2002, p. 20.

et le κλέος s'y confond avec l'énonciation poétique. Car, comme le dit Nagy, « that which is heard, *kleos*, comes to mean 'glory' because it is the poet himself who uses the word to designate what he hears from the Muses and *what he tells the audience*⁹². » C'est ainsi que le terme de κλέος prend le sens à la fois de l'objet du poème épique, soit les κλέα ἀνδρῶν, et du processus poétique lui-même ; pour Nagy encore, le κλέος est un « terme formel » utilisé par l'aède pour qualifier ses chants servant à honorer les hommes et les dieux⁹³.

À partir donc de ces deux premières formes de κλέος, soit une forme humaine et une forme divine, qui se fondent ensemble pour former la matière de l'épopée, s'en dégage une troisième, et qui est celle qui nous intéresse ici. On peut qualifier ce type de κλέος, de κλέος ἄφθιτον — et peut-être vaut-il mieux laisser ce terme libre de toute traduction. Pour Segal, la notion de κλέος ἄφθιτον n'est pas « simplement une création humaine », mais encore « quelque chose ressemblant aux éléments éternels du monde, possédant une existence objective⁹⁴ ». Ce qui est parfaitement logique, lorsque l'on prend en compte la part de *discours divin* qu'engage le κλέος homérique. Or, il convient de s'arrêter un moment sur cette forme de κλέος. Nagy l'avait déjà souligné, la racine φθί- présente dans κλέος ἄφθιτον renvoie au processus de flétrissement de la vie végétale⁹⁵. Cependant, il ne faut pas voir dans le terme ἄφθιτον, qui nie ce flétrissement, l'expression d'une floraison perpétuelle. Comme l'affirme le poète de l'*Iliade* dans un de ses plus beaux passages, οἷα περ φύλλων γενεὴ τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν ; les générations humaines, dans leur nature cyclique, sont assimilées à un processus végétal de mort et de naissance⁹⁶, ὡς ἀνδρῶν γενεὴ ἢ μὲν φύει ἢ δ' ἀπολήγει (VI, 147-8). Est réellement ἄφθιτος non pas ce qui fleurit sans cesse, mais bien ce qui se sépare radicalement de ce processus cyclique⁹⁷. La vision de la

⁹² Gregory Nagy, *The Best of the Achaeans: Concept of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1979, p. 16. Je souligne.

⁹³ Idem, *Comparative Studies in Greek and Indic Meter*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1974, p. 249. Je relève également cette parenthèse qu'ajoute Nagy: « The implication of ἐπικλείουσι above is that the audience continues [ἐπι-] the κλέος of the Singer's song, which is tantamount to 'praising' it too. »

⁹⁴ Charles Segal, « Kleos and its Ironies in the *Odyssey* », *L'Antiquité Classique*, Vol. 52, 1983, p. 25.

⁹⁵ Nagy, *Best of the Achaeans*, p. 176.

⁹⁶ Lorenzo F. Garcia Jr., *Homeric Durability: Telling Time in the Iliad*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2013, p. 21

⁹⁷ Jenny Strauss Clay, « Immortal and Ageless Forever », *The Classical Journal*, Vol. 77, No. 2, 1981, p. 116 : « The root phthi- expresses the natural cycle of growth and decay which defines the human condition and links it to the vegetative process. Its negation (aphthi-) signifies precisely the exemption from that process. »

condition humaine offerte par Diomède pourrait donc être dépassée par le κλέος ἄφθιτον, à un certain prix. C'est ce qu'on peut lire, *Iliade* VI, 353-358 :

ἀλλ' ἄγε νῦν εἴσελθε καὶ ἕζεο τῷδ' ἐπὶ δίφρῳ
δᾶερ, ἐπεὶ σε μάλιστα πόνος φρένας ἀμφιβέβηκεν
εἴνεκ' ἐμεῖο κυνὸς καὶ Ἀλεξάνδρου ἔνεκ' ἄτης,
οἷσιν ἐπὶ Ζεὺς θῆκε κακὸν μόνον, ὡς καὶ ὀπίσσω
ἀνθρώποισι πελώμεθ' ἀοίδιμοι ἔσσομένοισι.
Mais viens, entre et assieds-toi sur cette chaise
Beau-frère, puisque les maux enveloppent ton cœur, plus que tout autre
À cause de moi, une chienne, et la folie d'Alexandre
Sur qui Zeus imposa un destin mauvais, afin que dans le futur
Nous soyons les sujets de chants pour les hommes à venir.

Les maux qui affligent les héros leur assurent de devenir ἀοίδιμοι, soit le sujet d'une épopée — d'un κλέος, et qui s'étend, continuellement, aux hommes qui viendront, ἀνθρώποισι ἔσσομένοισι. La position que le poète donne à Hélène est essentiellement passive ; le vouloir de Zeus se réalise, pour que les héros soient chantés. Cette même perspective apparaît sous une forme beaucoup plus explicite et affirmée dans le dilemme d'Achille, au chant IX, 410-416 :

μήτηρ γάρ τέ μέ φησι θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα
διχθαδίας κῆρας φερέμεν θανάτιο τέλος δέ.
εἰ μὲν κ' αὖθι μένων Τρώων πόλιν ἀμφιμάχωμαι,
ᾧλετο μὲν μοι νόστος, ἀτὰρ κλέος ἄφθιτον ἔσται·
εἰ δέ κεν οἴκαδ' ἵκωμι φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν,
ᾧλετό μοι κλέος ἐσθλόν, ἐπὶ δηρὸν δέ μοι αἰὼν
ἔσσεται, οὐδέ κέ μ' ᾧκα τέλος θανάτιο κιχέι
Car ma mère, la déesse Thétis aux pieds d'argent, me dit
Qu'une double destinée m'emporte vers le jour de ma mort.
Si je combats autour de la cité de Troie, demeurant ici,
Alors, mon retour est perdu, mais mon κλέος sera impérissable ;
Mais si je retourne chez moi, à ma chère terre paternelle
Mon noble κλέος sera perdu, mais ma vie sera longue
Et le jour de ma mort ne m'atteindra pas rapidement.

Ce qu'il faut remarquer, dans ce passage, c'est que le choix d'Achille engage deux possibilités : ou bien, une vie courte suivie d'un κλέος ἄφθιτον, ou bien une vie longue,

privée de κλέος. Ici, Nagy procède à une affirmation très forte : pour lui, l'épithète ἄφθιτος « peut dénoter l'ordre permanent et sacré des Olympiens, dans lequel le héros est incorporé après sa mort, par des médiums culturels comme l'épopée⁹⁸. » On remarquera cependant que ce qui perdure de façon permanente, c'est le κλέος ; du κλέος du héros au héros lui-même comme objet de permanence, il y a un vaste espace, un espace qui, chez Homère, n'est pas franchi. Si la mortalité héroïque engageait une réelle forme d'immortalité poétique personnelle, et non pas une immortalité du seul κλέος, on voit mal en quoi le choix d'Achille serait tragique. C'est ainsi que Griffin, dans sa monographie sur la mort chez Homère, présente une vision nuancée du κλέος, qui fait mieux sentir toute l'étendue de la contradiction propre à la morale héroïque⁹⁹. Si Homère possédait une notion d'immortalité poétique qui s'étendît au-delà de la permanence du κλέος, permanence garantie par l'épopée, elle-même un κλέος, le drame de l'épopée, qui insiste agressivement sur les scènes de mutilation, de mort et de deuil, serait comme estompé. L'économie narrative de l'*Iliade*, qui met en scène la tension entre la volonté des héros d'être inclus dans l'ordre symbolique du κλέος et l'irruption traumatique du Réel comme expérience immédiate de la mortalité, ne pourrait se permettre une « réelle » immortalité poétique.

Les yeux crevés, les mâchoires éclatées, les lances s'enfonçant dans les bas-ventres et les intestins se répandant au sol n'auraient pas la même force s'ils n'étaient pas une contradiction de l'idéal de κλέος héroïque auquel aspirent les héros, contradiction atteignant son paroxysme dans la mutilation du corps d'Hector¹⁰⁰. L'épopée, ou du moins l'*Iliade*, ne peut supposer d'immortalité poétique en dehors de celle du κλέος, qui se mêle avec son propre procès narratif¹⁰¹. La grandeur d'Homère, c'est qu'il nous présente le

⁹⁸ Nagy, *Best of the Achaeans*, p. 189.

⁹⁹ Jasper Griffin, *Homer on Life and Death*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 98: « Suffering produces song, and by song we understand that suffering is universal for men, comes from the gods, and must be accepted. And glory is attached particularly to the tomb of the dead, while the glorious death which Hector finally achieves is no comfort to his defenseless family and friends, upon whom the emphasis falls. »

¹⁰⁰ Griffin, *op. cit.*, p. 94: « The audience remains convinced that in fact the poet has done full justice to its [la guerre] nature, that its frightfulness has not been palliated or smoothed over. That effect is achieved, in great part, because the poet insists on presenting death in its full significance as the end, unsoftened by any posthumous consolation or reward; in depicting it dispassionately and fully in all its forms; and showing that even heroes fear and hate it. »

¹⁰¹ Segal, *op. cit.*, p. 27. Pour Segal, l'inséparabilité entre le texte épique et le κλέος qui s'y trouve narré, κλέος qui ne possède dès lors plus d'existence objective en dehors du texte, est un des traits marquants de l'*Odyssée* : « The great deeds of the past, in other words, are now especially designated as a part of heroic song qua song. »

régime de valeurs du monde héroïque non pas comme une culture totale et englobante qu'il célébrerait, mais comme un champ travaillé par ses contradictions internes, ce qu'il dramatise sous forme narrative, jusqu'au point où le régime symbolique de l'épopée s'effondre sous le poids de ses contradictions, dans la mutilation du corps d'Hector.

Le κλέος ne se confond alors pas avec l'individu¹⁰². C'est-à-dire, simplement, que l'extension dans le temps du nom et du renom, extension qui peut atteindre une durée illimitée, n'entraîne pas d'immortalité poétique personnelle¹⁰³. Ce type d'immortalité, absent de l'épopée, on le retrouvera pour la première fois dans la lyrique¹⁰⁴.

II. Tyrtée : vivre et mourir et vivre toujours pour Sparte

La première déclaration résolument explicite d'une immortalité poétique apparaît chez Tyrtée, fr. 12 (West) 31-32 :

οὐδέποτε κλέος ἐσθλὸν ἀπόλλυται οὐδ' ὄνομα αὐτοῦ,
ἀλλ' ὑπὸ γῆς περ ἐὼν γίγνεται ἀθάνατος
Et son noble κλέος ne s'éteint jamais, ni son nom
Mais, bien qu'il soit sous terre, il devient immortel.

La différence entre cette conception et celle d'Homère est dramatique : Tyrtée débute son poème en précisant qu'il ne remémorerait pas un athlète, et qu'il ne mentionnerait pas un tel homme (οὐτ' ἄν μνησαίμην οὐτ' ἐν λόγῳ ἄνδρα τιθείμην), mais qu'il le ferait pour un soldat mort au combat ; les vers 31-32 présentent le *résultat* autant du sacrifice que de l'acte poétique lui-même¹⁰⁵. L'immortalité poétique, chez Homère, ne s'étend jamais jusqu'à cette affirmation de Tyrtée, qui fait de l'individu décédé un ἀθάνατος, et cela, malgré qu'il demeure sous terre (ὑπὸ γῆς περ ἐὼν). Jaeger avait déjà remarqué en 1958 que

¹⁰² Edwin D. Floyd, « Kleos Aphthiton: An Indo-European Perspective on Early Greek Poetry », *Glotta*, 1980, Vol. 58, No. 3, 1980, p.145. Floyd remarque, fort sobrement, que le terme κλέος ne peut avoir le sens de « vie » ou « existence ». Et on l'a vu, c'est tout ce que le monde héroïque possède de proprement tragique, qui disparaîtrait avec une telle notion d'immortalité poétique complète.

¹⁰³ A. G. Long, *Death and Immortality in Ancient Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 15.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 17.

¹⁰⁵ Robert D. Luginbill, « Tyrtaeus 12 West: Come Join the Spartan Army », *The Classical Quarterly*, Vol. 52, No. 2, 2002, p. 410.

si les héros homériques peuvent aspirer à une gloire éternelle, « Homère ne connaît point de Walhalla », et que c'est bien Tyrtée, le premier, qui parle d'immortalité poétique en Grèce¹⁰⁶. Pour Jaeger, c'est la communauté hoplitique qui reprend le rôle du poète homérique. Cependant, et cela pose un problème nouveau, Tyrtée ne propose pas une translation vers l'Élysée, mais bien un paradoxe¹⁰⁷. Le héros, *bien qu'il gît sous terre*, devient immortel — deux conditions mutuellement exclusives chez Homère. Tyrtée, selon Jaeger, introduit donc une forme d'immortalité qui s'inscrit dans la communauté. Et ainsi, en 1976, Shey affirmait que ce processus était rendu nécessaire par la volonté qu'avait Tyrtée de transformer l'idéal homérique en un idéal à la fois individuel et qui puisse s'étendre à toute la communauté hoplitique ; cependant, il remarquait que l'immortalité proposée par Tyrtée est *similaire* à celle d'Homère¹⁰⁸. Ce n'est ni mon avis ni celui de Tarkow et de Fuqua. D'abord, pour Tarkow, l'immortalité proposée par Tyrtée est fondamentalement différente de l'immortalité homérique ; comme mentionné plus haut, elle relève selon lui, suivant en cela Jaeger, moins de l'immortalité poétique que d'une immortalité communautaire. Selon moi, ce n'est pas faire justice au *priamel* qui introduit le poème dès le premier vers : οὐτ' ἄν μνησαίμην οὐτ' ἐν λόγῳ ἄνδρα τιθείμην. L'enjeu principal du poème demeure « Qui mérite d'être immortalisé par la poésie ? », et la réponse à cette question est : « le soldat qui se sacrifie pour sa communauté ». C'est parce qu'il est mort, qu'il devient immortel ; or comme le soulève Fuqua, cette conception de l'immortalité développée dans ces vers « is without parallel in the epic tradition¹⁰⁹ », d'autant plus qu'elle présente un paradoxe, affirmé comme tel par Tyrtée, lorsqu'il emploie la tournure ἀλλ' ὑπὸ γῆς περ ἔων, où le περ suivi du participe, comme formule concessive, est doublé d'un ἀλλά adversatif¹¹⁰. Il convient alors de remarquer ici comment l'immortalité poétique devient pour Tyrtée un bien dépendant du vouloir du poète, et qui se peut retirer à qui s'en montre indigne.

¹⁰⁶ Werner Jaeger, « The Greek Ideas of Immortality: The Ingersoll Lecture for 1958 », *The Harvard Theological Review*, Vol. 52, No. 3, 1959, p. 137.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 138.

¹⁰⁸ H. James Shey, « Tyrtaeus and the Art of Propaganda », *Arethusa*, Vol. 9, No. 1, 1976, p. 16.

¹⁰⁹ Charles Fuqua, « Tyrtaeus and the Cult of Heroes », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, Vol. 22, No. 3, p. 216

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 221.

III. *Sappho : l'amour, la mort, les Muses*

C'est ainsi que s'exprime Sappho, dans son fragment 55 :

κατθανοῖσα δὲ κείσῃ οὐδέ ποτα μναμοσύνα σέθεν
ἔσσειτ' οὐδὲ πόθα εἰς ὕστερον· οὐ γὰρ πεδέχῃς βρόδων
τῶν ἐκ Πιερίας, ἀλλ' ἀφάνῃς κὰν Αἶδα δόμῳ
φοιτάσῃς πεδ' ἀμαύρων νεκύων ἐκπεποταμένα.
Quand tu mourras, tu reposeras [dans ta tombe], et aucun souvenir de toi
Ne subsistera, ni désir, dans la postérité ; car tu n'as nulle part aux roses,
Celles de Piérie ; mais, invisible aussi dans la demeure d'Hadès,
Tu erreras parmi les morts obscurs, après t'être envolée¹¹¹.

Hardie parle à propos de ce passage d'une « subversion de l'immortalité poétique », puisque Sappho présente le destin qui attend la destinataire comme contraire à une autre réalité possible, sous-entendue celle de Sappho¹¹². Son ennemie, qu'elle refuse de nommer, et donc d'immortaliser, mourra « pour de bon » : κατθανοῖσα δὲ κείσῃ, *une fois morte, tu reposeras [dans ta tombe]*. La raison en est que cette ennemie n'a aucune part aux « roses de Piérie », c'est-à-dire, à la poésie, et notamment la poésie dans ce qu'elle a d'immortel¹¹³. Alors même qu'elle refuse ce privilège à son ennemie, Sappho affirme pour elle-même une immortalité poétique, lorsqu'elle dit κατθανοῖσα δὲ κείσῃ, *mais toi une fois morte, tu reposeras* : le δὲ est ici d'une grave importance, puisqu'il présente cette condition en opposition à une autre, évidemment celle de Sappho. Schlesier, à propos de ce fragment, parle de « privilèges divins » revenant à Sappho pour sa poésie, dont « une exemption de la triste existence des gens ordinaires après la mort¹¹⁴ ». Lorsque contrasté avec le fr. 150, ce passage s'éclaire encore davantage :

οὐ γὰρ θέμις ἐν μοισσπόλων † οἰκία †

¹¹¹ J'utilise l'édition de Campbell, David A. Campbell, *Greek Lyric I: Sappho and Alcaeus*, Cambridge, Harvard University Press, 1990 [1982], 429 p.

¹¹² Alex Hardie, « Sappho, the Muses, and Life after Death », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Vol. 154, 2005, p. 18.

¹¹³ *Ibid.*, p. 19. Hardie affirme que la mention des *roses* en particulier n'est pas un hasard : « the rose often appears as an emblem of perpetual bloom and life after death; and as such, it features prominently in idyllic landscapes and projections of the blessed hereafter. »

¹¹⁴ Renate Schlesier, « Presocratic Sappho: Her Use of Aphrodite for Arguments about Love and Immortality », *Scientia Poetica*, Vol. 15, 2011, p. 19.

θρῆνον ἔμμεν'· [...] οὐ κ' ἄμμι πρέποι τάδε¹¹⁵
Il est sacrilège, dans la demeure de ceux qui s'occupent des Muses,
Qu'il y ait un thrène [...] cela ne nous conviendrait pas.

Pour Sappho, l'idée qu'il y ait une lamentation funèbre pour une poétesse est οὐ θέμις, un terme extrêmement fort. Comme le remarque Hardie, l'utilisation de l'optatif οὐ κ'... πρέποι n'en fait pas une défense momentanée, mais bien une interdiction de caractère général¹¹⁶. La raison en est simple : Sappho, à cause de la capacité que possède sa poésie à garantir l'immortalité, *son* immortalité, ne voit pas la mort comme un sujet de tristesse. Elle ne connaîtra pas un sort pénible, après sa mort, mais obtiendra, plutôt, une forme d'immortalité poétique. Car, dans les mots de Schlesier à propos de la perception qu'a Sappho de son destin après la mort en général, « Sappho seems to argue for an existence as blessed kitharist and singer dominating a festive atmosphere even in the underworld – but only for her own poetic voice focused on love¹¹⁷. » Cette conception de la vie après la mort, on la retrouve dans le fragment 95¹¹⁸ :

κατάνην δ' ἕμερός τις [ἔχει με καὶ
λωτίνοις δροσόεντας [ᾠ-
χ[θ]οῖς ἴδην Ἀχέρ[οντος]¹¹⁹
Le désir de mourir me tient [et]
De voir les rivages humides
Et couverts de lotus de l'Achéron

L'Achéron que décrit Sappho et auquel elle aspire, n'est pas celui de l'épopée ; le sien est couvert de rosée et de lotus, une association d'images qui apparaît précédemment une fois, dans la littérature épique, chez Homère, lors des amours de Zeus et Héra au chant 14 de l'*Illiade*¹²⁰. Or, l'emplacement décrit par Sappho n'est pas un lieu comme les Îles des

¹¹⁵ Je suis, avec Hardie (*op. cit.*, p. 14) la proposition de Hartung qui substitue à οἰκίᾳ, non métrique, la forme δόμῳ.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 20.

¹¹⁷ Schlesier, *op. cit.*, p. 28.

¹¹⁸ Dans le fragment 64 également.

¹¹⁹ Deborah D. Boedeker, « Sappho and Acheron », *Arktouros: Hellenic Studies Presented to Bernard M. W. on the Occasion of his 65th Birthday*, éd. Glen W. Bowersock et al., Berlin, De Gruyter, 1979, p. 44, exprime de sérieux doutes sur la reconstitution d'un καί en fin de ligne, position qu'il n'occupe nulle part ailleurs dans la totalité de la lyrique archaïque.

¹²⁰ Boedeker, *op. cit.*, p. 49.

Bienheureux, mais bien l'Hadès, comme l'indique la mention de l'Achéron ; et, qui plus est, elle compte y maintenir sa conscience, ce que marque ἴδην¹²¹. S'il faut se fier à la paraphrase qu'Aelius Aristide nous rend du fragment 193, où Sappho estime devoir éviter le Léthé, parce que les Muses l'ont rendue réellement heureuse, à la différence des autres femmes qui *semblent* seulement heureuses, cette conception individuelle et exclusive de la vie après la mort est une constante de la poésie de Sappho¹²². Ici, Schlesier affirme que cette vie après la mort est garantie par la proximité entre Sappho et Aphrodite, et qu'elle est par conséquent de nature religieuse¹²³. Je veux bien, mais encore là, c'est ignorer l'affirmation que la maison de μοισσοπόλων ne devrait pas connaître de thrène ; et donc que c'est l'acte poétique qui garantit l'immortalité. Pour Hardie, c'est dans un contexte d'initiation à un culte à mystères connecté aux Muses, qu'il faut replacer ces fragments de Sappho¹²⁴. Je n'en suis pas absolument convaincue ; à vrai dire, il me semble qu'il vaudrait mieux, à l'interprétation du texte de Sappho, appliquer une *lex parsimoniae*. S'il est peut-être possible de trouver un contact personnel et privilégié entre Sappho et Aphrodite, ou l'éventuelle trace d'un culte à mystères dans le fragment 55, rien ne rend ces interprétations absolument nécessaires. Voir dans ces fragments de Sappho une amplification et une individualisation de l'immortalité poétique telle qu'elle se développe dans la lyrique en relation à l'épopée, est une hypothèse autrement plus économique ; et c'est d'ailleurs l'interprétation qu'adopte, plus récemment, Robbins¹²⁵. Parce que Sappho est largement l'objet de sa propre poésie, et que sa poésie possède la capacité d'immortaliser, il est naturel que cette immortalité s'applique à elle-même.

¹²¹ *Ibid.*, p. 50.

¹²² *Ibid.*, p. 50.

¹²³ Schlesier, *op. cit.*, p. 19.

¹²⁴ Hardie, *op. cit.*, p. 31.

¹²⁵ Emmet I. Robbins, « Sappho, Aphrodite, and the Muses », *Thalia Delighting in Song: Essays on Ancient Greek Poetry*, éd. Bonnie Machlachlan, Toronto, University of Toronto Press, p. 141. Contre la notion d'une relation personnelle et privilégiée avec Aphrodite, ou d'une fonction de hiérophante dans un culte à mystères incluant les Muses : « The divinities of whom she is the mediator are the Muses, for she is first and foremost a poet. »

IV. *Ibycos : l'éternelle beauté des tyrans*

Ibycos, à cause d'un préjugé négatif sur sa valeur poétique (bien que nous soyons revenus, depuis Barron¹²⁶ de l'opinion extrêmement dépréciative de Page¹²⁷), a souvent été négligé ; la promesse d'immortalité qu'il fait à Polycrate n'a souvent pas été prise au sérieux. Page disait de ce poème que « the sublime story of the siege and fall of Troy is here grossly abused. [...] Their splendid virtues are reduced to form a background for the mention of a pretty face¹²⁸. » Toujours est-il que c'est là, dans la littérature grecque, la première fois que la notion de κλέος ἄφθιτον est *explicitement* liée à la poésie¹²⁹ :

τοῖς μὲν πέδα κάλλεος αἰὲν
καὶ σύ, Πολύκρατες, κλέος ἄφθιτον ἐξεῖς
ὡς κατ' αἰδῶν καὶ ἐμὸν κλέος¹³⁰.

Ici, porter attention à la ponctuation et à la construction qu'elle suppose est capital, et informe crucialement la compréhension du texte. Barron construit ce passage en mettant un point final après αἰὲν, ce qui demande de construire τοῖς μὲν πέδα κάλλεος αἰὲν comme une proposition complète, où le πέδα, forme éolienne de μετά, prend un verbe ἔστι sous-entendu et forme ainsi un μέτεστι : *ils ont part à la beauté pour toujours*¹³¹. Woodbury a raison, là-dessus, de remarquer que la construction μετά suivi d'un datif d'intérêt et d'un génitif, doublée d'un verbe être sous-entendu, est complètement inusitée¹³². En suivant cette construction, on obtient la traduction de Barron : « Their beauty is everlasting. And you too, Polycrates, shall have fame for ever, so far as poetry and my reputation can

¹²⁶ John P. Barron, « Ibycus: To Polycrates », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, No. 16, 1969, p. 119-149. Pour Barron, l'encombrement de figures homériques dans le poème vise à une seule affirmation : ces héros ont été immortalisés par la poésie, et toi aussi, Polycrate, tu pourras être immortalisé par mon poème (p. 135).

¹²⁷ D. L. Page, « Ibycus' Poem in honour of Polycrates », *Aegyptus*, Vol. 31, No. 2, 1951, p. 158-172.

¹²⁸ Page, *op. cit.*, p. 165.

¹²⁹ Floyd, *Kleos Aphthiton*, p. 151.

¹³⁰ J'utilise le texte de Barron, en retenant cependant la ponctuation de Page.

¹³¹ Barron est suivi par West pour la ponctuation, Martin L. West, « Melica », *The Classical Quarterly*, Vol. 20, No. 2, 1970, p. 206.

¹³² Leonard Woodbury, « Ibycus and Polycrates », *Phoenix*, Vol. 39, No. 3, 1985, p. 203.

ensure¹³³. » Une telle déclaration resterait entièrement dans l’horizon de la pensée épique, et ne suppose pas de réelle immortalité poétique ; elle ne fait qu’affirmer la capacité qu’a Ibycos de maintenir le κλέος de Polycrate. Mais Barron, avec cette ponctuation et cette traduction, traduction qu’il atteint au prix de vertigineuses contorsions, cherche à prouver sa thèse, selon laquelle la clef du poème réside dans une démonstration de capacité poétique de la part d’Ibycos, qui arrive alors à la cour de Samos¹³⁴. Le propos du poème se résumerait alors à « Homère nous fait connaître le nom de ces héros ; et je suis capable d’en faire de même pour toi¹³⁵. » Peut-être est-ce là le sens du poème ; mais le problème est que le grec, dans ce passage, dit autre chose — comme l’avait vu Page en 1951, malgré son jugement acerbe, et déjà Wilamowitz en 1922¹³⁶.

Comme le soulève Woodbury, non seulement la ponctuation de Barron produit-elle une construction absente de toute l’histoire de la lyrique chorale, mais encore, elle donne lieu à une suite d’idées relativement obscure, en même temps qu’elle introduit une notion presque platonicienne, *participer de la beauté pour toujours*¹³⁷. La construction où le point final est supprimé après le vers 46, construction suivie tout récemment par Wilkinson, est autrement plus claire¹³⁸. Avec Woodbury et Wilkinson, on peut donc lire : « Parmi eux [les héros], toi aussi, Polycrate, pour ta beauté, tu auras pour toujours une gloire impérissable (κλέος ἄφθιτον), par mon chant et ma gloire. » Ce qui fait de cette seconde tournure une réelle expression d’une immortalité poétique est l’affirmation selon laquelle Polycrate demeurera *pour toujours* parmi les héros, où il jouira d’un κλέος ἄφθιτον. Cependant, l’immortalité poétique que propose Ibycus n’a pas la profondeur de celle de Sappho ; peut-être y faut-il voir un compromis (comme l’est d’ailleurs tout le poème) entre une tradition

¹³³ Barron, *op. cit.*, p. 135.

¹³⁴ Et ce qu’il tente de faire ainsi, c’est de sauvegarder la valeur du texte contre le jugement de Page, en montrant que les modalités d’énonciation du texte le dérobent aux *critères de jugement* qu’emploie Page. On a vu que ce type de démarche, fréquent dans l’histoire de la critique, aura également souvent informé la réception du texte de Pindare.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 136. Alors, l’inclusion dans la lyrique d’un registre épique sous forme de liste et d’exposé redondant n’est plus un *accident* du texte, une marque de faiblesse de la part d’un poète payé à la ligne ; c’est ce que le poème cherche à faire, et donc le jugement esthétique, qui doit juger de *la capacité de l’artiste à réaliser les buts qu’il s’est donnés*, ne peut plus dire de ce poème qu’il soit mauvais.

¹³⁶ Wilamowitz, *Pindaros*, p. 511.

¹³⁷ Woodbury, *op. cit.*, p. 204.

¹³⁸ Claire Louise Wilkinson, *The Lyric of Ibycus: Introduction, Text and Commentary*, Berlin, De Gruyter, 2013, p. 52.

épique et une tradition lyrique, cette dernière étant porteuse d'une forme plus développée d'immortalité poétique.

V. *Théognis : aussi longtemps que la terre et le soleil*

Ce qui nous mène, dans ce survol de l'immortalité poétique avant Pindare, à Théognis — le passage qui nous occupe est aux vers 234-254 du premier livre¹³⁹. Le poème vaut d'être cité en totalité, notamment pour voir comment différents types de κλέος s'y développent, jusqu'à ce que l'on parvienne à une immortalité poétique¹⁴⁰.

σοὶ μὲν ἐγὼ πτέρ' ἔδωκα, σὺν οἷς ἐπ' ἀπείρονα πόντον
πωτήσει καὶ γῆν πᾶσαν ἀειρόμενος
ῥηϊδίως· θοίνης δὲ καὶ εἰλαπίνησι παρέσση
ἐν πάσαις, πολλῶν κείμενος ἐν στόμασιν,
καὶ σε σὺν αὐλίσκοισι λιγυφθόγγοις νέοι ἄνδρες
εὐκόσμως ἐρατοὶ καλά τε καὶ λιγέα
ἄσονται.

Moi, je t'ai donné des ailes avec lesquelles, sur la mer immense
Tu t'élèveras en volant, sur la terre entière,
Aisément ; dans les festins, les banquets, tu seras là,
Tous — étendu entre les lèvres de plusieurs,
Et avec de petites flûtes aux sons aigus des jeunes hommes
Charmants, en bon ordre, avec beauté et clarté
Te chanteront.

Ce premier type de κλέος rappelle celui du bouclier de Nestor, dont l'extension est essentiellement géographique. C'est le renom de Cynos (qui n'est pas encore nommé), qui s'étend dans toutes les situations sympotiques, grâce à la poésie de Théognis, figurée par les ailes qu'il donne à Cynos¹⁴¹. La seconde section du poème concerne davantage une immortalité poétique, cette fois d'un κλέος ἄφθιτον qui perdure après la mort du sujet.

¹³⁹ J'utilise le texte de Groningen, B. A. Van Groningen, *Théognis: Le premier livre, édité avec un commentaire*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1966, 462 p.

¹⁴⁰ Au sujet de la paternité théognidienne du poème, souvent contestée, mais qu'il ne me semble pas nécessaire de remettre en doute, cf. T. A. Tarkow, « Theognis 237-254: A Reexamination », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, Vol. 26, 1977, p. 107.

¹⁴¹ Groningen, *op. cit.*, p. 95.

καὶ ὅταν δνοφερῆς ὑπὸ κεύθεσι γαίης
βῆς πολυκωκύτους εἰς Αἴδαο δόμους,
οὐδέποτ' οὐδὲ θανῶν ἀπολεῖς κλέος, ἀλλὰ μελήσεις
ἄφθιτον ἀνθρώποις αἰὲν ἔχων ὄνομα,
Κύρνε, καθ' Ἑλλάδα γῆν στρωφόμενος ἠδ' ἀνὰ νήσους,
ἰχθυόεντα περῶν πόντον ἐπ' ἀτρύγετον,
οὐχ ἵππων νώτοισιν ἐφήμενος, ἀλλὰ σε πέμψει
ἀγλαὰ Μουσάων δῶρα ἰοστεφάνων
πᾶσιν ὅσοισι μέμηλε, καὶ ἐσσομένοισιν ἀοιδῆ
ἔσση ὁμῶς, ὄφρ' ἧ γῆ τε καὶ ἠέλιος.

Et lorsqu'aux profondeurs de la terre sombre
Tu descendras, vers les plaintives demeures d'Hadès,
Jamais, même mort, tu ne perdras ton renom, mais tu seras compté
Par les hommes, comme ayant pour toujours un *nom* immortel,
Cyrnos, en parcourant la Grèce comme ses îles
Traversant par-dessus la mer poissonneuse et stérile,
Non pas monté à dos de cheval, mais envoyé
Par le splendide présent des Muses aux couronnes violettes
Pour tous ceux qui s'en mêlent ; et comme ceux qui viendront
Tu vivras, un sujet de chansons, aussi longtemps que la terre et le soleil.

Pour Long, ces lignes représentent un cas limite de l'immortalité poétique : Cyrnos va bien mourir, et descendre en Hadès ; or, *même mort*, il demeurera vivant dans les chants de Théognis, et plus outre, vers la fin du poème, qui est formé d'un mélange de gradation et d'accumulation¹⁴², se trouve cette affirmation, καὶ ἐσσομένοισιν ἀοιδῆ ἔσση ὁμῶς. Le fait est que même dans la mort, Cyrnos maintient une activité, et est marqué par un verbe εἶναι au futur. Il continue d'agir au travers de la poésie, et il *existe* encore — la gradation du poème a fait passer l'immortalité depuis le seul κλέος de Cyrnos jusqu'à sa propre personne. Pour Kyriakou, ce qui distingue l'immortalité poétique chez Théognis, c'est qu'elle ne dépend pas directement du κλέος de Cyrnos, qui s'est tout juste donné la peine de naître, et de naître beau¹⁴³. Ne pouvant être le simple rappel d'un κλέος, cette immortalité, qui dépend cependant de la mort de Cyrnos, présente donc bien un élément personnel.

¹⁴² Tarkow, *Theognis* 237-254, p. 110.

¹⁴³ Poulheria Kyriakou, « ΚΛΕΟΣ and Poetry in Simonides Fr. 11 W and Theocritus, Idyll 16 », *Rheinisches Museum für Philologie*, Vol. 147. No. 3, 2004, p. 224.

VI. Jusqu'où vont les poèmes?

J'ai donc tenté ici, suivant Long, de distinguer l'immortalité s'appliquant au seul renom, de celle impliquant une notion de survie personnelle — on aura ainsi vu que l'épopée ne peut fournir de modèle pour ce second type d'immortalité. Tyrtée, le premier, évoquait une immortalité personnelle, dont la possibilité était assurée, cependant, de façon ambivalente : il n'était pas absolument clair si le statut d'ἀθάνατος acquis par l'homme mort au combat relevait plutôt de la communauté et de ses cultes, ou de la poésie. Cependant, le priamel ouvrant ce poème faisait pencher, sinon pour la seconde option, du moins pour un mélange des deux. Avec Sappho, une immortalité poétique personnelle apparaissait de façon réellement explicite ; on y retrouvait à la fois une survivance personnelle au travers de la poésie, et la vision d'une vie après la mort privilégiée. Chez Ibycus, une question de ponctuation, séparant la critique en deux camps, pouvait faire douter de la présence d'une immortalité poétique personnelle ; mais il avait semblé que la solution de Page et des plus récents éditeurs l'emportait, et qu'il fallait bien comprendre que la promesse d'Ibycus s'étendait jusqu'à une continuation de l'existence de Polycrate parmi les héros. Théognis enfin, dans la gradation qu'il faisait de l'immortalité poétique, en arrivait à une immortalité personnelle pour Cynos, qu'il dotait d'une activité concrète, même après sa mort. Comme on le verra plus tard dans l'analyse de la première Néméenne de Pindare, toutes ces apparitions de l'immortalité poétique ont quelque chose de commun, et qu'on ne retrouve pas chez Homère. Ces poèmes, en effet, présentent des irruptions de la figure du poète dans le texte, introduites par des marqueurs déictiques et des verbes à la première personne. Ces irruptions dramatisent la présence de la figure du poète comme source de l'immortalité poétique¹⁴⁴. Ce qu'on a vu, ici, c'est le passage progressif d'une immortalité poétique fondée sur l'immortalité de la poésie, à une immortalité poétique fondée sur une poésie de l'immortalité.

Pris ensemble, ces passages pourraient sembler indiquer que l'immortalité poétique, dans la poésie archaïque, était chose commune ; mais ce sont là quelques passages parmi un corpus autrement plus vaste. L'ampleur des pertes pourrait certes être alléguée, mais il demeure que la présence d'une immortalité poétique, et qui plus est,

¹⁴⁴ Goldhill, *op. cit.*, p. 111, pour Théognis.

personnelle, est chose rare dans ce que nous avons de la lyrique avant Pindare¹⁴⁵. Bien qu'il faille distinguer, comme j'y ai insisté, une immortalité touchant simplement le renom, d'une immortalité personnelle, il est apparu que la seconde pouvait procéder de la première, comme chez Théognis ; lorsqu'une immortalité personnelle se développe, il n'y a nulle nécessité que ce soit en exclusivité d'une immortalité portant sur la gloire. Un peu plus récemment, on trouve dans le sonnet 55 de Shakespeare un exemple de cette immixtion :

Not marble, nor the gilded monument,
Of Princes shall out-live this powrefull rime,
But you shall shine more bright in these contents
Then vnswept stone, besmeer'd with fluttifh time.
When wastefull warre shall Statues ouer-turne,
And broiles roote out the worke of mafonry,
Nor Mars his sword, nor warres quick fire shall burn:
The liuing record of your memory.
Gainst death, and all obliuious enmity
Shall you pace forth, your praise shall stil find roome,
Euen in the eyes of all posterity
That weare this world out to the ending doome.
So til the iudgement that your selfe arise,
*You liue in this, and dwell in louers eies*¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Long, *op. cit.*, p. 18. Pour Long, que je suis, c'est une notion absente de l'épopée, et peu fréquente dans la lyrique — seule Sappho en présente des exemples *explicites* et *répétés*.

¹⁴⁶ Version du *Quarto* de 1609 ; je souligne les passages impliquant une immortalité personnelle. Il peut être intéressant de noter que l'absence de mention du nom du récipiendaire exclut une immortalité de renom comme message essentiel du poème.

Chapitre 3. Le temps de l'Olympe le temps d'un poème : la première Néméenne

Après avoir passé en revue divers exemples d'immortalité poétique avant Pindare, je me propose ici de détailler, par une étude de cas de la première Néméenne, comment se manifeste, chez Pindare, l'immortalité poétique. Cela fait, je pourrai procéder à une étude générale de l'immortalité poétique chez Pindare ; la première Néméenne est ici choisie parce qu'elle présente un cas paradigmatique, et qui permet d'obtenir une vue en profondeur de cette notion, avant de procéder à un examen plus général. La spécificité de cet exposé sur la première Néméenne, exposé qui nous fait pénétrer au cœur du sujet, appelle à une méthodologie plus développée que pour le simple survol de traces, dans la littérature précédant Pindare, d'immortalité poétique.

I. Questions d'approche, à l'approche d'une question

Je propose donc ici, dans la lignée de Deleuze et Guattari, une approche reprenant la notion du texte littéraire comme agencement et processus ; c'est-à-dire, une démarche cherchant à identifier comment l'organisation immanente des matériaux propres au texte fonctionne, dans son énonciation, en vue d'un effet¹⁴⁷. L'attention sera donc déplacée de l'axe du sens du texte, à celui de son fonctionnement. Cependant, une telle approche demande également un souci minutieux porté à la langue et aux conventions rhétoriques, telles que développé par Bundy. Enfin, l'utilisation qui sera ici faite d'auteurs relevant de l'anthropologie structurale héritée de Claude Lévi-Strauss, dont Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant, tiendra aussi compte des critiques adressées tant à l'anthropologie structurale qu'au structuralisme lui-même, notamment chez Benveniste¹⁴⁸, Deleuze et

¹⁴⁷ Bruce Baugh, « How Deleuze Can Help Us Make Literature Work », *Deleuze and Literature*, Ian Buchanan et John Marks éd., Édimbourg, Edinburgh University Press, 2000, p. 36.

¹⁴⁸ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1966, 356 p., où, aux pages 61-62, Benveniste remarque que le langage humain ne saurait être vu comme un code de signaux où chaque signe renvoie à un référent, puisque, en dehors de la grammaire, le langage n'existe que dans l'énoncé, dont la nature est indécomposable, et où les phonèmes ne renvoient à rien d'autre qu'à leur propre son.

Guattari¹⁴⁹ et Agamben¹⁵⁰.

II. Entre l'homme et ses dieux, la parole

La parole poétique, pour la Grèce archaïque, immortalise son objet¹⁵¹. On l'a vu dans la section précédente, cette immortalité n'engage pas nécessairement de survivance personnelle. Mais, cette capacité d'immortalisation, elle la tient de son inspiration divine, qui garantit sa vérité¹⁵². C'est ce qu'on retrouve par exemple, avant le catalogue des vaisseaux, aux vers II, 484-492 de l'*Iliade* :

ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι:
ὕμεις γὰρ θεαὶ ἐστε πάρεστε τε ἴστε τε πάντα,
ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν
οἳ τινες ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν
πληθὺν δ' οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ' ὀνομήνω,
οὐδ' εἴ μοι δέκα μὲν γλῶσσαι, δέκα δὲ στόματ' εἶεν,
φωνὴ δ' ἄρρηκτος, χάλκεον δέ μοι ἦτορ ἐνείη,
εἰ μὴ Ὀλυμπιάδες Μοῦσαι Διὸς αἰγιόχοιο
θυγατέρες μνησαίαθ' ὅσοι ὑπὸ Ἴλιον ἦλθον

¹⁴⁹ Cette critique se retrouve dans Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 1: L'Anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, 496 p., et dans Gilles Deleuze et Felix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2: Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, 648 p., particulièrement le chapitre 4, « 20 novembre 1923 - Postulats de la linguistique », p. 95-139.

¹⁵⁰ Giorgio Agamben, *Signatura rerum: Sul metodo*, Turin, Bollati Boringhieri, 2008, 120 p. Surtout les pages 61-65, où Agamben compare les objections à la linguistique structuraliste saussurienne, soulevées par Benveniste dans ses *Problèmes de linguistique générale*, et le concept d'énonciation mobilisé par Foucault dans son *Archéologie du savoir*.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 1.

¹⁵² Charles Segal, *Pindar's Mythmaking: The Fourth Pythian Ode*, Princeton, Princeton University Press, 1986, p.31, Segal parle de « poetics of "presence," a belief in the full power of poetry to reveal eternal truth through access to divine authority ».

Dites-moi maintenant, Muses qui avez vos demeures sur l'Olympe ;
Car vous êtes des déesses, et vous êtes partout et savez tout,
Nous, nous n'entendons qu'une rumeur, et nous ne savons rien :
Qui étaient les chefs des Danaens et leurs seigneurs ?
Le grand nombre, je ne pourrais les dire, ou les nommer,
Même si j'avais dix langues et dix bouches,
Une voix infatigable et un cœur d'airain,
Si les Muses Olympiennes, filles de Zeus
Porte-Égide, ne me rappelaient combien en vint sous Ilion.

Le passage, ici, fait dépendre la connaissance du poète, avec sa capacité à dispenser le κλέος, non pas d'une *rumeur* qui serait répétée, mais d'un accès privilégié aux Muses ; or, le poète de l'*Iliade* ne se décrit pas comme exprimant sa connaissance propre qu'il tient des Muses, mais comme une sorte de récipient au travers duquel s'expriment les Muses. Le poète n'a pas la possibilité de mentionner la totalité des soldats, à cause de contraintes temporelles et physiologiques, mais les Muses savent exactement leur nombre, et qui ils sont¹⁵³. Leur mémoire est la marque de leur omniscience et de leur omniprésence (πάρεστέ τε ἴστέ τε πάντα), qui s'exprime au travers du poète ; et c'est aussi dans ce cadre qu'il faut comprendre la *vérité* en Grèce archaïque. En effet, une relation intime unit la notion d'immortalité à celle de vérité, et demande un bref éclaircissement, pour mieux saisir comment opère, chez Pindare, l'immortalité poétique.

La vérité, la mémoire et l'immortalité s'imbriquent les unes dans les autres : est vrai ce qui *est*, comme le marquent ἐτεός, ἔτυμος et ἐτήτυμος, qui proviennent de εἶναι. Ce qui est immortel *est*, et ce qui *est*, est vrai ; comme Detienne l'a montré, la vérité archaïque s'inscrit dans des rapports d'opposition comprenant la clarté et l'obscurité, l'éloge et le

¹⁵³ Bruce Heiden, « Common People and Leaders in "Iliad" Book 2: The Invocation of the Muses and the Catalogue of Ships », *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)*, Vol. 138, No. 1, 2008, p. 127-154, p. 133: « the poet immediately proceeds to imply that people who had never enjoyed κλέος, - the common troops, the πλήθους; - were in fact remembered by the Muses and were worthy to have their names included in epic poetry, if only there were performers up to the magnitude of the task. »

blâme, de même que le souvenir et l'oubli¹⁵⁴. Ainsi, l'énonciation inspirée qui est celle de la poésie de Pindare lui assure sa vérité¹⁵⁵, dont l'effet principal est de faire accéder le vainqueur à l'immortalité. Comme le dit Calame : « la vérité en relation avec la divinité est révélée par une voix inspirée¹⁵⁶ ». L'*alatheia* pindarique, contrairement à l'interprétation de ce concept faite par Heidegger, se structure donc également, en tant qu'*a-latheia*, comme une privation de λανθάνομαι — c'est, dans les mots de Segal, « the force of the poetic voice that vanquishes the forgetting of heroic deeds¹⁵⁷ ». Thomas Cole résume cette conception de la vérité ainsi : « A-lethes is that which is retained in the memory without any of the gaps to which such lèthê would give rise¹⁵⁸. » On voit comment peuvent donc s'articuler les notions de vérité et d'immortalité : le discours poétique est *vrai* parce qu'inspiré par le divin, et cette vérité, à son tour, comme *a-latheia*, est garante d'immortalité. Or, remarque Sigelman, l'immortalité conférée par le poète n'est pas conçue chez Pindare comme une extension temporelle indéfinie ; bien qu'une notion d'immortalisation poétique entre en jeu, l'éternité à laquelle Pindare fait accéder le vainqueur est une éternité *immédiate*, sortie du temps¹⁵⁹ — en se permettant l'anachronisme, on la pourrait qualifier de *nunc stans*. Dans cette temporalité particulière qui est celle des Olympiens, Pindare inscrit le vainqueur¹⁶⁰ ; le passé, le présent et l'avenir s'y mélangent¹⁶¹ ; c'est le μείλιχος αἰών de la huitième Pythique. Ce processus d'immortalisation n'est pas un principe extra-poétique ou transcendant qui conditionnerait et informerait l'œuvre — il est immanent à l'expression poétique. À ses ancêtres, à sa communauté, aux dieux, au temps mythique et aux différents lieux du monde grec où

¹⁵⁴ Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Le livre de poche, 2006 [1967], p. 77.

¹⁵⁵ Le lien entre les Muses, Mnèmosunè et la vérité comme connaissance poétique d'origine divine est explicité dans Jean-Pierre Vernant, « Aspects mythiques de la mémoire et du temps », *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La découverte, 1988, p. 109-138.

¹⁵⁶ Claude Calame, *Pratiques poétiques de la mémoire: Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2006, p. 294.

¹⁵⁷ Charles Segal, « Naming, Truth, and Creation in the Poetics of Pindar », *Diacritics*, Vol. 16, No. 2, 1986, p. 65. L'importance des liens entre la vérité et la mémoire était parfaitement connue de Pindare : on en trouve une image dans la septième Néméenne, où il nomme Olympie « reine de vérité », comme le remarque Montiglio dans Silvia Montiglio, *Silence in the Land of Logos*, Princeton, Princeton University Press, p. 83, n. 8.

¹⁵⁸ Thomas Cole, « Archaic Truth », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, Vol. 13, No. 1, p. 8.

¹⁵⁹ Sigelman, *op. cit.*, p. 3.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 6.

¹⁶¹ Vernant, *op. cit.*, p. 112.

s'inscrit sa victoire, l'épinicie relie ainsi le vainqueur¹⁶². Unifier cet ensemble est précisément le processus propre à l'épinicie, capacité qu'elle tient de la déesse Mnémosunè¹⁶³.

Avant d'aller plus loin, je souhaite m'arrêter sur un problème concernant l'immortalité poétique chez Pindare, problème qui peut sembler d'une excessive subtilité, mais dont la résolution écarterait un grand nombre de confusions — il s'agit de la notion d'immortalité poétique *inclusive* et *exclusive* telle que développée par Currie dans son ouvrage *Pindar and the Cult of Heroes*. Précisément parce que son sujet est si proche de celui traité ici, et que sa conception de l'immortalité poétique peut sembler identique à celle que j'emploie, je souhaite distinguer ces deux approches. Pour Currie, deux types d'immortalité peuvent exister chez Pindare : une immortalité qu'il qualifie d'exclusive, ce qui correspond à cette immortalité que j'ai qualifiée d'immortalité *de renom*, et une immortalité *inclusive*, qu'il nomme aussi *literal immortality*¹⁶⁴. Ce dernier type d'immortalité, pour Currie, n'est pas exactement une immortalité poétique ; elle se manifeste principalement au travers d'un *culte* — ce qui est parfaitement logique, comme son ouvrage s'intéresse aux cultes héroïques chez Pindare¹⁶⁵. Or, si l'utilisation faite ici du concept d'*immortalité poétique de renom* correspond à ce que Currie qualifie d'immortalité *exclusive*, ce que j'entends par *immortalité poétique complète*, ne correspond cependant pas à sa *literal immortality*. Là où Currie oppose une immortalité poétique à une immortalité réelle, j'oppose plutôt deux types d'immortalité poétique, l'une présentant la survivance du renom, et l'autre s'affirmant, de façon plus radicale, comme une immortalité effective, réalisée dans la poésie elle-même.

¹⁶² Thomas Hoey, « Fusion in Pindar », *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 70, 1965, p. 236.

¹⁶³ Charles Segal, « Messages to the Underworld: An Aspect of Poetic Immortalization in Pindar », *The American Journal of Philology*, Vol. 106, No. 2, 1985, p. 200 : « *This establishment of continuity between the separate spheres of existence is one of the gifts of the goddess Memory, Mnemosyne.* »

¹⁶⁴ Currie, *op. cit.*, p. 74.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 75.

III. L'éternel et sa technique

Asya Sigelman, dans son *Pindar's Poetics of Immortality*, détaille deux méthodes qu'emploie Pindare pour immortaliser le vainqueur. D'abord, pour Sigelman, l'utilisation de l'adjectif composé néologique, et le *lyric narrative* à teneur innovatrice, qui est introduit par un pronom relatif, ont une commune fonction chez Pindare : il s'agit d'affirmer, de mettre sous les yeux de l'auditoire le processus de création de l'ode dans le moment présent¹⁶⁶. Puis, elle montre comment l'ode pindarique, au moyen de la métaphore du voyage, se structure et s'affirme elle-même comme un processus en constante création¹⁶⁷. Cette réflexivité propre à la poésie de Pindare permet à l'ode d'insister sur un « je » poétique où la position de poète comme prophète est ainsi réaffirmée, et à partir d'où le caractère divin de l'inspiration est renforcé¹⁶⁸. En effet, en mettant l'accent sur sa propre pratique poétique, Pindare affirme d'autant plus son statut de poète, et donc de *maître de vérité* bénéficiant d'une connaissance divine. Sigelman note également, sans en faire un objet de son analyse, la pratique du *break-off*, ou de rupture narrative, où intervient toujours un « je » poétique et un changement de temporalité¹⁶⁹. Cette convention rhétorique, comme elle le remarque avec justesse, attire également l'attention sur le poète, et participe de cette même fonction¹⁷⁰. Je ne peux que rejeter, avec Kyriakou¹⁷¹, l'interprétation de Fraccaroli, qui dit, à propos de la rupture narrative, « *questo avviene nel parlar popolare e nel parlar familiare*¹⁷² » comme toute explication.

Ces tropes doivent être interprétés, à la manière de Bundy, comme des topoi récurrents qui organisent l'ode ; or, contrairement à Bundy, il n'est pas possible d'y voir

¹⁶⁶ Sigelman, *op. cit.*, p. 44. Elle avance que le *lyric narrative*, chez Pindare, a également pour fonction de former une synthèse du passé et de l'avenir, qui place l'auditeur dans la position de la vision qu'a Pindare des immortels.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 83.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 49. Je souhaite souligner qu'à tout moment, j'utilise le nom « Pindare » comme le nom du narrateur fictif des épinicies attribuées à un auteur du cinquième siècle, Pindare. Je ne traite nulle part de l'auteur Pindare.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 176.

¹⁷⁰ Sur cette pratique, on pourra se référer à William H. Race, « Elements of Style in Pindaric Break-Offs », *The American Journal of Philology*, Vol. 110, No. 2, 1989, p. 189-209, qui remarque (p. 189) que la rupture narrative dépend toujours ou bien d'un verbe ou pronom à la première personne, ou bien d'un impératif dirigé vers Pindare.

¹⁷¹ Poulcheria Kyriakou, « A Variation of the Pindaric Break-Off in Nemean 4 », *The American Journal of Philology*, Vol. 117, No. 1, 1996, p.17, n. 2.

¹⁷² Giuseppe Fraccaroli, *Le Odi di Pindaro*, Vérone, G. Franchini, 1894, p. 136.

de simples conventions nécessaires à l'éloge du vainqueur. Il semble plutôt qu'il faille se pencher sur la façon dont ces tropes contribuent à la création d'une temporalité poétique éternelle où Pindare, dans l'énonciation de son ode comme discours divinement inspiré, inscrit le vainqueur. En plus de celles relevées par Sigelman, je compte m'attacher ici à détailler quelques techniques s'offrant à Pindare pour affirmer, d'une part, l'inspiration de sa parole poétique et sa capacité à immortaliser le vainqueur ; puis, d'autre part, pour constituer un discours d'immortalité. Par souci de clarté, j'exposerai ces techniques dans le cadre double de la théorie de l'énonciation de Benveniste et de la narratologie de Genette.

En employant la terminologie de Benveniste, on peut classer trois de ces techniques comme des irrptions, dans le plan d'énonciation historique¹⁷³, du plan du discours¹⁷⁴. Le plan d'énonciation historique, chez Pindare, correspond à la narration omnisciente qui est le résultat de l'inspiration divine. Au plan du discours, cependant, correspond la prise de parole au « je » où le narrateur introduit sa présence avec des marques déictiques¹⁷⁵. Ainsi, sous la catégorie « irruption du plan discursif dans le plan historique », on pourra ranger trois tropes, formulés ici selon les fonctions narratives de Genette. D'abord, le commentaire, à la première personne, sur la création poétique, que je nomme « discours méta-poétique réflexif », et qu'on peut considérer comme une *fonction de régie*¹⁷⁶. Ensuite, l'intervention du « je » poétique entraînant une rupture temporelle, ce qu'on nomme communément « break-off » et que je préfère appeler « rupture discursive du temps du récit ». Enfin, cette technique, analysée déjà par Sigelman, qui consiste à

¹⁷³ Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, p. 239. Le plan historique se caractérise par l'aspect *narratif* : il utilise l'aoriste, l'imparfait, le plus-que-parfait, et, occasionnellement, le présent intemporel. Ce plan d'énonciation n'a pas de narrateur clair, c'est le propre de la narration omnisciente ; les éléments semblent s'y raconter eux-mêmes (p. 241).

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 242. Le plan du discours correspond, de manière large, à toute énonciation supposant un locuteur précis ainsi qu'un auditeur ; c'est un discours qui comprend des marques déictiques et une intention, chez le locuteur, d'avoir un effet sur l'auditeur. Ce discours est à la première personne, ou s'adresse à une deuxième personne. On y retrouve beaucoup de formes de présent et de futur. C'est le plan qui est propre tant à l'intervention du narrateur qu'au langage parlé. D'où sans doute la méprise de Fraccaroli qui interprétait l'introduction de ce plan d'énonciation dans le plan historique comme une tournure orale et populaire.

¹⁷⁵ On pourra lire, de façon générale, sur le « je » poétique de Pindare, Mary R. Lefkowitz, *First-person Fictions: Pindar's Poetic I*, Oxford, Clarendon, 1991, 226 p., qui regroupe plusieurs articles de Lefkowitz sur la question. Lefkowitz distingue les « formal professional statements » des « intensely personal statements » (p. 3) et explicite leurs fonctions respectives dans la structure de l'ode. Elle corrigera plus tard cette distinction en reconnaissant l'absence de différence qualitative entre ces deux formes d'énonciation (p. 127).

¹⁷⁶ Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, p. 262. La fonction de régie concerne le discours méta-narratif, où le narrateur intervient et commente la nature de sa narration.

construire l'ode comme un voyage jamais achevé, en constante élaboration, grâce, outre la métaphore du voyage qui reste au niveau du plan historique, à l'utilisation de formes imperfectives ou futures à la première personne. Narratologiquement, ce dernier trope relève également de la fonction de régie. Ces irrptions du plan d'énonciation du discours dans le plan historique ont comme fonction fondamentale d'asseoir l'autorité du plan historique, en le montrant comme procédant d'une parole poétique inspirée.

En plus de ces figures marquant l'irruption du plan du discours dans le plan historique, je m'attacherai à montrer que Pindare parvient à créer une temporalité « olympienne » où inscrire son vainqueur, et ce au moyen de la technique des anachronies narratives¹⁷⁷. Approchons donc la première Néméenne.

IV. Situer Syracuse, entre l'Olympe et l'illud tempus

Ἀπ' ἀρχῆς ἀρχώμεθα — commençons l'analyse avec la première strophe de la première triade¹⁷⁸. L'ode entreprend d'y agencer divers lieux : Ortygie, la presque île de Syracuse, y est décrite au premier vers comme ἄμπνευμα σεμνὸν Ἀλφειοῦ, établissant immédiatement un lien entre Ortygie et le Péloponnèse¹⁷⁹, puis, au vers suivant, entre Ortygie et Syracuse (κλεινᾶν Συρακοσσᾶν θάλας), et enfin avec Délos, lorsqu'au quatrième vers Ortygie est dite Δάλου κασιγνήτα. Il se crée ainsi, dans la parataxe des quatre premiers vers, un agencement territorial organisé horizontalement : à l'ouest, Ortygie comme lieu sacré ; au centre, le Péloponnèse ; à l'est, Délos. Cet agencement était crucial pour Syracuse, dont les premières monnaies portaient déjà la figure d'Aréthuse¹⁸⁰, qui avait pour fonction de rappeler l'origine dorienne des Syracusains¹⁸¹, origine centrale à leur

¹⁷⁷ Genette, *op. cit.*, p. 79.

¹⁷⁸ J'utilise le texte de Snell-Maehler avec les émendations proposées par Braswell (1971?).

¹⁷⁹ L'Alphée, selon le mythe, coulait depuis le Péloponnèse et réémergeait à Ortygie, sous la forme de la source Aréthuse. C'est en ayant cette idée en tête qu'il faut comprendre le « ἄμπνευμα » ; l'Alphée, qui coule sous la mer, après un long parcours, sourd soudain sur Ortygie, comme un plongeur qui, faisant surface, prend soudain une longue inspiration.

¹⁸⁰ Rosa Maria Motta, « Myths, Coins, and Semiotics: Arethusa and Persephone on the Coins of Syracuse », *Philosopher Kings and Tragic Heroes: Essays on Images and Ideas from Western Greece*, Heather L. Reid et Davide Tanasi eds., Sioux City, Parnassos Press, p. 373.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 384.

identité¹⁸². C'est alors qu'intervient, au quatrième vers, la figure analysée par Sigelman, où Pindare décrit son ode comme un processus en création continue, qu'elle nomme « song-journey » : « σέθεν ἀδυεπῆς ὕμνος ὀρμᾶται θέμεν / αἶνον ἀελλοπόδων μέγαν ἵππων, Ζηνὸς Αἰτναίου χάριν » (4-5), *de toi l'hymne à la douce voix s'élance, pour fonder le grand récit des chevaux aux pieds tourbillonnants, par la grâce de Zeus Etnéen*. La figure est introduite par le déictique σέθεν et fait usage de l'imperfectif ὀρμᾶται. C'est donc que d'Ortygie s'élance un hymne pour célébrer une victoire ; les vers suivants précisent le vainqueur, Chromios, et les jeux, ceux de Némée. Il est intéressant de remarquer que Pindare décrit son hymne comme étant Ζηνὸς Αἰτναίου χάριν, pour la gloire de Zeus Etnéen¹⁸³, suivant quoi il précise que les origines de ce même hymne ont été posées par les dieux, « ἀρχαὶ δὲ βέβληνται θεῶν¹⁸⁴ » (8). C'est ainsi que si l'irruption du plan du discours dans le plan historique¹⁸⁵ a comme fonction d'asseoir l'autorité du texte dans son inspiration, Pindare insiste ici encore davantage sur les liens de sa poésie au divin.

C'est là que débute un second bref développement : de l'agencement horizontal qui reliait mythiquement Ortygie au Péloponnèse, on passe à un agencement vertical se composant de Zeus et l'Olympe en haut, de la Sicile au milieu, et de Perséphone au-dessous. Cette dernière reçoit de Zeus non seulement la Sicile, mais encore « un peuple de cavaliers armés, songeant à la guerre bardée de bronze¹⁸⁶ ». Dans les deux cas, l'explication du contexte du vainqueur se fait au moyen d'une temporalité mythique : Pindare, plutôt que d'affirmer quelque chose comme « Chromios habite à Ortygie, une presque île reliée à Syracuse, une cité de Sicile », s'attache à former, autour d'une mise en scène méta-poétique de son épinicie, une temporalité mythique à laquelle il relie Chromios.

Le passage à l'éloge de Chromios est également assuré par un discours méta-poétique réflexif où Pindare réaffirme au passage la vérité de son art :

¹⁸² Mark Thatcher, « Syracusan Identity Between Tyranny and Democracy », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Vol. 55, No. 2, 2012, p. 83.

¹⁸³ Sur cette lecture du χάριν, voir Bruce Karl Braswell, *A Commentary on Pindar Nemean One*, Fribourg (Suisse), Presses Universitaires de Fribourg, 1991, p. 36-37.

¹⁸⁴ C'est également l'interprétation du ἀρχαὶ rendue dans Braswell, *op. cit.*, p. 39.

¹⁸⁵ Irruption appuyée à ses extrémités par les déictiques σέθεν (v. 4) et νῦν (v. 13), et au centre, par κείνου (v. 9).

¹⁸⁶ Le passage, aux vers 13-14, est un *lyric narrative* introduit par un pronom relatif : « τὸν Ὀλύμπου δεσπότης / Ζεὺς ἔδωκεν Φερσεφόνη κτλ. ».

« πολλῶν ἐπέβαν καιρὸν οὐ ψεύδει βαλῶν ». Cette intervention prépare la seconde triade, où la présence du poète se trouve dramatisée (ἔσταν δ' ἐπ' αὐλείαις θύραις, 19) alors que la figure de la *song-journey* intervient à nouveau (ἀνδρὸς φιλοξείνου καλὰ μελπόμενος, 20). La présence du « je » poétique mène imperceptiblement à l'éloge, puisque sa présence repose sur la philoxénie de Chromios, dont l'éloge donne lieu à une suite de pensées à caractère encomiastique et gnomique, qui s'étend jusqu'au vers 34, soit sur toute la strophe et l'antistrophe. C'est donc dans l'épode qu'intervient à nouveau le « je » poétique, pour aller vers le mythe d'Héraclès, qui occupera tout le reste de l'ode.

Le « ἐγὼ δ' » qui ouvre ce mythe relève de la rupture discursive du temps du récit. À la différence du motif de la *song-journey*, cette figure appelle à l'entrée dans un autre régime temporel ; ici, elle est le point de départ d'une longue analepse. Or, Pindare ne se contente pas de changer l'ordre chronologique par cette analepse ; il ralentit sensiblement le temps du récit : c'est une scène, et une scène détaillée, qu'il expose. L'épode de la seconde triade, par une longue périphrase, raconte la naissance d'Héraclès ; l'action ne commence réellement que dans la troisième triade, lorsque le héros est aperçu par Héra (οὐ λαθὼν χρυσόθρονον / Ἥραν κροκωτὸν σπάργανον ἐγκατέβα¹⁸⁷), qui lui envoie deux serpents.

V. Héraclès : le temps et sa fin

Les deux serpents rampent vers Héraclès ; et ici intervient un des passages les plus controversés de l'œuvre de Pindare. Le nouveau-né se saisit, de ses deux mains, des deux reptiles ; puis, en les étranglant, non pas Héraclès, mais le temps, leur fit expirer leur âme de leurs membres indicibles, ἀγχομένοις δὲ χρόνος ψυχὰς ἀπέπνευσεν μελέων ἀφάτων (46). L'interprétation de ce passage est particulièrement cruciale, puisque se constitue, dans l'exposition de ce mythe, une temporalité qui informe l'ode entière¹⁸⁸. Cette question, outre

¹⁸⁷ Sans doute cette tournure relève de la haute idée que se fait Pindare du divin. Ce n'est pas Héraclès qui passe inaperçu jusqu'à ce qu'Héra se rende compte de sa présence ; au contraire, *il ne passe pas inaperçu*, οὐ λαθὼν. La déesse ne détecte pas quelque chose qui lui restait caché jusqu'à ce qu'elle tourne le regard vers lui ; rien ne lui a jamais été caché.

¹⁸⁸ Charles Segal, « Time and the Hero: The Myth of Nemean I », *Rheinisches Museum für Philologie*, Vol. 117. No.1, 1974, p. 31.

l'interprétation des vers 24-25¹⁸⁹, est celle qui a le plus agité la critique de la première Néméenne. Dès 1962, Gerber avait montré avec justesse la validité de la lectio χρόνος¹⁹⁰, mss., protégeant Pindare de la *furor emendationis* de Roell, Hartman et Bowra¹⁹¹ ; Segal, en 1974, appuyait cette lecture¹⁹². Il faut d'abord distinguer, pour bien cerner le sens de ce χρόνος, entre deux possibilités : en premier lieu, il peut remplacer un nom de fonction active, comme « Héraclès » ; ensuite, il peut avoir une fonction de passif, prenant plutôt le rôle des serpents¹⁹³. Cette deuxième interprétation se baserait sur le fait qu'ἀπέπνευσεν signifie ici « expirer » de façon subjective, et non pas « vider de son air ». Or, l'utilisation de l'aoriste sigmatique, ici, peut très bien être un de ces « aoristes sigmatiques causatifs¹⁹⁴ ».

¹⁸⁹ Le débat sur ces vers est, à mon humble avis, légèrement oiseux. Il s'agissait de savoir ce qu'entendait Pindare par « λέλογχε δὲ μεμφομένοις ἐσλοῦς ὕδωρ καπνῶ φέρειν / ἀντίον », une tournure elliptique. Thomas G. Rosenmeyer, « The Rookie: A Reading of Pindar "Nemean" 1 », *California Studies in Classical Antiquity*, Vol. 2, 1969, p. 233-246, donne dès les premières pages un état de la question sur ces lignes. Edward D. Lasky, « A Note on Pindar Nemean 1. 24-25 », *Classical Philology*, Vol. 68, No. 3, 1973, p. 219, propose une interprétation qui n'éclaire nullement le texte ; Braswell, *op. cit.*, p. 49 fournit une explication claire et évidente. L'opinion d'Aristarque sur ce vers est également la mienne, de même que celle de Braswell ; et peut-être parce le texte semble à Braswell évident malgré l'ampleur de la critique, il ne prend pas la peine d'en expliquer l'évidence en détail. On peut donc expliciter encore un peu son interprétation comme suit : les calomniateurs sont comme de l'eau contre la fumée, c'est-à-dire que plutôt que d'éteindre le feu (les nobles), ils ne peuvent que s'épuiser en vain sur ses effets, soit la fumée. L'objet de λέλογχε est donc le καλὰ mentionné plus haut, et son complément, μεμφομένοις : « il a obtenu [la victoire] pour la porter contre ceux qui blâment les nobles comme de l'eau sur de la fumée », qu'on peut reformuler, en respectant la syntaxe et la parataxe du grec : « La victoire [...] il l'a obtenue, pour la porter contre ceux qui blâment les nobles — de l'eau contre de la fumée. » À rejeter sont les interprétations qui lisent « il a obtenu la victoire pour la porter, comme de l'eau sur de la fumée, contre ceux qui blâment les nobles » — il est d'évidence immédiate que jeter de l'eau sur de la fumée n'a aucun effet.

¹⁹⁰ Douglas E. Gerber, « What Time Can Do (Pindar, Nemean 1.46-47) », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 93, 1962, p. 30-33.

¹⁹¹ L'édition de Bury portait χρόμος, celle de Bergk, ἄτρομος ; Herweden donnait χάνος, tandis que Roell et Hartmann conjecturaient un βρόχος. Cf. Gerber, *op. cit.*, p. 30.

¹⁹² Charles Segal, *Time and the Hero*, p. 29.

¹⁹³ Une troisième interprétation serait possible, selon laquelle le χρόνος fond en lui l'actif et le passif.

¹⁹⁴ C'est l'opinion de Braswell, *op. cit.*, p. 64. Braswell remarque avec justesse que *certaines verbes* peuvent avoir un aoriste sigmatique portant un tel sens. Or, il pourrait bien y avoir là un léger problème : il faut, pour qu'un verbe puisse porter un aoriste sigmatique causatif, qu'il ait une forme d'aoriste thématique ou athématique à lui opposer, dont le sens est régulier. Cette question peut sembler oiseuse, mais elle informe largement la compréhension du texte ; c'est à savoir si le temps est ici une force active ou passive. Un exemple caractéristique de l'aoriste sigmatique causatif se retrouve chez Homère, *Il.* 1, 130 : ἐς δ' ἑκατόμβην βῆσε θεῶ, « il fit embarquer une hécatombe pour le dieu » ; or cette tournure fonctionne précisément parce qu'il y est fait appel à une forme sigmatique qui est opposée à la forme usuelle, le βῆ ἐπique. Ragon et Smyth n'en disent rien, mais on en trouve une explication dans W. Kühne, *Das Causativum in der Griechischen Sprache*, Leipzig, Teubner, 1882, 24 p. Kühne, en outre de sa *grammaire complète* en trois volumes, explique ici la notion de causatif en grec, qui, dit-il, demande pour l'aoriste sigmatique une opposition avec un aoriste non sigmatique, ou, du moins, avec un parfait. Si πνέω n'existe pas au parfait dans la poésie archaïque et

Segal a clairement montré, suivi en cela par Rose en 1974¹⁹⁵ et Petruccione en 1986¹⁹⁶, que dans ce χρόνος se tient un renvoi proleptique au τὸν ἅπαντα χρόνον, situé à la fin du poème, où Tirésias prophétise l'avenir d'Héraclès. Le temps qui agit comme force active dans le mythe est également l'éternité promise par Tirésias au jeune Héraclès ; cette éternité surgit dans l'exploit, elle est coextensive à l'éternité qui doit en découler un jour, soit le bonheur immortel d'Héraclès divinisé.¹⁹⁷

Cette prophétie occupe toute la quatrième triade et prend place dans un contexte narratif particulier : c'est un discours métadiégétique, en ce qu'un personnage se charge, dans l'ode, de la narration ; et c'est, de plus, une narration antérieure, c'est-à-dire qui porte sur des événements futurs¹⁹⁸. Cette prophétie est introduite, au vers 55, par un verbe, ἔστα, « il se tint », qui rappelle l'ouverture de la seconde triade, où le discours d'éloge de Pindare est introduit par le verbe ἔσταν. Une structure se laisse dès lors dégager : à l'exploit de Chromios suit le discours de Pindare, dont la position de poète inspiré permet de lui garantir l'immortalité, tandis que Tirésias, convoqué par Amphitryon, garantit par son discours inspiré l'immortalité d'Héraclès. La temporalité mythique des deux dernières triades se retrouve donc, par l'entremise de la figure de maître de vérité commune à Pindare et Tirésias, unie à Chromios et son exploit. C'est ainsi le discours métadiégétique du personnage de Tirésias, avec sa narration antérieure, qui permet cette correspondance¹⁹⁹. Mais, plus outre, le jeu entre le χρόνος et le τὸν ἅπαντα χρόνον fait surgir la temporalité dont on avait fait mention plus haut, cette éternité immédiatement réalisée. Comme le dit Segal, « χρόνος denotes the all-encompassing fulfilment of the gods' design which is as complete in the moment as it is in eternity²⁰⁰ ». Par son travail sur les anachronies et sur la narration, Pindare parvient donc à établir une éternité qui englobe à la fois Chromios et Héraclès comme deux récipiendaires de l'immortalité²⁰¹.

classique, ses formes composées peuvent le prendre. Il est donc possible que le verbe ἀπέπνευσεν soit effectivement un aoriste sigmatique causatif, en tant qu'opposé à la forme ἀποπέπνευκα.

¹⁹⁵ Peter W. Rose, « The Myth of Pindar's First Nemean: Sportsmen, Poetry, and Paideia », *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 78, p. 159, n. 40.

¹⁹⁶ Petruccione, *op. cit.*, p. 45, n. 29.

¹⁹⁷ Segal, *op. cit.*, p. 35.

¹⁹⁸ Genette, *op. cit.*, p. 230-231.

¹⁹⁹ Petruccione, *op. cit.*, p. 44.

²⁰⁰ Segal, *op. cit.*, p. 39.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 38.

VI. La victoire, où les temps se rencontrent

En maintenant une analyse des conventions rhétoriques et des techniques narratives s'offrant à Pindare, dans la lignée de Bundy, il est ainsi possible de montrer comment le poète procède à la création d'une temporalité « olympienne ». Or, outre cette temporalité qui unit Chromios à l'éternité, il se construit également un schéma chronologique qui réunit tous ces événements. En effet, les agencements territoriaux de la première triade étaient liés par des analepses à caractère mythique ; c'est le jeu sur le temps qui permettait d'y organiser l'espace. Ainsi, en plus de l'éternité développée dans les dernières triades et qui unit l'ode, je souhaite montrer comment le contenu narratif en vient à s'enchâsser de façon unitaire.

À l'analepse de la première triade répond symétriquement la prolepse de la quatrième : en effet, à la narration de la colonisation dorienne de la Sicile, acte civilisateur, correspond le mythe civilisateur d'Héraclès qui organise l'écoumène. On peut, entre ces deux termes, organiser comme suit le schéma chronologique des événements de l'ode²⁰² :

1. Naissance d'Héraclès (passé) (3)
2. Exploit d'Héraclès : il étrangle les serpents (passé) (4)
3. Prophétie de Tirésias : Héraclès va civiliser le monde, il accède à l'immortalité (futur-passé) (5)
4. Colonisation dorienne de la Sicile, acte civilisateur (passé) (1)
5. Exploit de Chromios (passé) (2)
6. Épinicie de Pindare : Chromios accède à l'immortalité (présent)²⁰³

Il convient de noter ici, que pour Pindare, les Doriens descendent des Héraclides, eux-mêmes les descendants d'Héraclès²⁰⁴, et que pour l'aristocratie dorienne, cette association

²⁰² Les chiffres entre parenthèses indiquent l'emplacement dans la structure de l'ode, de ces différents récits.

²⁰³ On retrouvera un excellent exemple de ce type d'analyse chronologique et narratologique dans André Hurst, « Temps du récit chez Pindare (*Pyth.* 4) et Bacchylide (11) », *Dans l'atelier de Pindare*, Genève, Droz, 2020, p. 71-88.

²⁰⁴ M. P. Nieto Hernandez, « Heracles and Pindar », *Mètis: Anthropologie des mondes grecs anciens*, Vol. 8, N. 1, 1993, p. 90.

est d'une importance capitale²⁰⁵. Les anachronies de Pindare bouleversent l'ordre linéaire du temps ; en organisant, avec ses différentes techniques narratives, un autre ordre du récit, le poète arrive à deux résultats principaux.

D'abord, comme détaillé plus haut, les interventions nécessaires à la constitution d'un nouvel ordre du récit mettent en scène la figure du poète et, par sa posture inspirée, garantissent tant la validité de l'acte poétique que sa capacité à dispenser l'immortalité²⁰⁶. Ensuite, ce qui est tout aussi crucial, plutôt que de développer un ordre linéaire, les anachronies imbriquent ensemble les différentes temporalités dans un seul réseau sans cesse réactualisé. L'ode devient le point de contact de tous ces temps, et tous s'y subsument en une seule « temporalité olympienne » — à cet égard, il pourrait être intéressant de citer Deleuze : « c'est le temps de l'art, temps retrouvé primordial, temps du commencement du monde, éternité véritable où l'artiste, tel le dormeur, dispose du fil des heures et de l'ordre des années²⁰⁷ ». Ce n'est pas que la colonisation dorienne de la Sicile précède la geste civilisatrice d'Héraclès, mais bien que cette dernière se trouve toujours présente, toujours actualisée, grâce au pouvoir de la poésie, dans ce passé historique et dans le présent de la performance²⁰⁸.

On a donc pu voir combien serrés sont les rapports qui unissent l'ode, et par quelles conventions rhétoriques et quelles techniques narratives celle-ci s'organise : le contexte territorial mythique de la première triade s'agence parfaitement avec la prolepse de la quatrième, tandis qu'à la figure de Pindare mettant en scène son ode, répond le discours métadiégétique de Tirésias, et qu'à l'exploit d'Héraclès lui donnant accès à l'immortalité répond celui de Chromios. L'ode a donc pu procéder à l'immortalisation du vainqueur, c'est-à-dire son inscription dans la temporalité olympienne qu'a su créer Pindare, tant par ses anachronies que par l'affirmation de l'inspiration de sa parole poétique. Même si le nom de Chromios, dans les vers de Pindare, a survécu, *aere perennius*, aux ravages du

²⁰⁵ Thatcher, *op. cit.*, p. 83, parle d'une « dorian ideology » pour Syracuse sous Hiéron. On pourra consulter à ce sujet A. D. Morrison, « Performances and Audiences in Pindar's Sicilian Victory Odes », *Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplements*, No. 95, 2007, 146 p., notamment l'interprétation de la première pythique, p. 128.

²⁰⁶ André Hurst, *Dans l'atelier de Pindare*, Genève, Droz, 2020, p. 87.

²⁰⁷ Gilles Deleuze, « Unité de "À la recherche du Temps perdu" », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 68, No. 4, 1963, p. 439.

²⁰⁸ Hurst, *op. cit.*, p. 131.

temps, il était déjà immortel et baignait, avec la parole poétique, dans l'immortalité des Olympiens.

VII. Pindare : une immortalité nouvelle

Ainsi, l'immortalité chez Pindare se déploie non seulement comme un κλέος, mais également comme une temporalité olympienne, extirpée du temps, et où vient s'inscrire l'existence du vainqueur. Et donc, si Pindare présente des caractéristiques d'une immortalité de renom, sans nuance de survivance personnelle, on a cependant bien vu qu'il se développe, parallèlement, une autre conception de l'immortalité poétique. Cette conception n'est pas équivalente à cette immortalité que l'on pouvait retrouver dans la lyrique archaïque, et engage des notions radicalement nouvelles. Pour bien saisir ce qui fait la nouveauté et la radicalité de cette forme d'immortalité, il pourrait être bon, ici, de retourner à Homère.

Pour Long, l'adjectif « immortel », ἄμβροτος, chez Homère, ne dénote pas une survie dans le temps ; et ce qui est immortel ne l'est pas parce qu'il doit durer éternellement, mais bien parce qu'il participe de la condition divine²⁰⁹. Un exemple particulièrement saillant, et qu'il cite, mérite ici d'être reproduit (*Od.* 18, 490-91) :

τέως δ' ἄρα διὰ θεάων
ἄμβροτα δῶρα δίδου, ἵνα μιν θησαίατ' Ἀχαιοί.
Entre temps, la brillante déesse
Lui donne des présents immortels, afin que les Achéens s'émerveillent
[d'elle.

Long souligne que les présents donnés à Pénélope par Athéna ont pour principale caractéristique, dans cet extrait, d'être passagers ; ils ne vont pas plus durer qu'un instant. Or, ils reçoivent l'appellation d'ἄμβροτα, *immortels*. Pour Long, c'est là une indication que l'immortalité, chez Homère déjà, ne se conçoit pas nécessairement comme une extension

²⁰⁹ Long, *op. cit.*, p. 13.

temporelle illimitée²¹⁰. Et de même, à l'opposé, une existence étendue dans le temps, comme celle que subissent dans l'Hadès les âmes des défunts, ne jouit d'aucune immortalité. Ce n'est pas dire, pourtant, que l'immortalité que mobilise l'épigramme de Pindare remonte à une origine homérique, où aurait existé une immortalité immédiate, entièrement sortie d'une temporalité cyclique, d'un processus de génération et de destruction. C'est plutôt de remarquer que l'immortalité, en Grèce archaïque, se peut parfois définir comme « participant de la condition d'ἀθάνατος » — ce qui, chez Pindare, prend la forme de cette « temporalité olympienne » dont j'ai détaillé la constitution et les effets. C'est une éternité conçue comme un état psychologique n'étant pas postérieur au décès, et faisant participer le sujet d'une condition divine. On peut encore expliciter cette notion en rappelant la citation de Shakespeare, dans le chapitre précédent : « So til the iudgement that your selfe arife, / You liue in this, and dwell in louers eies. » Ici, comme dans la première Néméenne, l'immortalité est immédiate, et n'attend pas le décès de son récipiendaire : « tu vis dans ceci [le poème] et demeures dans les yeux des amants ».

²¹⁰ *Ibid.*, p. 14.

Chapitre 4. Signes d'aristocratie et éternité du signe : un monde qui ne changera pas

La lumière jaillit, elle éclate, et, dans ses fulgurations, se détachent les objets et leurs contours, les choses et la face des choses ; c'est à cause de cette brillance, que Pindare nomme Theia, que les hommes tiennent l'or pour plus puissant que tout ; c'est à cause d'elle aussi que sur la mer les navires et sous le joug les chevaux deviennent des merveilles²¹¹ ; et c'est à cette brillance encore que les humains doivent leur bonheur réel, le *μείλιχος αἰών*²¹². Les hauts faits gisent, sans elle, dans l'obscurité de l'oubli²¹³. Lumière, mémoire, vérité — cet agencement dont l'importance, dès le chapitre précédent, a déjà été soulignée, participe directement du procès d'immortalisation de l'épinicie. Je m'attacherai donc à montrer, dans ce chapitre, comment se peut constituer un discours sur l'immortalité qui engage moins des pratiques discursives, comme nous avons précédemment vu, qu'un certain nombre de concepts, dont le jeu et la répétition en viennent à produire, dans l'épinicie, un régime d'éternité.

I. Un agencement : lumière, mémoire, or et vérité

La lumière n'est pas la vérité, ni la vérité la mémoire, mais toutes trois ont pour même objet l'évènement immortalisé. C'est un agencement dont la logique est transparente : chez Pindare, on le sait, *λαμπρός* prend régulièrement le sens de « connu », comme objet de savoir. D'où l'équation, toute simple, entre la lumière et la vérité, d'où l'on tire cette suite de connexions : la lumière, la vérité, la mémoire, l'immortalité. C'est un procès d'immortalisation qui opère au niveau des images et des concepts qu'agence le texte ; il fait pénétrer l'évènement dans un réseau de significations. La lumière s'arrête sur l'évènement dans tout ce qu'il a de *φάιδιμος*, la vérité le saisit, et la mémoire le préserve ; Theia-Apollon-Muses. Or Briand remarque, dans son analyse de la lumière dans les

²¹¹ Pind. *I*, V, 1-6.

²¹² Pind, *P*, VIII, 97.

²¹³ Pind., *N*, VII, 12-13.

Olympiques, la présence d'un quatrième terme venant s'ajouter à cet agencement : celui de l'or, qu'il associe à la richesse et à l'immortalité²¹⁴, appuyé notamment en cela par les fleurs d'or poussant sur l'Île des Bienheureux de la seconde Olympique.

Avant d'aller plus loin, je souhaite remarquer qu'il ne s'agit pas de démontrer ici la présence d'une immortalité poétique chez Pindare, ce qui était plutôt l'objet de l'étude de cas sur la première Néméenne, mais bien de montrer qu'il existe un agencement de concepts, chez lui, qui opère au niveau de la connotation et du réseau sémantique, pour imprégner le texte d'un *régime d'éternité*. Cette analyse, ici encore, n'opère pas tant au niveau du texte, qu'à celui de son fonctionnement. Cependant, il serait aisé de relever, quant à cette approche, sinon une absence de fondement, du moins une certaine circularité : comment montrer que l'agencement, l'entrelacs et les renvois mutuels qui sans cesse relie ces concepts forment réellement un discours d'immortalité, sans passer par leur sens? J'en conviens. Or, la lumière, la vérité et la mémoire, au niveau de leur signification, ont déjà, plus haut, été traitées dans leur rapport à l'immortalité, et ce au travers des travaux de Detienne et Vernant. Ce qu'il reste à montrer, c'est pourquoi et comment entre l'or dans cet agencement.

II. L'or et sa brillance, comme un incendie dans la nuit

La présence de l'or s'explique d'une part par le fait qu'il soit un métal incorruptible, et dont l'aspect, dont l'éclat, possède un air d'éternité. On peut lire ainsi, fr. 222 Race, « L'or, fils de Zeus, lui, ni la mite ni la chenille ne le dévore », Διὸς παῖς ὁ χρυσός / κείνον οὐ σῆς οὐδὲ κίς δάπτει. Mais ce qui fera que l'or pourra réellement entrer dans cet agencement, c'est qu'il incarne à la fois l'impérissable *et la valeur en tant que telle*, comme le fait également Theia. C'est comme un feu éclatant dans la nuit, dit Pindare, que l'or dépasse toutes les autres richesses. Mais pourquoi l'or, qui n'est pas nécessairement, dans le monde antique, la marchandise la plus chère, dépasse-t-il toutes les autres richesses? En fait, la raison en est simple : c'est parce que, comme marchandise universelle, il peut

²¹⁴ Michel Briand, « Light and Vision in Pindar's Olympian Odes: Interplays of Imagination and Performance », *The Look of Lyric: Greek Song and the Visual: Studies in Archaic and Classical Greek Song, Vol. 1.*, Vanessa Cazzato et André Lardinois éd., Leyde, Brill, 2016, p. 245.

exprimer toutes les autres marchandises. Car pour Pindare, l'or ne fait pas que dépasser les autres marchandises, il les dépasse comme un feu dans la nuit, puisque « comme forme générale de la richesse, tout le monde des richesses réelles se tient en opposition face à l'or²¹⁵ ». Toute marchandise individuelle peut être exprimée sous forme d'or ; on n'exprime pas vingt aunes de toile comme valant un manteau ou un demi-mouton, mais bien plutôt comme dix grammes d'or, qui valent un manteau ou un demi-mouton. Ce qu'exprime donc l'or, c'est simplement la valeur en soi, et c'est notamment sous cet aspect qu'il apparaît chez Pindare.

Mais la position de l'or va plus loin : comme moyen d'échange, déjà dans une société primitive, l'or (et avec lui l'argent et le bronze) incarne, sous forme de valeur d'échange, le travail humain²¹⁶. Cette dernière nuance, je la développerai plus avant lorsque je traiterai de la façon dont l'immortalité poétique participe de l'idéologie aristocratique de Pindare — on saisira, alors, en quoi cette notion selon laquelle l'or *incarne une certaine quantité de travail*, est capitale. En effet, comme l'or est incorruptible, représente la valeur en soi, et incarne du travail, on verra qu'il devient le parfait symbole de l'épiniécie elle-même, dans ce qu'elle a d'éternel. On comprend mieux, ainsi, l'ouverture de la première Olympique. Si l'or, associé chez Pindare à l'immortalité, peut avoir ce sens, ce sera autant à cause de son utilisation comme métal incorruptible, dans un contexte d'abord royal et religieux²¹⁷, que par sa capacité à se présenter en tant que forme abstraite de la valeur, c'est-à-dire comme l'incarnation du travail humain. De même, l'épiniécie se pose comme ce qui suit la victoire elle-même ; elle est ce salaire qui incarne une certaine quantité de travail humain. L'épiniécie se peut donc parfaitement équivaloir à l'or : comme lui, elle est incorruptible, donne à la victoire sa valeur, et exprime en soi du travail.

²¹⁵ Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, New York, Penguin Books, 1973, p. 233.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 224.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 230.

III. La victoire et sa valeur

Est-ce là une façon réductrice de concevoir l'épinicie? Mais Pindare dans les vers 41-51 de la première Isthmique ne parle pas autrement :

εἰ δ' ἀρετᾶ κατάκειται πᾶσαν ὀργάν,
ἀμφοτέρων δαπάναις τε καὶ πόνοις,
χρὴ νιν εὐρόντεσσιν ἀγάνορα κόμπων
μὴ φθονεραῖσι φέρειν
γνώμαις.
ἐπεὶ κούφα δόσις ἀνδρὶ σοφῷ
ἀντὶ μόχθων παντοδαπῶν ἔπος εἰπόντ' ἀγαθὸν ξυνὸν ὀρθῶσαι καλόν.
μισθὸς γὰρ ἄλλοις ἄλλος ἐφ' ἔργμασιν ἀνθρώποις γλυκύς,
[...]
ὅς δ' ἀμφ' ἀέθλοις ἢ πολεμίζων ἄρηται κῦδος ἀβρόν,
εὐαγορηθεὶς κέρδος ὑψιστον δέκεται, πολιατᾶν καὶ ξένων γλώσσας ἄωτον.
Si quelqu'un dévoue toute son énergie à l'excellence
Tant par la *dépense* que par le travail
Il faut donner à ceux qui la trouvent un noble éloge
Sans pensée de mauvaise grâce.
Car c'est un don léger pour un homme sage
De dire des belles paroles en *récompense* des labeurs de toute sorte
[en redressant le bien commun
Pour les hommes, *différents salaires* sont doux pour des travaux différents
[...]
Mais celui qui gagne un renom gracieux dans les concours ou la guerre
Il reçoit *le plus grand salaire*, être célébré par les citoyens et les étrangers,
[la fleur du discours.

Je reviendrai plus tard à ce passage lorsque j'aborderai l'aspect proprement politique de l'immortalité ; pour l'instant, il suffit de voir comment Pindare conçoit l'épinicie comme un salaire, c'est-à-dire comme l'incarnation d'une certaine quantité de travail. C'est à partir de cette compréhension de l'épinicie comme salaire exprimant du travail que l'on peut pleinement saisir son adéquation à l'or. Non pas qu'à l'époque de Pindare on ait payé des salaires au moyen de l'or, mais bien parce que, puisqu'il sert à exprimer la valeur des objets, l'or exprime nécessairement la quantité de travail humain nécessaire à la production de ces objets.

Et c'est ici précisément qu'il faut revenir au passage où Pindare décrit Theia : cette déesse, comme brillance, doit être comprise comme la valeur-même. C'est à cause d'elle, dit Pindare, que l'on estime l'or comme la chose la plus *puissante* ; et c'est à cause d'elle, également, que les chevaux, dans les concours, deviennent des merveilles. Ce que signifie cette affirmation, c'est que ce qui sépare le cheval dans sa matérialité brute du cheval dont on use dans les jeux, c'est la *valeur* qui s'y ajoute, non pas tant comme valeur marchande, que comme *valeur d'usage*. Cette valeur, c'est également ce qui fait son *sens*. À nouveau une adéquation s'impose, ici ; cette fois entre Theia et la conception qu'a Pindare de sa poésie. Car en effet, dans l'affirmation « sans Theia, les concours n'auraient pas leur valeur », se peut sans peine substituer à « Theia » le terme « ma poésie ». Car en effet pour Pindare, la victoire ne peut atteindre sans poésie à sa pleine valeur ; comme il le dit aux vers 12-13 de la septième Néméenne, « les hauts faits gisent dans une profonde noirceur, s'ils ne sont pas chantés », τὰ μεγάλα γὰρ ἀλκαὶ σκότον πολλὸν ὕμνων ἔχοντι δεόμενα. On voit ici comment s'articule cet agencement : sans la lumière, l'évènement ne réalise pas toute sa valeur, et cette noirceur, c'est le manque de poésie. La poésie, pour Pindare, est une lumière qui donne aux évènements la possibilité d'être reconnus, d'être vus. Ainsi, au vers 23 de la septième Isthmique, on peut lire : « φλέγεται δὲ ἰοπλόκοισι Μοῖσαις », *il est rendu radieux par les Muses aux tresses violettes*. L'action des Muses, la poésie, est une brillance conférée à son objet.

La lumière que figure Theia se rapporte à la poésie, comme à la poésie, l'or. Tout cet agencement de l'immortalité, qui imbrique ensemble la lumière, la poésie et l'or, on le retrouve, condensé, aux vers 79-85 de la quatrième Néméenne :

εἰ δέ τοι
μάτρῳ μ' ἔτι Καλλικλεῖ κελεύεις
στάλαν θέμεν Παρίου λίθου λευκοτέραν:
ὁ χρυσὸς ἐψόμενος
αὐγὰς ἔδειξεν ἀπάσας, ὕμνος δὲ τῶν ἀγαθῶν
ἔργμάτων βασιλεῦσιν ἰσοδαίμονα τεύχει
φῶτα
Mais si
Pour ton oncle Calliclès tu me commandes
D'élever une *stèle* [mémoire] du plus blanc marbre Parien :
L'or raffiné

Rend toutes les *brillances* [lumière], et un *hymne* [poésie] pour les nobles
Œuvres rend un homme égal en fortune
Aux rois.

L'enchaînement des idées, ici, serait déconcertant, et cela, même pour un Pindare, si on n'avait pas en tête cet agencement relevé plus haut. La *στάλα*, comme forme objectivée de la mémoire, c'est sans peine qu'elle nous peut mener à l'or, et l'or ensuite donner sur la lumière, qui elle-même aboutit à la poésie. Il faut voir ici la structure logique de ce qu'avance Pindare : au travail qui sous-tend la victoire (*ἀγαθῶν ἐργμάτων*), succède la poésie qui immortalise l'évènement. Et la vérité?

IV. Tomber dans la vérité de la parole

En renvoyant à ce qu'on a dit de la vérité archaïque²¹⁸, on comprend en quoi elle se définit, chez Pindare, comme *ce qui est réellement*. Les vers 68-69 de la septième Olympique en témoignent : « *τελεύτασαν δὲ λόγων κορυφαὶ / ἐν ἀλαθείᾳ πετοῖσαι.* » Dans *λόγων κορυφαὶ*, il faut lire, avec Verdenius, « le sens essentiel des paroles », et non pas « des paroles élevées », l'interprétation de Norwood. Verdenius substitue ici *τελεύτασαν*, *lectio facilior* mss., à *τελεύταθεν*, préférant prendre un *τελευτάω* de sens intransitif, modelé sur le sens de *τελέω*²¹⁹. Ce qui nous mène à ce qui nous intéresse, soit la vérité : « L'essence des paroles se réalisa, en tombant dans la vérité. » Ce dont parle ici Pindare, c'est de la création de l'île de Rhodes, consacrée à Hélios. Zeus ordonne à Lachésis de la créer, puisque durant la distribution des *τιμαί*, Hélios était absent. Lachésis, *χρυσάμπυκα*, alors qu'émerge des tréfonds obscurs l'île de Rhodes, lève les mains vers l'éther scintillant. Pour Briand, ce passage en clair-obscur et qui présente Rhodes passant du non-être à l'existence, de la noirceur des abîmes à l'éclat du soleil, est une représentation de l'épinicie « dont la dimension cosmique et rituelle est infusée par ces images²²⁰ ». L'essence des paroles d'Hélios, de Zeus et de Lachésis se réalise « en tombant dans la vérité ». C'est-à-dire que

²¹⁸ « Est vrai ce qui est, comme le marquent *ἔτεός*, *ἔτυμος* et *ἐτήτυμος*, qui proviennent de *εἶναι*. Ce qui est immortel est, et ce qui est, est vrai. »

²¹⁹ W. J. Verdenius, *Commentaires on Pindar, Vol. 1: Olympian Odes 3, 7, 12*, Leyde, Brill, 1987, p. 78, pour le passage.

²²⁰ Briand, *Light and Vision in Pindar's Olympian Odes*, p. 236.

ce passage de l'obscurité (κεκρύφθαι, πολιᾶς) à la lumière (φαεινὸν ἐς αἰθέρα), mis en branle par la parole de Lachésis ornée d'or, est marqué par le fait de « tomber dans la vérité », soit de devenir *ce qui existe réellement*. C'est selon cette même logique qu'Olympie peut être qualifiée dans la huitième Olympique de « reine de vérité » et de « mère des concours couronnés d'or » — elle est reine de vérité parce que c'est dans ses concours qu'est décidé qui sera le vainqueur, que la réalité est réalisée, et que peut alors débiter l'épinicie. Et surtout, cette « chute dans la vérité », c'est l'établissement d'un ordre cosmique — c'est le terme qu'emploie également Young dans son analyse de l'ode²²¹. À Hélios qui ne possédait pas de τιμή, la parole de Zeus et de Lachésis octroie une île, ce qui complète l'ordonnance du cosmos. Briand a donc raison de souligner la façon dont le mythe de Rhodes fonctionne comme une représentation de l'épinicie : c'est une parole qui organise un passage de l'obscurité à la lumière et du non-être à la vérité, pour former ainsi un ordre cosmique.

Ainsi, en dramatisant l'organisation d'un ordre cosmique éternel où l'accent est mis sur une parole de vérité, Pindare présente une correspondance avec sa propre pratique poétique. Comme on l'a vu, l'épinicie, comme parole de vérité, se donne comme la représentation et la performance de l'ordre éternel du monde ; le vainqueur, inscrit dans cet ordre, participe de son éternité. Cette inclusion du vainqueur dans un ordre cosmique immuable lui garantit une immortalité qui ne relève pas que du renom. Et donc, à propos de la septième Olympique, Young peut encore dire : « Pindar's νέκταρ, his poetry, gives continued life and growth to Diagoras and his family²²² ».

V. La vérité de la parole est une parole d'éternité

Si la quatrième Isthmique présente la victoire comme une floraison qui sait vaincre la mort, c'est une floraison encore d'un instant ; une floraison que seule la parole poétique, parce qu'elle est *vérité*, pourra faire toujours fleurir. Trois passages, dans cette ode, me sont alors d'un intérêt particulier. D'abord, les vers 17-19. Comme quatre parents du

²²¹ Young, *Three Odes*, p. 92.

²²² *Ibid*, p. 93.

vainqueur sont récemment morts au combat, Pindare présente la victoire aux jeux comme un événement qui devrait mettre fin à cette situation funèbre :

νῦν δ' αὖ μετὰ χειμέριον ποικίλων μηνῶν ζόφον
χθῶν ὅτε φοινικέοισιν ἄνθησεν ρόδοις
δαιμόνων βουλαῖς
Mais maintenant, après la noirceur venteuse des mois changeants
La terre a fleuri, comme avec des roses de pourpre,
Par le vouloir des dieux.

La victoire est présentée, d'une part, comme la réalisation d'une volonté divine. Mais, ce qui est plus important, elle est traitée comme un processus de floraison placé en opposition au décès. La victoire se réalise donc comme quelque chose de divin, et d'opposé à la mort. Ici, McNeal insiste : « Pindar associates victory with vegetation, which is such an obvious manifestation of life; and victory for him is a form of immortality, a means by which a man can share the divine radiance²²³ ». Pindare poursuit en expliquant qu'en octroyant à cette famille un *merveilleux hymne*, θαυμαστὸν ὕμνον, *le dieu réveille de son lit leur antique renommée, pour des travaux glorieux*, ἐκ λεχέων ἀνάγει φάμαν παλαιὰν εὐκλέων ἔργων. Et désormais, continue Pindare, leur gloire *brille*, merveilleuse à voir comme l'étoile du matin, cette même gloire qui avait donné à leur famille, jadis, des victoires à Athènes et à Sicyon. Deux remarques. D'abord, on voit encore se tracer ce champ sémantique de la lumière, poussé ici aux dernières limites de l'hyperbole. Ensuite, le second point d'intérêt, ici, c'est comment la gloire de la famille, incluant celle des ancêtres décédés, continue de leur survivre, malgré qu'elle puisse dormir pour un temps. Sous forme personnifiée, cette gloire est proprement immortelle, et peut même agir : c'est elle qui donne à la famille ces *feuilles de chant*, φύλλ' αἰδᾶν, de Pindare. Cette tournure φύλλ' αἰδᾶν nous renvoie également aux vers 17-19, où la victoire est présentée comme un processus floral de triomphe sur la mort.

Suit à cela un passage gnomique (30-35), qui donne sur une description d'Ajax et de son suicide, ce qui mène Pindare à déclarer au vers 39 que Homère *redressa toute son*

²²³ R. A. McNeal, « Structure and Metaphor in Pindar's Fourth "Isthmian" », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, No. 28, 1978, p. 146.

excellence en laissant à la postérité des paroles divines à chanter, πᾶσαν ὀρθώσαις ἀρετὰν θεσπεσίων ἐπέων λοιποῖς ἀθύρειν. C'est ici qu'intervient un passage capital. Après avoir expliqué en quoi les paroles divines d'Homère ont su « redresser toute l'excellence » d'Ajax, Pindare s'explique, aux vers 40-42 :

τοῦτο γὰρ ἀθάνατον φωνᾶεν ἔρπει,
εἴ τις εὖ εἶπη τι· καὶ πάγκαρπον ἐπὶ χθόνα καὶ διὰ πόντον βέβακεν
ἐργμάτων ἀκτὶς καλῶν ἄσβεστος αἰεὶ.

Je ne donne pas tout de suite de traduction, car c'est un passage qui présente certaines difficultés peu apparentes, et qui en général, a été assez mal traduit — on est souvent passé un peu vite sur le grec, parce que le sens en semblait évident. Le commentaire de Willcock ne trouve rien à dire sur le vers 40²²⁴, et si Thummer en saisit partiellement le sens, « die zeitliche Unbegrenztheit guter Dichtung », il ne commente pas non plus sur le grec²²⁵. La question, ici, est de savoir si ce τοῦτο est « une parole qui est dite » ou « quelque chose dont on parle ». La solution en est d'importance, puisque la première interprétation est celle d'une immortalité de renom, et la seconde une immortalité poétique complète. Aussi je me propose de me pencher assez attentivement sur deux questions dans ces vers : d'abord, quel est le sens de ἔρπω chez Pindare, et est-ce que ce verbe peut concerner *des paroles* ; ensuite, est-ce que, dans la tournure εἶπον τι, le τι est un ἔπος comme *mot*, ou, comme dans la tournure homérique ἄνδρα μοι ἔννεπε, l'objet d'un ἔπος, son *signifié*?

Je me propose donc de passer en revue toutes les utilisations du verbe ἔρπω dans le corpus des épinicies de Pindare — heureusement pour nous, il n'y en a que cinq. La septième Olympique, vers 52, nous offre « ἔργα δὲ ζωῶσιν ἐρπόντεσσι θ' ὁμοῖα κέλευθοι φέρον », « et les routes produisirent des ouvrages semblables à des animaux *mouvants* ». Au vers 105 de la treizième Olympique, on trouve : « εἰ δὲ δαίμων γενέθλιος ἔρποι », *si leur noble fortune se poursuit*. La quatrième Pythique, vers 140 : « τραχεῖαν ἐρπόντων πρὸς

²²⁴ M. M. Willcock, *Pindar Victory Odes: Olympians 2, 7, 11; Nemean 4; Isthmians 3, 4, 7*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 80.

²²⁵ Erich Thummer, *Pindar: Die Isthmischen Gedichte*, Vol. 2, Heidelberg, Carl Winter, 1969, p. 74.

ἔπιβδαν ὄμως », *en s’avançant tout autant vers de pénibles lendemains*. La quatrième Néméenne nous donne, aux vers 42-44 : « ἐμοὶ δ’ ὅποιαν ἀρετὰν / ἔδωκε πότμος ἀνάξ, / εὔ οἶδ’ ὅτι χρόνος ἔρπων πεπρωμέναν τελέσει », *pour moi, n’importe quelle excellence que me donne la royale destinée, je sais bien que le temps en s’avançant l’accomplira*. Et enfin, la septième Néméenne, aux vers 67-68 : « ὁ δὲ λοιπὸς εὖφρων / ποτὶ χρόνος ἔρποι », *que le temps qu’il me reste me vienne avec bonheur*. On a donc deux sens du verbe ἔρπω chez Pindare, le premier, qui est le sens original du verbe, et qu’on retrouve dans la treizième Olympique se résumant à « se mouvoir », et toutes les autres utilisations se rapportant soit au *mouvement du temps*, soit au mouvement *de quelque chose dans le temps*. Cependant, dans le corpus des épiniques de Pindare, le verbe ἔρπω n’est jamais utilisé pour décrire la poésie, le langage ou une parole²²⁶.

Ici, il peut être intéressant de comparer les traductions. Race rend le premier vers, τοῦτο γὰρ ἀθάνατον φωνᾶεν ἔρπει, comme « For that thing goes forth with immortal speech²²⁷ ». Deux problèmes surgissent: d’abord, il traduit avec un *with*, qui n’est pas dans le grec, puis il fait d’ἀθάνατον un adjectif qualifiant φωνᾶεν, qui est soi-même déjà un adjectif. Bowra traduit : « For this thing goes forth undying in speech²²⁸ », ce qui est plus proche du grec, en se débarrassant du *with*. Cependant, il traduit φωνᾶεν comme s’il y avait là un accusatif de relation : « immortel quant au langage ». Or, φωνᾶεν est un adjectif, qui signifie « doué de langage ». C’est ainsi que dans la seconde Olympique, vers 85, Pindare dit : βέλη φωνᾶντα συνετοῖσιν, *des flèches qui savent parler aux initiés*. La seule utilisation du terme avant Pindare est chez Hésiode, *Théogonie*, 584 : θαυμάσια, ζῴοισιν εἰκότα φωνήεσσιν, *des merveilles, qui ressemblaient à des animaux parlants*.

²²⁶ On pourra opposer à cette affirmation un fragment d’un dithyrambe de Pindare d’une rare obscurité, fr. 70b Maehler 1-5, « Πρὶν μὲν εἶπε σχοινοτένειά τ’ αἰοῖδ’ / διθυράμβων / καὶ τὸ σὺν κίβδηλον ἀνθρώποισιν ἀπὸ στομάτων », *Jadis les chants des dithyrambes s’avançaient en ligne droite et le sigma s’avançait, faussé, des bouches des hommes*. Race, *Nemean Odes, Isthmian Odes, Fragments*, p. 311, prend εἶπε σχοινοτένειά pour « duraient trop longtemps ». Ce serait donc encore une question d’extension temporelle. Cependant, je suis rétif à l’idée d’étendre à l’épinique l’usage d’un terme fait dans un dithyrambe, à cause des particularités de langage de ce genre, cf. M. J. H. Van der Weiden, *The Dithyrambs of Pindar: Introduction, Text and Commentary*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1991, p. 13: « Both Pindar and Bacchylides use words [dans leurs dithyrambes] that are found seldom or not at all in the extant literature ».

²²⁷ Race, *op. cit.*, p. 169.

²²⁸ C. M. Bowra, *The Odes of Pindar*, New York, Penguin Classics, 2013 [1982], p. 82.

En fait, la construction est simple, mais elle ne se rend pas exactement en *syntaxe*. Toutes les difficultés disparaissent et avec elles le besoin de recourir aux contorsions de Bowra et Race, si on construit ce passage en parataxe : « Cette chose s'avance, immortelle, douée de langage ». On peut donc traduire, provisoirement, le passage en entier :

τοῦτο γὰρ ἀθάνατον φωνᾶεν ἔρπει,
 εἴ τις εὖ εἶπη τι· καὶ πάγκαρπον ἐπὶ χθόνα καὶ διὰ πόντον βέβακεν
 ἐργμάτων ἀκτὶς καλῶν ἄσβεστος αἰεΐ.
 Cette chose s'avance, immortelle, douée de langage
 Si l'on dit bien quelque chose : et par-dessus la terre nourricière et à travers
 [la mer, est allé
 Le rayonnement des belles œuvres, à jamais inextinguible.

On voit ici comment la construction τοῦτο ἀθάνατον ἔρπει est essentiellement la même que βέβακεν ἀκτὶς ἄσβεστος. Il y a ici deux possibilités à distinguer : comment prendre le τοῦτο et le τι? Ici, je ne m'étends pas longtemps sur cette question, puisque mon propos n'est pas essentiellement modifié par l'une ou l'autre possibilité ; seulement, il me semble y avoir là une autre faiblesse de traduction. Pour Bowra, ce que dit Pindare, c'est : « Cette chose [quoi?] s'avance [...] si quelqu'un dit bien quelque chose », ce qui me semble une pensée de la dernière platitude. Race traduit mieux lorsqu'il dit : « if someone says it well », parce qu'il a identifié que le τοῦτο est utilisé ici d'une façon particulière, comme antécédent, ce qui est un usage homérique. On en trouve un exemple en *Odyssée* II, 40-41 : « οὐχ ἐκὰς οὔτος ἀνὴρ, τάχα δ' εἴσειαι αὐτός, / ὃς λαὸν ἤγειρα », *il n'est pas loin cet homme, tu le sauras toi-même bientôt, / qui a convoqué le peuple*. Ce que Pindare fait ici, c'est une inversion de l'ordre des deux propositions : « Si quelqu'un dit bien quelque chose, celle-ci s'avance... »

Enfin, ce que j'avance pour le τι, c'est que, comme complément d'objet direct de εἶπη, ce qui s'y trouve n'est pas une *parole* mais bien l'objet d'un discours, un objet externe. En effet, le verbe εἶπον, chez Pindare, lorsqu'il n'est pas utilisé pour introduire un discours, est utilisé huit fois avec un *objet ou une personne* comme objet²²⁹, et une seule fois, de façon indubitable, avec comme objet une parole²³⁰. Puis, outre cela, il semble

²²⁹ O. I, 52 ; O. VII, 33 ; O. VII, 62 ; O. VIII, 62 ; O. XIII, 71 ; P. IV, 100 ; N. VI, 65 ; N. IX, 33 .

²³⁰ I. I, 46.

redondant de dire « une parole douée de langage ». Je m'autorise de ces deux arguments finaux pour dire que le *τι* et le *τοῦτο* sont des *choses ou des personnes* et non pas des *paroles*. Et ainsi, ce passage présente donc une immortalité poétique complète. On pourra le traduire au complet, de façon définitive, comme suit :

τοῦτο γὰρ ἀθάνατον φωνᾶεν ἔρπει,
εἴ τις εὖ εἴπη τι: καὶ πάγκαρπον ἐπὶ χθόνα καὶ διὰ πόντον βέβακεν
ἐργμάτων ἀκτὶς καλῶν ἄσβεστος αἰεὶ.
Cette chose s'avance, immortelle, douée de langage
Si on la dit bien : et par-dessus la terre nourricière et à travers la mer est allé
Le rayonnement des belles œuvres, à jamais inextinguible.

Ainsi, ce que dit Pindare, c'est : « Ce dont l'on parle bien s'avance, immortel, doué de langage ». L'on voit encore combien solidaire de la lumière se trouve l'immortalité : c'est un *rayonnement à jamais inextinguible*. Et aussi, Segal à ce propos décrit ainsi la victoire : « it participates, through the poet's song, in the immortal brilliance of the gods²³¹ ».

VI. Régime d'éternité

Il y a donc un certain agencement de concepts comprenant l'or, la lumière, la mémoire et la vérité, dont le jeu, les renvois et oppositions mutuelles tissent un réseau de signification. C'est que la lumière s'oppose à l'obscurité comme la mémoire à l'oubli et la vérité au non-être, alors que l'or, lui, incarne à la fois l'incorruptible et la valeur en soi. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si la septième Olympique, texte particulièrement préoccupé par l'immortalité, s'ouvre sur l'image de la perpétuation d'une famille par un serment de mariage, serment effectué au moyen d'une coupe d'or. Le passage nous mène de la coupe d'or comme marque de continuité, ce à quoi Pindare compare sa propre poésie, jusqu'au nectar, cette boisson qui confère l'immortalité, auquel il assimile encore sa poésie. Ce sont donc moins, dans ce texte comme ailleurs chez Pindare, des déclarations explicites que des liens et des connexions et qui tendent à créer un *régime d'éternité*. Mais il faut s'arrêter

²³¹ Charles Segal, « Myth, Cult, and Memory in Pindar's Third and Fourth Isthmian Odes », *Ramus*, Vol. 10, No. 1, 1981, p. 73.

ici : lorsque l'on parle d'un ordre cosmique éternel, et d'autant plus d'un ordre imprégné de certaines valeurs, il se faut demander si le texte doit vraiment être pris ici, à la façon de Bundy et de nombre de structuralistes, comme un objet clos sur soi-même et contenu dans sa propre logique interne ; ou s'il ne le faudrait pas plutôt ouvrir sur les courants sociaux qui le traversent. Car en effet, c'est une certaine communauté politique avec ses symboles, ses représentations et ses valeurs, que Pindare immortalise en l'insérant dans un ordre cosmique d'origine divine. C'est-à-dire que le processus d'immortalisation propre à l'épinicie de Pindare affirme une certaine situation politique, sociale et économique comme ne devant jamais changer, et comme bénéficiant d'une caution divine.

VII. Éternité du régime

C'est ici qu'on peut arriver à l'équation proprement idéologique de Pindare — et il ne s'agit pas d'en juger, seulement de comprendre. Cette équation, sous sa forme la plus simple, c'est $\varphi\upsilon\acute{\alpha}$ – victoire – immortalité ; les deux points extrêmes, $\varphi\upsilon\acute{\alpha}$ et immortalité, on le verra, se répondent. Mais avant d'aller plus loin, il faut d'abord expliquer la nécessité de cette analyse : pourquoi se pencher sur la dimension idéologique, et donc politique autant qu'économique, de l'épinicie? En fait, c'est que cette équation $\varphi\upsilon\acute{\alpha}$ – victoire – immortalité ne nous en laisse pas vraiment le choix, à cause de ce que mobilise, chez Pindare, le concept de $\varphi\upsilon\acute{\alpha}$. L'approche de Bundy, qui fait du texte un objet résolument clos sur soi-même, est dépolitisante au dernier degré ; aussi ne trouve-t-il dans le terme de $\varphi\upsilon\acute{\alpha}$ rien d'autre qu'un « enthousiasme naturel²³² ». Il est d'une évidence immédiate que ce qu'entend Pindare par ce terme est autrement plus chargé, et de nature politique. La $\varphi\upsilon\acute{\alpha}$, Pindare l'affirme, est le propre d'une certaine classe²³³, et elle est héritée²³⁴. Ce terme, qui signifie donc « les caractéristiques inhérentes à un individu, et qu'il tient de sa naissance

²³² Bundy, *op. cit.*, p. 4.

²³³ Peter Miller, « From oikos to polis: Ideology and Genealogy in Pindar's Olympian 9 », *Syllecta Classica*, Vol. 26, 2015, p. 18.

²³⁴ Peter W. Rose, *Sons of the Gods, Children of Earth: Ideology and Literary Form in Ancient Greece*, Ithaca, Cornell University Press, 1995, p. 157.

par une grâce divine²³⁵ », Pindare en fait un usage marqué dans la troisième Néméenne, vers 40-45 :

συγγενεῖ δέ τις εὐδοξία μέγα βρίθει:
ὄς δὲ διδάκτ' ἔχει, ψεφηνὸς ἀνὴρ ἄλλοτ' ἄλλα πνέων οὐ ποτ' ἀτρεκεῖ
κατέβα ποδί, μυριάν δ' ἀρετᾶν ἀτελεῖ νόφ γεύεται.
ξανθὸς δ' Ἀχιλεὺς τὰ μὲν μένων Φιλύρας ἐν δόμοις
παῖς ἐὼν ἄθυρε μεγάλα ἔργα
Un homme avec une gloire innée pèse lourd,
Mais celui qui a appris, est un homme obscur, soufflant d'un côté l'autre,
[sans jamais
Faire un pas certain, s'essayant, avec son esprit inaccompli, à des
[excellences sans nombre
Mais le blond Achille, demeurant dans les demeures de Philyra,
Même enfant, jouait à de grandes œuvres.

C'est sans peine qu'on peut à nouveau repérer cet agencement mentionné plus haut : qui n'a pas la *φύα* demeure privé de lumière et sans réelle excellence, mais Achille lui, dès sa plus tendre enfance, puisqu'il possédait cette excellence innée, jouait déjà à des actes héroïques.

La *φύα*, reçue de naissance, et que l'on tient des dieux, est la manifestation de cet ordre éternel que performe et renforce l'épinicie²³⁶. Cette *φύα*, elle se réalise dans la victoire, et l'épinicie la réinscrit dans cet ordre immuable, pour l'immortaliser. Cette notion est importante : la *φύα*, d'origine divine, et comme marque d'une classe sociale, fait partie d'un ordre divin immuable ; et dans les jeux, qui sont des célébrations fondamentalement religieuses et cycliques, cet ordre divin se manifeste au travers de la victoire ; enfin, l'épinicie complète ce cycle en insérant le vainqueur dans cette *temporalité olympienne* mentionnée plus haut. On comprend mieux pourquoi la première remarque que fait Kurke sur la fonction sociale de l'épinicie est que celle-ci consiste à *immortaliser*²³⁷. Car, si l'immortalisation comme principale fonction *poétique* de l'épinicie peut nous sembler

²³⁵ Kurke, *The Traffic in Praise*, p. 19.

²³⁶ *Ibid.*, p. 14.

²³⁷ Kurke, *op. cit.*, p. 5.

évidente, il faut comprendre comment l’immortalité poétique possède une fonction sociale d’une grave importance. Car Pindare parle ainsi de son art :

ἐπεὶ κούφα δόσις ἀνδρὶ σοφῷ
ἀντὶ μόχθων παντοδαπῶν ἔπος εἰπόντ’ ἀγαθὸν ξυνὸν ὀρθῶσαι καλόν
Car c’est un don léger pour un homme sage
De dire des belles paroles en récompense des labeurs de toute sorte
[en redressant le bien commun

Ce qui fait que Pindare peut dire de son art qu’il *redresse le bien commun*, c’est le rôle qu’y joue l’immortalisation. Car ce qu’elle réactive, c’est l’aspect social de la *φύα* comme propriété exclusive d’une classe et d’une famille²³⁸. Et ainsi, comme la *φύα* se réalise dans la victoire et que l’épinicie immortalise cette dernière, c’est tout l’ordre social, dans ce que Pindare lui suppose d’éternel et de constant, qui se trouve immortalisé. D’une part il s’agit alors de garantir l’éternité de cet ordre, et d’autre part d’éterniser ses manifestations concrètes. Dans l’affirmation de Pindare selon laquelle la *φύα* est d’origine divine, il se trouve donc un certain glissement — ce n’est plus tant un ordre social, qu’un ordre cosmique. Et cet ordre cosmique éternel se manifestera dans la *φύα*, qui donnera lieu à la victoire ; à partir de là, Pindare pourra reconstituer, dans sa poésie, cet ordre cosmique, et y inclure le vainqueur.

On l’a vu dans la troisième Néméenne, les hommes nés excellents, et eux seuls, peuvent réellement exceller ; et la septième Néméenne ne parle pas autrement, au vers 54, *φῦα δ’ ἕκαστος διαφέρομεν βιοτὰν λαχόντες*, comme au vers 5, *ἀναπνέομεν δ’ οὐχ ἅπαντες ἐπὶ ἴσα*. Mais justement, les hauts faits ne suffisent pas, il manque à la *φύα* et même à la victoire quelque chose ; Pindare l’affirme aux vers 12-13, *les hauts faits gisent dans une profonde noirceur, s’ils ne sont pas chantés*, *ταὶ μεγάλαι γὰρ ἀλκαὶ σκότον πολλὸν ὕμνων ἔχοντι δεόμεναι*. Ici, je ne crois pas qu’il faille prendre cette affirmation dans le sens d’une extension temporelle. Il vaut mieux s’attarder sur les termes dont use Pindare. La pensée exprimée à l’ouverture de cette ode va comme suit : Pindare commence par une célébration d’Eleithuia, déesse présidant aux accouchements, puis il passe à son affirmation selon

²³⁸ Kurke, *op. cit.*, p. 32.

laquelle « nous ne prenons pas tous notre premier souffle pour les mêmes fins ». On comprend, par le nom du vainqueur, Sogénès, que l'enjeu, ici, est la perpétuation d'une lignée aristocratique. On a donc déjà l'affirmation d'une φούά, résumée par la pensée « nous ne naissons pas tous égaux ». Ce n'est qu'ensuite que Pindare mentionne la victoire de Sogénès, avant d'ajouter que, sans poésie, les hauts faits gisent dans l'obscurité. On voit ici clairement, exprimée sous forme narrative, cette équation : d'abord la φούά, ensuite la victoire, et enfin l'épinicie, qui confère l'immortalité. Ce qui se tient ici devant nous, exprimé de façon aussi explicite que possible, c'est non seulement l'idéologie aristocratique de Pindare, mais encore le rôle qu'y joue l'immortalité. À partir d'un ordre éternel, émerge l'excellence qui se réalise dans la victoire ; et à partir de la victoire, l'épinicie confirme cet ordre et y inscrit le vainqueur. Mais il ne suffit pas d'avoir montré comment fonctionne au niveau idéologique l'immortalité ; il reste à faire voir *pourquoi*.

VIII. Matérialisme historique et capital symbolique

Or, pourquoi s'intéresser à cet aspect particulier de l'épinicie? C'est que montrer comment l'immortalité s'inscrit dans le discours politique, dans l'idéologie de Pindare, nous permet en même temps de montrer ce que cette immortalité possède de *nécessaire*. En souligner le rôle idéologique, c'est également montrer ce en quoi sa présence dans cette poésie n'a rien d'arbitraire. C'est ici qu'il faudra sortir du texte et trouver comment le texte entre en rapport avec le corps social qui le produit, et où il s'inscrit : « Cette autre manière de lire s'oppose à la précédente, parce qu'elle rapporte immédiatement un livre au Dehors. Un livre, c'est un petit rouage dans une machinerie beaucoup plus complexe, extérieure²³⁹. » Trois auteurs ont particulièrement réfléchi, récemment, à la question de la détermination matérielle de l'idéologie de Pindare — Kurke, Rose et Segal. Puisqu'il se trouve une rupture méthodologique entre la section précédente et celle qui s'ouvre ici, il paraît nécessaire de se pencher sur l'approche de ces trois auteurs, avant d'expliquer en quoi celle qui sera utilisée dans les pages suivantes s'en rapproche ou s'en éloigne.

²³⁹ Gilles Deleuze, *Pourparlers (1972-1990)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, p. 17.

Kurke fait reposer son analyse de l'idéologie de Pindare sur le concept de *capital symbolique* de Bourdieu, remarquant que la caractéristique du capital symbolique est de se pouvoir parfaitement convertir en capital réel, d'où la possibilité d'analyser les productions abstraites et spirituelles d'une société dans leur inscription économique²⁴⁰. Rose, lui, voit dans la période archaïque une *crise allant toujours s'approfondissant* entre une aristocratie héréditaire et les classes marchandes, et c'est dans ce processus qu'il place Pindare²⁴¹. On pourra dire que là où Kurke travaille au moyen d'une approche anthropologique et matérialiste, Rose est purement marxiste, en traitant la Grèce archaïque non de façon synchronique, mais comme un processus historique pris dialectiquement. Or, la conception que forme Bourdieu du *capital symbolique* est celle d'un processus historique d'accumulation et de capture, ce qu'un marxiste qualifierait d'*accumulation primitive*²⁴². C'est-à-dire que la réflexion de Bourdieu sur l'idéologie est fondée sur une conception matérialiste de l'histoire — deux problèmes surgissent alors. D'abord, est-il possible d'appliquer synchroniquement son concept de capital symbolique ; ensuite, peut-on appliquer ce concept en tant que *forme convertible du capital* à une société où le capital n'existe pas encore²⁴³?

Segal et Rose ont cela en commun qu'ils fondent tous deux leur analyse de l'idéologie chez Pindare sur l'herméneutique négative. Ce qu'il faut comprendre par cela, c'est une recherche, d'abord, sur la façon dont un texte reproduit et défend l'idéologie des classes dominantes ; et comment, ensuite, le texte se doit de répondre aux critiques de cette idéologie par divers moyens, ce qui laisse parler, négativement, la contestation toujours présente. Dans les mots de Rose : « The oppositional voices that are responded to without an open opportunity to state their own case in their own terms constitute a “structured silence” in the text and leave only traces or symptoms²⁴⁴. » Pour Rose, qui emploie

²⁴⁰ Kurke, *op. cit.*, p. 35.

²⁴¹ Rose, *op. cit.*, p. 143.

²⁴² Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques : Sur la théorie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 2014 [1994], p. 145-154.

²⁴³ Il ne peut y avoir eu de capital en Grèce ancienne, puisque le passage de l'or ou de la monnaie au stade de capital demande la présence d'une production fondée sur le salaire, et donc où le travail est aliéné ; rien de cela n'est nécessaire dans une société où la production est fondée sur l'esclavage. Il faudrait alors montrer que dans une société organisée selon ce qu'Engels qualifiait de *einfache Warenproduktion*, production simple de marchandise, sans circulation de capital, il peut y avoir au moins de la « valeur symbolique » immédiatement convertible en valeur monétaire — je ne crois pas que ce soit impossible.

²⁴⁴ Rose, *op. cit.*, p. 36.

Gramsci, la production idéologique ne relève pas de la propagande ou de la manipulation, mais bien de la persuasion — il n'est pas possible pour le texte de nier radicalement sa contestation²⁴⁵.

L'approche de Segal, cependant, diffère légèrement de cette conception de l'herméneutique négative. Pour lui, la contestation se retrouve surtout au niveau de la structure de l'ode : « By showing power and authority in the process of being constructed, it also shows the path of their possible destruction²⁴⁶. » Cette structure, avec les associations d'idées qu'elle permet, présente la contradiction. Ce en quoi Segal diffère réellement de Rose, c'est en ce qu'il voit dans Pindare un poète dont les créations idéologiques sont conscientes : c'est-à-dire que le poète ne fait pas qu'écrire *à partir* d'une certaine position, mais réfléchit activement à la construction de cette dernière à mesure qu'il l'entreprend²⁴⁷. Mais alors, l'inclusion dans le texte de la contestation de la position sociale qui s'y exprime se donne comme un moment dans une totalité : Pindare émerge ultimement « as a poet of the One rather than the Many. [...] But that poetic of the 'always' is superimposed on a poetics of the 'sometimes.' The poetry of a unitary truth emerges only out of juxtaposition and conflict with a poetry of shifty craft²⁴⁸ ». Segal parle ici d'une « dialectique » entre d'un côté les valeurs aristocratiques associées à l'éternité et de l'autre leur contradiction ; mais une opposition binaire thèse-antithèse ne constitue pas une relation dialectique.

Pour montrer comment la position de Segal n'est pas dialectique, on pourra se servir d'un exemple tiré de la *Logique* de Hegel. Pour arriver à la conception de l'Être pur, d'où peut commencer la philosophie, il faut, dit Hegel, vider la pensée de toute détermination, en faire une forme absolument sans contenu ; d'où il paraît que ce début que l'on cherche à poser dans l'Être, n'est proprement rien. Ce qu'on obtient c'est le néant, soit l'unité de l'Être et du non-Être (21.60). Or, parce qu'ils sont identiques et absolument distincts, l'Être est passé dans le Néant et le Néant dans l'Être, et leur vérité est leur abolition immédiate dans le devenir (21.70). L'identité de l'Être se limite dans le néant, qui lui est pourtant identique,

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 37.

²⁴⁶ Segal, *Pindar's Mythmaking*, p. 126.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 129.

²⁴⁸ *Ibid.*,

et leur relation se subsume dans le devenir. Le processus Être-Néant-Devenir est une proposition dialectique; l'opposition Être-Néant ne l'est pas²⁴⁹. Ainsi, lorsque Segal présente les valeurs aristocratiques chez Pindare comme s'autorisant de la vérité et du divin pour se présenter comme une totalité éternelle qui rejette dans le faux et le néant leur contradiction, il opère au moment *positif* de la dialectique, ce que Rose remarque également avec justesse²⁵⁰. Ce n'est pas là, pourtant, dire que l'approche de Segal soit mauvaise, bien au contraire ; elle sera utile pour faire voir les contradictions externes et explicites du texte dans sa construction. Cependant, elle ne permettra pas d'en montrer les contradictions internes.

Je compte donc reprendre une part de l'interprétation que fait Kurke des flux monétaires, puis m'intéresser, selon la méthode de Segal, à la façon dont l'idéologie aristocratique arrive à atteindre chez Pindare un statut hégémonique, et enfin mettre en pratique l'approche de Rose, qui vise moins à replacer Pindare dans un contexte social que dans un devenir historique. On pourra voir, avec Kurke, la façon dont l'ode s'insère dans un contexte social matériellement déterminé ; grâce à celle de Segal, comment l'idéologie se construit dans le texte ; et enfin, avec Rose, où se situent les lignes de failles et les contradictions internes.

IX. Changer l'or réel en or poétique

Kurke l'a bien saisi, l'échange qui sous-tend l'épinicie est de nature marchande et implique la conversion de richesses matérielles en richesses symboliques. Si elle s'intéresse à leur conversion en gloire, je m'attacherai ici à étendre cette idée à l'immortalité. Mais d'abord, il faudra démontrer qu'il est concevable, chez Pindare, de procéder à une telle conversion. Il est clair de premier abord que c'est sans peine que la richesse se peut changer en gloire ; on en trouve la déclaration explicite aux vers 110-111 de la troisième Pythique : « εἰ δέ μοι πλοῦτον θεὸς ἄβρον ὀρέξαι / ἐλπίδ' ἔχω κλέος

²⁴⁹ Dans toute la pensée hégélienne ou marxiste, à ma connaissance, il n'y a jamais eu que Mao pour rejeter dans ses ouvrages théoriques le troisième moment de la dialectique, celui qu'on nomme communément « synthèse » et que Hegel qualifie de « moment spéculatif » et Marx de « négation de la négation ».

²⁵⁰ Rose, *op. cit.* p. 158, n. 3 : « [...] for Segal, what the Marxist negative hermeneutic unveils is positive. »

εὐρέσθαι κεν ὑψηλὸν πρόσω », *mais si un dieu me donnait une richesse somptueuse, j'espère bien pouvoir trouver une gloire superbe à l'avenir*. Mais à cet égard, la onzième Pythique est un des textes les plus clairs. Aux vers 41-42, Pindare interpelle la Muse : « Μοῖσα, τὸ δὲ τεόν, εἰ μισθοῖο συνέθευ παρέχειν / φωνὰν ὑπάργυρον », *c'est ton devoir [de célébrer le vainqueur], si tu as entrepris de prêter ta langue pour de l'argent*. À ce passage succèdent, peu après, des observations d'ordre politique où Pindare rejette les tyrannies (53), avant de proclamer au vers suivant, comme dans la première Isthmique : ξυναῖσι δ' ἄμφ' ἀρεταῖς τέταμαι, *je m'efforce aux excellences communes*. Suit cela une mention de l'envie des autres, qui peut être évitée si le vainqueur ne donne pas dans l'hubris (55). Voici le passage qui nous intéresse, et qui va des vers 56 à 64 :

μέλανος ἄν ἐσχατιὰν
καλλίονα θανάτου στείχοι, γλυκυτάτα γενεᾷ
εὐώνυμον κτεάνων κρατίστην χάριν πορών.
ἄ τε τὸν Ἴφικλείδαν
διαφέρει Ἴολαον
ὑμνητὸν ἔοντα, καὶ Κάστορος βίαν,
σέ τε, ἄναξ Πολύδευκες, υἱοὶ θεῶν,
τὸ μὲν παρ' ἄμαρ ἔδραιοι Θεράπνας,
τὸ δ' οἰκέοντας ἔνδον Ὀλύμπου.
Il atteindrait une extrémité
Plus belle de la sombre mort, en laissant comme grâce
À sa plus chère descendance un noble nom, la plus puissante des
[possessions.
C'est la même grâce qui
Célèbre le fils d'Iphiclès
Et Iolaus
Puisqu'il est chanté, et également la puissance de Castor
Et toi aussi, seigneur Polydeuce, fils des dieux :
Un jour vous restez à Théragné,
L'autre sur l'Olympe.

Si l'on recompose la progression de la pensée de Pindare, on obtient ceci : « Comme je suis payé un salaire pour cette ode, c'est mon devoir de célébrer le vainqueur. En effet, ce vainqueur, parce que je l'aurai chanté, aura un meilleur sort après sa mort. La grâce qu'il reçoit, c'est la même que celle de Castor et Pollux, qui sont fils des dieux, et qui vivent dans une immortalité partielle. » Il est clair d'emblée, donc, que l'extension de la thèse de

Kurke à l'immortalité est explicitement appuyée par le texte de Pindare. Mais ce sur quoi il se faut attarder ici, ce sont ces deux mots : ὑμνητὸν ἐόντα. Car c'est avec cette formule qu'est relié Iolaos à Castor et Pollux, de même que le récipiendaire de l'ode, Thrasydée, est relié à Iolaos par la χάρις²⁵¹. En observant cette structure, on obtient :

Thrasydée — χάρις — ἃ τε — Iolaos

Iolaos — ὑμνητὸν ἐόντα — σέ τε — Castor et Pollux

Ici, χάρις et ὑμνητὸν ἐόντα se répondent de façon explicite, de même que ἃ τε et σέ τε. C'est une suite de connexions qui nous mène imperceptiblement à cette idée : la condition de Castor et Pollux s'assimile à qui bénéficie de la χάρις qu'octroie la poésie de Pindare, et cette χάρις s'achète. Or, je ne crois pas qu'il y ait là pour Pindare comme pour son public ou ses commanditaires, quoi que ce soit de réducteur ou d'infâmant. Au contraire, il me semble qu'il faut encore élargir la thèse de Kurke en relevant en quoi l'échange de richesses qui préside à l'ode possède quelque chose de particulier, et qui ne soit pas exactement marchand.

X. L'idéologie de la dépense improductive

D'abord, il faut retourner à la notion de φουά, et voir ce qu'elle peut contenir. Là-dessus, Burnett remarque bien que non seulement la φουά se réalise dans la victoire, mais encore, qu'elle le fait grâce à une aide divine²⁵². Comme le dit Pindare lui-même, cette aide divine, qui fait partie de la φουά, se manifeste notamment sous la forme de la richesse nécessaire pour participer aux jeux²⁵³. Ce n'est pas une simple richesse, cependant : c'est une richesse qui ne doit exister *qu'en tant que dépense*, qui ne saurait être thésaurisée. Cette

²⁵¹ Deux sens principaux existent chez Pindare pour χάρις : d'abord, la gloire et la splendeur [de la poésie], ensuite une intervention divine, cf. Goldhill, *op. cit.*, p. 133. Il me semble qu'ici, Pindare joue sur les deux sens du terme : la χάρις que lègue le vainqueur à son fils après sa mort, et qui réside dans son *nom*, ne peut être que ce deuxième type, tandis que la χάρις que Pindare qualifie comme étant « la même » est évidemment celle de la poésie, comme l'indique la correspondance avec ὑμνητὸν ἐόντα.

²⁵² Anne Burnett, « The Scrutiny of Song: Pindar, Politics, and Poetry », *Critical Inquiry*, Vol. 13, No. 3, 1987, p. 437.

²⁵³ Pind., *P. V*, 110

δαπάνα est la marque de la réelle noblesse — une dépense purement somptuaire²⁵⁴. C'est le caractère radicalement *superflu* et *anti-utilitaire* de cette dépense qui la démarque comme proprement *noble*²⁵⁵.

Cette nécessité de la pure dépense comme opposé de la thésaurisation, et donc comme source de renom et d'immortalité, Pindare y revient souvent. C'est d'abord un conseil qu'il donne à Hiéron, entre les vers 90 et 93 de la première Pythique :

εἴπερ τι φιλεῖς ἀκοὰν ἀδεῖαν αἰεὶ κλύειν, μὴ κάμνε λίαν δαπάναις:
ἐξίει δ' ὥσπερ κυβερνάτας ἀνήρ
ἰστίον ἀνεμόεν.
μὴ δολωθῆς, ὦ φίλος, κέρδεσιν εὐτράπλοις
Si tu aimes entendre toujours de douces paroles sur toi, ne regarde pas
[trop à la dépense :
Laisse aller, comme un timonier
Ta voile au vent.
Ne te laisse pas tromper, ô mon ami, par le profit facile.

L'opposition, ici, est donc entre l'intérêt marchand du « profit facile » et la dépense qui, elle, se transforme en renom. D'ailleurs Pindare précise peu après au vers 94 : « οὐ φθίνει Κροίσου φιλόφρων ἀρετά », *la généreuse excellence de Crésus ne périt jamais*. De même, aux vers 56-58 de la cinquième Isthmique : « οὔτοι τετύφλωται μακρὸς / μόχθος ἀνδρῶν: οὐδ' ὀπόσαι δαπάναι / ἐλπίδων ἔκνισ' ὄπιν », *certes le grand labeur des hommes n'est pas aveuglé, s'ils n'ont pas effrité leurs espoirs face à la grandeur des dépenses*. Et encore, aux vers 68-70 de la première Isthmique :

εἰ δέ τις ἔνδον νέμει πλοῦτον κρυφαῖον,
ἄλλοισι δ' ἐμπίπτων γελᾷ, ψυχὰν Αἴδα τελέων
οὐ φράζεται δόξας ἄνευθεν.

²⁵⁴ Dans un sens, on peut tracer une (très) grossière comparaison entre ce mode de représentation aristocratique et la France du XVII^e siècle ; pour une aristocratie ayant perdu ses privilèges réels et son contrôle politique tout en ayant gardé ses revenus et sa fortune, l'opposition aux classes marchandes se donne à voir comme *dépense improductive*. C'est sans doute le sens à donner au duel. On possède de ce type de *dépense improductive* une anecdote préservée dans le Cardinal de Retz : Richelieu donne à son neveu une bourse de vingt louis d'or (une fortune) pour la dépenser, et quand le neveu revient le soir sans avoir rien acheté, le Cardinal jette la bourse par la fenêtre dans la Seine, expliquant : « Nous ne sommes pas des bourgeois. »

²⁵⁵ Kurke, *op. cit.*, p. 87. Kurke emploie le terme de *potlach*, emprunté à la théorie de la *dépense improductive* de Bataille.

Si quelqu'un garde une fortune cachée chez soi
Rencontrant les autres choses en s'en moquant, il paie son âme à Hadès
Sans s'en rendre compte, sans gloire.

On voit ici comment le destin après la mort s'articule en relation avec la dépense : celui qui garde sa fortune cachée, et donc qui ne *paie rien*, paie en fait son âme à Hadès²⁵⁶. Je ne chercherai pas à accumuler les exemples, qui abondent chez Pindare, mais deux passages en particulier retiennent encore mon attention ; le premier, parce qu'il s'affirme clairement comme l'idéologie d'une *classe* ; et le second, parce qu'il relie toutes ces notions à la divinité. D'abord, aux vers 29-32 de la première Néméenne :

Ἀγησιδάμου παῖ, σέο δ' ἀμφὶ τρόπῳ
τῶν τε καὶ τῶν χρήσιες.
οὐκ ἔραμαι πολὺν ἐν μεγάρῳ πλοῦτον κατακρύψαις ἔχειν,
ἀλλ' ἐόντων εὖ τε παθεῖν καὶ ἀκοῦσαι φίλοις ἐξαρκέων
Fils d'Hagésidame, grâce à ton mode de vie
Tu bénéficies de beaucoup de choses.
Je n'aime pas à avoir une grande richesse cachée dans ma demeure
Mais avoir du succès avec ce que j'ai et être célébré pour avoir aidé mes
[amis.

Pindare trace ici un lien entre le mode de vie aristocratique de Chromios, son *τρόπος*, qui lui permet de jouir de nombreuses choses, et la nécessité de ne pas thésauriser, et de plutôt convertir ses richesses en gloire, en richesse symbolique. C'est-à-dire que Pindare voit dans la dépense une marque de la culture aristocratique, un trait constitutif de la *φύα*. Kurke explique : « It is the unmatched expenditure or even destruction of top-rank goods which establishes the preeminence of a family within the nobility²⁵⁷. » Comme nous l'a montré le passage avec Hiéron, une herméneutique négative nous appelle ici à nous demander : mais à *qui* ces notions sont-elles opposées? Car Pindare dit bien, *toi et moi, qui sommes aristocrates, nous ne faisons pas ainsi*. Il y a, dans le texte, la présence négative de quelqu'un qui n'a jamais pris, qui n'a jamais pu prendre la parole. Le second passage qui

²⁵⁶ Richard Seaford, « Aristocracy and Monetization: Plato, Parmenides, Herakleitos, and Pindar », *Greece & Rome*, Vol. 67, No. 1, 2020, p. 67.

²⁵⁷ Kurke, *op. cit.*, p. 84.

m'intéresse, aux vers 10-14 de la sixième Isthmique, est peut-être le plus explicite à cet égard :

εἰ γάρ τις ἀνθρώπων δαπάνῃ τε χαρεῖς
καὶ πόνῳ πράσσει θεοδμάτων ἀρετάς,
σύν τέ οἱ δαίμων φυτεύει δόξαν ἐπήρατον, ἐσχατιαῖς ἤδη πρὸς ὄλβου
βάλλετ' ἄγκυραν θεότιμος ἑών.
Si un homme en se réjouissant à la dépense
Et au labeur, atteint aux excellences fondées par les dieux
Et qu'en lui une divinité sème la gloire adorée, alors aux dernières limites
[de la prospérité
Il jette son ancre, puisqu'il est honoré par les dieux.

Je m'arrête d'abord sur ce terme θεόδητος qu'emploie Pindare, parce qu'il me semble qu'il répond symétriquement à θεότιμος, placé à la toute fin. Le terme est assez transparent : on y trouve θεός et δέμω. Ce qui est important, ici, c'est la notion de *fondation* : le parcours existentiel que décrit Pindare est celui d'un homme dont les excellences sont *fondées par les dieux*. C'est là en effet l'équation que l'on avait vue plus haut : d'abord la φυά, d'origine divine ; ensuite, le travail, qui, avec l'aide des dieux, se réalise dans la victoire ; enfin l'épinicie, qui le réinscrit dans un ordre éternel. Partant d'un ordre éternel, le vainqueur accède par une intercession divine à la victoire, qui confirme du même coup la divinité de l'ordre dont il provient : il est honoré par les dieux, θεότιμος ἑών. Comme le dit Segal : « The deed of victory celebrated by the poet is not an isolated act, but set in a ritual context as a point of potential contact with the beauty and benignity of the divine order²⁵⁸. » Et donc, s'attaquer au vainqueur, remettre en cause sa position sociale, c'est également remettre en cause tout le divin — la critique de l'idéologie aristocratique relève alors du sacrilège. Voilà qui la renforce autrement. Goldhill, à ce propos, est explicite : « because success is bestowed by the gods, to praise it is to confirm the divine order, just as to criticize it is to blame not only the successful man, but also the gods themselves who have made him successful²⁵⁹. » C'est ici qu'il faut relever comment certains concepts qui avaient été détaillés plus haut s'articulent également face à leur

²⁵⁸ Charles Segal, « God and Man in Pindar's First and Third Olympian Odes », *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 68, 1964, p. 2144.

²⁵⁹ Goldhill, *op. cit.*, p. 140.

penchant négatif : à la vérité, ce qui est, s'oppose le mensonge, qui dit ce qui n'est pas réellement ; à la lumière, s'oppose l'obscurité, et à l'éloge, qui confirme l'ordre divin, s'oppose le blâme, qui le nie. Ce qu'il pourra y avoir de pire, ce sera donc la calomnie, qui mêle au blâme le mensonge, et se porte contre les nobles. Comme le dit Pindare au vers 34 de la huitième Néméenne : *[la calomnie] fait violence aux illustres et rehausse la fausse gloire des hommes obscurs*, ἄ τὸ μὲν λαμπρὸν βιάται, τῶν δ' ἀφάντων κῦδος ἀντείνει σαθρόν. C'est ici qu'on peut procéder à une herméneutique négative et dire qu'il y a là trace d'une contestation. Il y a des gens, dans la communauté du vainqueur, qui rejettent l'idéologie qui leur est présentée, assez pour que Pindare sente le besoin d'en faire mention et d'y répondre.

Récapitulons. L'immortalité, chez Pindare, s'inscrit dans un jeu d'échanges monétaires ; or, cet échange, loin de rabaisser la valeur de l'immortalité, renforce le statut aristocratique du vainqueur, et donc sa prétention à participer, par la φυά, d'un ordre éternel. La dépense, en effet, est une marque de l'idéologie aristocratique, contre la thésaurisation²⁶⁰. C'est donc qu'il se trouve dans ce cycle de reproduction de l'ordre éternel de l'aristocratie, deux moments centraux : celui du travail (de l'entraînement, en somme), et celui qu'il convient de qualifier de *dépense improductive*²⁶¹. Ce que j'espère arriver à montrer ici, c'est qu'il n'y a pas à tenter de passer sous silence les questions d'argent qui informent l'épénicie — Pindare, d'ailleurs, ne s'en cache jamais. Car si, d'une part, la *dépense* dont participe l'ode s'inscrit dans l'idéologie aristocratique, d'autre part, cette dépense est médiée par des rapports de *xenia* qui sont également de nature aristocratique²⁶². Ainsi, il est naturel que Pindare traite de son salaire élevé comme une valeur fondamentalement *positive*, comme il le fait dans l'ouverture, souvent discutée, de la seconde Isthmique²⁶³. Dans les mots de Seaford : « The transaction between patron and

²⁶⁰ Seaford, *op. cit.*, p. 68.

²⁶¹ Ce concept, tiré de Bataille, est important ici. Pour Bataille, qui y range les jeux et l'art, ce qui caractérise ces activités, c'est que leur *sens* est proportionnel à la quantité de *pertes* qu'elles engagent. Un exemple assez évident est celui du sacrifice, qui *crée du sacré* à mesure qu'il *gaspille des ressources*. Cf. Georges Bataille, *La part maudite*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967 [1944], 231 p.

²⁶² Arum Park, « Truth and Genre in Pindar », *The Classical Quarterly*, Vol. 63, No. 1, 2013, p. 17.

²⁶³ Gregory Nagy, « The "Professional Muse" and Models of Prestige in Ancient Greece », *Cultural Critique*, Vol. 12, 1989, p. 136, et Francis Cairns, « Money and the Poet: The First Stasimon of Pindar "Isthmian" 2 », *Mnemosyne*, Vol. 64, No. 1, 2011, p. 34.

poet is not opposed to the universal regime of (monetized) exchange but rather embedded in it, as the highest kind of transaction²⁶⁴. »

XI. Le moment hégémonique de l'idéologie

On peut donc prendre ce que l'approche de Kurke nous a permis de dégager comme relations matérielles sous-tendant l'épiniécie, et voir comment Pindare parvient à en former une idéologie hégémonique. Comme on l'a déjà vu, le terme de base est la *φύα*. Ici se situe une première présence divine. Elle délimite à la fois un champ social et un ensemble de comportements et de valeurs. On a repéré, dans cet ensemble, trois moments majeurs : le travail, la dépense, et la *xenia*. Le travail, qui s'assimile à l'entraînement, trouve sa réalisation dans la victoire ; c'est la seconde intervention des dieux. La dépense, elle, se sépare en deux moments : d'une part les frais associés à la compétition, d'autre part le paiement de l'épiniécie. Tout comme le travail en vue des jeux est une dépense d'énergie non utilitaire, cette dépense monétaire est également improductive, elle n'achète rien de matériel, elle se convertit en richesse purement symbolique. Cet aspect *somptuaire* inscrit pleinement cette richesse dans une idéologie aristocratique, tandis que sa possession est déjà la marque d'une intervention divine. Puis, cet échange monétaire se fait par la médiation de rapports d'hospitalité, la *xenia*, qui est également une structure aristocratique. Voilà la base matérielle de l'épiniécie, telle que nous la présente Pindare. Il s'agit alors pour l'épiniécie de prendre tout cet ensemble, et de l'immortaliser ; c'est la dernière intervention divine, sous la forme de l'inspiration divine qui permet au poète d'inscrire le vainqueur et ses valeurs dans un *régime d'éternité*. Tout ce processus baigne alors dans la pure lumière de l'Olympe, pour toujours inchangé, et inchangeable. On voit donc qu'il n'y a pas de réelle contradiction entre les fréquents rappels de la mortalité humaine, chez Pindare, et l'insistance sur une immortalité poétique. Ces deux notions participent d'un seul programme. Insister sur les limitations de la condition humaine, c'est rappeler l'impossibilité de changer les choses, qui sont ainsi *données* comme condition existentielle, tandis que l'immortalité poétique, de son côté, affirme que les choses *ne changeront pas*.

²⁶⁴ Seaford, *op. cit.*, p. 69.

Mais il s'est opéré ici comme un tour de passe-passe, comme un subterfuge. C'est que ces relations matérielles n'ont rien de traditionnel. Il n'y a pas chez Homère de φούά, et surtout pas d'échange monétaire entre le poète et son commanditaire²⁶⁵. C'est-à-dire que Pindare interprète au moyen d'une idéologie aristocratique des relations matérielles qui n'ont *rien* d'aristocratique²⁶⁶. Mais c'est là son génie : il ne passe pas sous silence l'échange monétaire, il le place plutôt dans un système de valeurs aristocratiques qui se donne comme éternel. Sa position n'est pas réactionnaire, contrairement à ce qu'on en a pu dire²⁶⁷. Il prend un ensemble d'innovations non aristocratiques, comme la tyrannie, la monnaie ou la relation fluide entre poète et commanditaire, et les insère dans un cadre idéologique aristocratique. C'est précisément l'aspect novateur de ces relations qui lui demande d'en faire un ordre éternel ; contrairement à Théognis²⁶⁸, il ne rejette pas ces nouveautés, mais il les inclut, tout en critiquant leurs formes les plus avancées²⁶⁹. C'est-à-dire que l'inclusion qu'il en fait dans un ordre éternel a pour fonction d'en arrêter le mouvement, sans pour autant les nier.

Ici, l'utilisation de concepts tirés de Deleuze et Guattari peuvent éclairer ce processus. D'une part, le développement d'une économie d'échange basée sur la monnaie déterritorialise les relations sociales fondées sur les obligations réciproques des *oikoi* aristocratiques²⁷⁰, qui sont eux-mêmes les plus avides participants dans ces nouveaux modes d'échange²⁷¹. D'où une déterritorialisation non seulement de la position sociale de l'aristocratie, mais également du poète²⁷² ; c'est l'époque des poètes errant à travers le monde grec. Mais ces relations matérielles qui ont déterritorialisé les rapports sociaux de l'aristocratie et du poète, comme la monnaie et les tyrannies, Pindare les reterritorialise dans l'idéologie aristocratique. Ce qui est en passe de décoder l'ensemble des valeurs et pratiques aristocratiques, Pindare le recode comme proprement aristocratique.

²⁶⁵ Rose, *op. cit.*, p. 149.

²⁶⁶ Segal, *Pindar's Mythmaking*, p. 84.

²⁶⁷ Rose, *op. cit.*, p. 151, qui passe en revue les opinions de Finley et Norwood.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 145.

²⁶⁹ Kurke, *The Traffic in Praise*, p. 145.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 93.

²⁷¹ Rose, *op. cit.*, p. 146.

²⁷² Nagy, *op. cit.*, p. 134.

On trouve l'exemple le plus flagrant de ce processus dans ses odes pour des vainqueurs venus d'Égine. En effet, si l'aristocratie de la Grèce archaïque se définit par ses possessions terriennes et par son rejet des classes marchandes²⁷³, il est cependant clair que toute une frange des commanditaires de Pindare, qui provient d'Égine, n'appartient *pas* à cette catégorie²⁷⁴. C'est également la *communis opinio* de la recherche qu'il ne pouvait y avoir de « réelle » aristocratie dans l'élite d'Égine²⁷⁵, *pace* Ste Croix²⁷⁶.

La thèse de Kurke peut nous éclairer sur cette question. Pour elle, l'objectif principal de l'épéique est de persuader toute la communauté que ses intérêts coïncident avec ceux de la classe aristocratique²⁷⁷. Comme le remarque Burnett, faire de Pindare un poète reproduisant de façon mécanique une idéologie aristocratique, comme le soutenait Detienne, est réducteur²⁷⁸. Une telle interprétation de Pindare marque avant tout une incompréhension de l'idéologie. Sur cette question, Gramsci est un des théoriciens les plus complets ; la définition qu'il donne de l'idéologie donne tout son sens à la thèse de Kurke. Pour lui, l'idéologie consiste en « une conception du monde visant à concilier des intérêts opposés et contradictoires²⁷⁹. » C'est-à-dire que pour Gramsci, le moment hégémonique de l'idéologie est atteint lorsque la classe dominante parvient à former une vision cohérente du monde qui inclut un maximum de sa contestation dans une totalité organique, tout en préservant ses seuls intérêts. On comprend mieux, alors, la posture de Pindare. Il inclut, dans son idéologie aristocratique, des phénomènes qui n'appartiennent pas à l'aristocratie en propre. Ainsi, il interprète des bouleversements sociaux, politiques, et économiques qui menacent la stabilité de l'ordre aristocratique selon une logique aristocratique, de façon à persuader son public que ses intérêts sont identiques aux siens comme à ceux de ses

²⁷³ Rose, *op. cit.*, p. 145.

²⁷⁴ Pour avoir traversé l'île à pied, je peux témoigner de l'invraisemblance d'une aristocratie terrienne vivant de sa production agricole — c'est un monceau de roches, stérile et accidenté.

²⁷⁵ Gianna Stergiou, « Pindar and Aeginetan Virtues: Naturalizing Money », *Greece & Rome*, Vol. 67, No. 1, 2020, p. 28, et Rose, *op. cit.*, p. 146. Stergiou donne un aperçu de l'état de la critique sur le sujet, *op. cit.*, p. 29, n. 3.

²⁷⁶ Geoffrey de Ste Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World; From the Archaic Age to the Arab Conquests*, Ithaca, Cornell University Press, 1981, p. 41. Le marxisme réducteur de Ste Croix, qui opère « classe contre classe » lui demande de trouver une aristocratie terrienne sur Égine, puisqu'il considère la propriété terrienne comme source *essentielle* de toute richesse en antiquité (p. 121).

²⁷⁷ Kurke, *The Traffic in Praise*, p. 6.

²⁷⁸ Burnett, *op. cit.*, p. 4, n. 13.

²⁷⁹ Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position*, éd. Razmig Keucheyan, Paris, La fabrique, 2012, p. 76.

commanditaires. C'est là, selon l'expression de Gramsci, le « moment hégémonique de l'idéologie ».

XII. La fin d'un monde

Comme l'explique Nagy, ce dont Pindare est le témoin, c'est la décomposition de l'ensemble du monde aristocratique de la Grèce archaïque : ses systèmes de réciprocité sont remplacés par la polis, son économie agraire cède le pas à une économie monétaire, et ses poètes perdent leur stabilité sociale²⁸⁰. C'est ici qu'on arrive — enfin — à saisir l'immortalité poétique chez Pindare dans toute sa portée. L'idéologie des jeux, d'abord, est celle d'une éternelle répétition, basée sur la mort d'un héros dont les athlètes compensent la mort et réactivent le souvenir de façon cyclique²⁸¹. C'est-à-dire que l'idéologie des jeux est fondamentalement religieuse, et opère la reproduction cyclique d'un ordre cosmique²⁸². On remarque immédiatement que la définition que donne Nagy de l'idéologie religieuse des jeux est pour ainsi dire la même que celle que je donne de l'épinicie. Ce n'est pas un hasard : comme lieu de constitution d'une idéologie aristocratique, et ce d'autant plus dans un monde en plein changement, les jeux comme leur poésie se doivent de se donner comme la réification d'un ordre éternel. Ainsi, les positions de Pindare sur l'immortalité poétique ne sont pas arbitraires : elles relèvent d'une nécessité historique. C'est parce que l'ordre aristocratique auquel appartient Pindare est en passe de s'écrouler, qu'il développera une poésie tournée vers l'immortalité — rendre éternels les derniers feux d'un règne. Mais déjà, cette adéquation entre l'idéologie religieuse des jeux et la méthode poétique de Pindare nous mène au chapitre suivant, qui porte sur l'immortalité proprement religieuse.

²⁸⁰ Nagy, *op. cit.*, p. 136.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 140.

²⁸² *Ibid.*, p. 141.

Chapitre 5. L'Île des Bienheureux : visions d'une immortalité religieuse

Cet exposé sur les liens entre la lumière, la mémoire, l'or, la vérité et l'immortalité, qui nous a demandé d'explorer comment l'immortalité poétique s'insérait dans l'idéologie aristocratique de Pindare, nous mène enfin à la pièce centrale de toute discussion sur l'immortalité chez Pindare — la seconde Olympique. Il s'agissait d'exposer préalablement ces réseaux de concepts et leur détermination matérielle, avant d'arriver à cette ode, qui les regroupe tous. Comme on s'en doute, je propose, sans grande controverse, qu'il existe, chez Pindare, une immortalité poétique et une immortalité religieuse — ma thèse repose plutôt dans cette idée que ces deux immortalités ne sont pas réellement séparables. Aussi, je m'attacherai d'abord à détailler ce en quoi consiste l'immortalité religieuse chez Pindare. Puis, il s'agira d'expliquer en quoi ces deux types d'immortalité se subsument dans une seule conception du divin et des rapports qu'entretient avec lui l'humain. Mais avant d'aller plus loin, il faut remarquer que la seconde Olympique est de loin l'ode sur laquelle la critique est la plus abondante et la plus divisée. Il serait pour ainsi dire irresponsable de ne pas passer en revue, au moins comme survol, l'ampleur de la recherche.

I. La critique face à l'eschatologie de Pindare

Tout récemment, George Gazis a écrit un article sur le sujet²⁸³. Je compte m'y arrêter un peu, d'une part parce que la seconde Olympique représente un moment décisif de mon analyse, et d'autre part parce que l'approche de Gazis et les erreurs qu'elle comporte se retrouvent dans une partie de la recherche antérieure. La thèse de Gazis est, en gros, la suivante : « Le contenu eschatologique de l'ode est pythagoricien²⁸⁴, et ce pour plaire à Théron²⁸⁵. Si nous avons du mal à relier la description que fait Pindare de l'immortalité à ce que nous savons du pythagorisme, c'est parce que Pindare, connaissant

²⁸³ George A. Gazis, « Dying (?) in Pindar's Sicily: Olympian 2 and the Isle of the Blessed », *Pindar in Sicily*, Sioux City, Parnassos Press, 2021, p. 97-118.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 97.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 98.

mal le pythagorisme, n'en a pas donné un témoignage fidèle²⁸⁶ (!) ». Les deux premières suppositions ne sont pas nouvelles ; je reviendrai aux problèmes qu'elles comportent. C'est la troisième proposition qui distingue réellement l'article de Gazis. À vrai dire, le fondement de son argument est saugrenu : « Puisque je n'arrive pas à comprendre ce passage, dit-il, Pindare ne le devait pas comprendre non plus. » On peut aussi reformuler : « Si je n'arrive pas à démontrer que ce passage est réellement pythagoricien, c'est parce que Pindare ne comprenait pas le pythagorisme²⁸⁷ ». Pour démontrer que Pindare tient un discours pythagoricien, il lui faut avancer que si le discours de Pindare ne semble pas pythagoricien, c'est parce que Pindare ne connaît qu'à peine le pythagorisme²⁸⁸. Gazis suppose donc, d'abord, que Pindare ne sait pas de quoi il parle ; et ensuite, que Pindare pouvait varier ses conceptions eschatologiques pour plaire à son public. La première supposition ne mérite pas d'être réfutée ; la seconde, elle, contredit tout ce que l'on sait de l'idée que Pindare se fait de son art et de son rapport à la vérité²⁸⁹. J'y reviendrai. Encore, la seconde partie de l'argument de Gazis repose sur l'idée que Théron était pythagoricien, ce que Gazis qualifie de « almost certain ». Sa preuve : « Empedocles was a near-contemporary of Theron ». Enfin, au bas de la page, il convient que « the only external evidence we have for Theron's involvement in those beliefs is Pindar himself²⁹⁰ ». Pour récapituler : le passage n'a pas l'air pythagoricien, mais c'est parce que Pindare connaissait mal le pythagorisme et qu'il voulait plaire à Théron, qui lui, était presque certainement pythagoricien, la preuve en étant ce passage qui n'a pas l'air pythagoricien. L'argument est d'une inébranlable circularité. C'est également celui de Lloyd-Jones, lorsqu'il veut prouver

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 107.

²⁸⁷ L'argument n'a pas de réelle valeur : on pourrait prendre un passage de Sappho, de Théognis ou de Tyrtée au hasard, en dire qu'il est pythagoricien, et devant l'absence de preuve et même devant les preuves du contraire, répondre que le poète ne comprenait rien au pythagorisme.

²⁸⁸ Un principe d'économie mérite d'être appliqué ici. Si le passage ne semble pas proprement pythagoricien, il est plus coûteux de supposer une *incompréhension du pythagorisme* de la part de Pindare, que de supposer, tout simplement, qu'il n'est pas pythagoricien.

²⁸⁹ D'ailleurs une contradiction apparaît immédiatement : si Pindare modifie effectivement ses conceptions religieuses pour plaire à Théron (qu'il faut également sans la moindre preuve, supposer pythagoricien), alors pourquoi Pindare ne le ferait-il pas mieux ? S'il était prêt à changer ses « croyances » pour flatter un tyran, ce qui n'est pas rien, pourquoi *si mal les changer* ? Ainsi, si l'objectif de Pindare est de flatter Théron en lui présentant du pythagorisme, Gazis est bien obligé de reconnaître que c'est un échec.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 105. D'ailleurs, en quoi peut-on parler ici de *external evidence* ? Cette preuve est interne au texte de Pindare.

le contenu orphico-pythagoricien de l'ode : « Akragas was the home of Empedokles who was [...] certainly influenced by Pythagoras²⁹¹ ».

Je ne souhaite pas du tout suggérer que le contenu des vers 68-86 est une vision strictement poétique de l'immortalité, et sans contenu religieux. Cependant, il n'y a *rien* dans ce passage qui rende *nécessaire* une interprétation orphique ou pythagoricienne, et rien ne laisse à penser, dans tout le corpus de Pindare, qu'il puisse « changer d'idée » sur des sujets aussi dramatiques que la vie après la mort, et ce dans le seul but de flatter. La question est d'une importance capitale, puisque si Pindare ne « croit pas » à ce qu'il dit, et qu'il ne cherche qu'à s'adapter aux circonstances, à l'horizon d'attente de son public, il est pour ainsi dire impossible d'aller plus loin dans une analyse du religieux chez Pindare. En fait, comme la thèse qu'avance Gazis dépend de celle proposée par Lloyd-Jones en 1985, et qu'il y rajoute seulement cette subtilité que les failles dans son argument sont causées par l'ignorance de Pindare, c'est dans cet article de Lloyd-Jones, *Pindar and the After-life*, qu'il faudra aller voir ce qu'il en est.

Le problème, pour qui désire critiquer les thèses de Lloyd-Jones, c'est qu'elles reposent, et ne peuvent reposer, que sur des arguments circonstanciels dont l'accumulation nous doit convaincre ; objectivement, aucun de ses arguments n'est faux. Les lamelles d'or qu'il passe en revue, de même que les sources littéraires qu'il mentionne, sont toutes des preuves irréfragables de l'existence d'une pensée eschatologique en Sicile²⁹². Cependant, il y a un argument sur lequel repose cet édifice — l'idée que Pindare peut changer ses vues religieuses selon son public²⁹³. Sinon, il devient nécessaire à Lloyd-Jones d'avancer que les vues orphiques de la seconde Olympique seraient cohérentes avec le reste de l'œuvre de Pindare, et donc que Pindare était orphique, ce qui est évidemment faux. Il ne s'agit donc pas de se demander s'il y a suffisamment de traces d'orphisme, de pythagorisme et de mystères bachiques en Sicile pour qu'on s'en puisse autoriser pour faire une

²⁹¹ Hugh Lloyd-Jones, « Pindar and the After-life », *Entretiens sur l'Antiquité classique*, Vol. 31, 1985, p. 247.

²⁹² Lloyd-Jones, *op. cit.*, p. 263-277.

²⁹³ *Ibid.*, p. 278. Lloyd-Jones évite en quelque sorte cet écueil en arguant de la relativité du système polythéiste grec. Or, c'est justement le problème : un système inclusif et relatif peut intégrer à peu près n'importe quelle divinité, comme Cybèle que Pindare aurait importée à Thèbes, j'en conviens. Mais pour un système inclusif et relatif, qui est généralement cohérent avec tout autre système inclusif et relatif, la limite à l'inclusion se situe *précisément* là où commence l'exclusif et l'absolu.

interprétation orphique de la seconde Olympique. La question est plutôt la suivante : Pindare peut-il se permettre d'inclure des idées *exclusives, antisociales et opposées à la polis* dans un genre littéraire *inclusif, social* et visant la *réintégration du vainqueur* dans la polis²⁹⁴ ?

II. Pindare sur la vérité et sa constance

L'art de Pindare, j'espère l'avoir montré dans tout ce qui a précédé, se veut un art d'un ordre éternel, constant, immuable. Et surtout, c'est un art panhellénique et totalisant ; ce n'est pas une « version des faits », et tout ce qui s'y trouve de particulier n'y existe qu'en tant qu'il s'insère dans l'universel, non pas en tant que différence, mais en tant qu'expression de l'universel. C'est le sens qu'on avait décelé dans la *φύα* : chaque victoire particulière est l'expression d'un ordre éternel. On pourra sur ce point citer Segal : « [Pindar] has a commitment to a set of constant moral and religious principles, a body of attitudes, both cultural and personal, that pervade his every celebration of a victory. These he associates with the constancy and permanence of the divine, over against the instability and uncertainty of the human²⁹⁵ ».

C'est ainsi qu'on avait pu comprendre la vérité chez Pindare comme *ce qui est*, par opposition à ce qui n'est pas, et à ce qui devient. C'est dans ce contexte qu'il faut replacer l'opposition Ajax-Ulysse si chère à Pindare. D'un côté, une *φύα* unie, inébranlable ; de l'autre, la ruse, le détour, l'adaptabilité. C'est l'opposition entre une poésie de la vérité unitaire et une poésie d'un art changeant²⁹⁶. Et dans cette compréhension des rapports unissant à la vérité la poésie et la poésie à l'immortalité, on avait vu, de plus, l'expression d'une pensée politique qui souhaitait présenter un ordre social comme éternel. C'est-à-dire que les vues poétiques, politiques et religieuses de Pindare se donnaient comme l'expression constante et inébranlable d'un ordre éternel d'origine divine.

²⁹⁴ Kurke, *The Traffic in Praise*, p. 5

²⁹⁵ Segal, *Pindar's Mythmaking*, p. 129.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 130.

Il se détache donc de ces observations trois possibilités. D’abord, peut-être la seconde Olympique est-elle effectivement orphique, et alors tout Pindare est orphique. Ensuite, peut-être la seconde Olympique n’est-elle pas orphique ; alors Pindare n’est nulle part orphique. Enfin, troisième possibilité, la plus désagréable des trois : peut-être Pindare n’est-il pas cohérent. En fait, je rangerais cette troisième possibilité dans la même catégorie d’arguments que ce qu’avance Gazis : clore une aporie philologique en en rejetant sur l’auteur la responsabilité. Je me propose ici non pas de montrer que la seconde Olympique n’est pas orphique, mais plutôt, de montrer que cette ode se comprend davantage à la lumière des autres passages à caractère religieux de Pindare qu’à travers un hypothétique discours orphique. En effet, la section qui suit consistera en un exposé des passages de nature eschatologique chez Pindare, où il s’agira de prouver trois thèses. Premièrement, que ces passages sont cohérents entre eux ; deuxièmement, que rien dans ces passages n’est explicitement orphique ou nécessite une interprétation orphique ; troisièmement, que ces passages sont cohérents avec la seconde Olympique.

III. Il n’y a pas d’orphisme chez Pindare

Le fragment 94a, qui n’est probablement pas un parthénée, puisque son locuteur est masculin²⁹⁷, présente un premier cas de discours eschatologique. Le locuteur, aux vers 5-6, se qualifie de μάντις ιεραπόλος, avant de présenter un lieu commun chez Pindare, selon lequel les hommes qui ont du succès sont enviés, alors que celui qui n’a rien cache sa tête sous un noir silence (8-10). Après une prière pour la famille d’Éoladas, le locuteur ajoute, aux vers 15-16 : « ἀθάναται δὲ βροτοῖς / ἄμέραι, σῶμα δ’ ἐστὶ θνατόν », *immortels, pour les mortels, sont les jours ; mais leur corps est mortel*. Or, ce qui suit peu après demande de comprendre cette immortalité comme une immortalité familiale²⁹⁸. C’est un type d’immortalité que j’avais brièvement abordé, à propos de Tyrtée — une immortalité relevant de l’inscription de l’individu dans un champ social²⁹⁹.

²⁹⁷ Race, *Nemean and Isthmian Odes, Fragments*, p. 331.

²⁹⁸ Kurke, *The Traffic in Praise*, p. 56.

²⁹⁹ Hanna Boeke, *The Value of Victory in Pindar’s Odes: Gnomai, Cosmology and the Role of the Poet*, Leyde, Brill, 2007, p. 67.

C'est réellement avec les thrènes qu'apparaissent, comme on peut s'y attendre, le plus de thèmes eschatologiques. Le fragment 129, préservé chez Plutarque, nous offre, aux dires de ce dernier³⁰⁰, une description de la condition des pieux en Hadès. La description d'un au-delà utopique que rend ici Pindare est relativement typique : des prés fleuris, où chacun s'adonne à ses activités préférées. C'est un monde dont la description est positive : la demeure des pieux, dans des prairies aux roses pourpres, φοινικορόδοις δ' ἐνὶ λειμώνεσσι προάστιον αὐτῶν, est couverte de pins ombreux et d'arbres aux fruits d'or, καὶ λιβάνων σκιαρᾶν καὶ χρυσοκάρποισιν βέβριθε <δενδρέοις>. La plaine Élysée, chez Homère, est plutôt décrite négativement : c'est l'endroit où il n'y a pas de neige, pas de grande tempête, ni de pluie ; tout ce qu'on y trouve, ce sont de douces brises océaniques³⁰¹. Pindare présente ici une section privilégiée de l'Hadès dans des termes et des modalités qui ne s'éloignent donc pas fondamentalement de la représentation que livre Homère de la plaine Élysée ou Hésiode de l'Île des Bienheureux³⁰². La différence consiste en ce que l'accès n'en est pas réservé aux seuls héros ; les mortels faisant preuve de piété y ont accès. Rien d'orphique pour l'instant.

Là où la critique s'est plu à relever de l'orphisme, c'est dans le fragment 133. Et en effet, c'est un fragment dont le contenu peut facilement porter à confusion : on y trouve un παλαιὸς πένθος, où certains ont cherché à trouver le mythe de Zagreus. Ainsi, Lloyd-Jones, à propos de ce fragment, parle d'une « théogonie eudémienne », une branche de l'orphisme qui aurait comporté une anthropogonie titano-dionysienne où l'humain participerait de ces deux natures et aurait à racheter le crime du démembrement de Dionysos par les Titans, le tout trouvant son origine dans une hypothétique religion crétoise qui aurait présenté comme mythe principal la renaissance d'un dieu sacrifié³⁰³. Il est évident qu'il n'y a rien de tout cela dans le texte de Pindare. Tout repose sur deux mots : παλαιὸς πένθος, une *ancienne tristesse* qui semble concerner Perséphone. Voir dans ce passage le démembrement et la consommation de Dionysos, acte sacrilège formulé comme un παλαιὸς πένθος que l'humain aurait à expier, demande une *participation* de l'humain à ce crime. Ainsi, pour

³⁰⁰ Plutarque, *Consol. ad Apoll.*, 35, 120C.

³⁰¹ *Od.* 4, 565-566.

³⁰² *Op.*, 165-169.

³⁰³ Lloyd-Jones, *Pindar and the Afterlife*, p. 261. Il ne restait plus à Lloyd-Jones qu'à mettre Frazer en note de bas de page.

que cette interprétation tienne, il faut faire appel à l'anthropogonie titano-dionysienne que l'on considère parfois, encore aujourd'hui, comme un mythe orphique.

On a souvent traité de ce mythe comme d'une réalité centrale de l'orphisme, aussi est-il bon de se demander si ce mythe apparaît quelque part dans le monde antique — ou du moins avant le XIX^e siècle. Il se trouve que oui, la première apparition de ce mythe se trouve au sixième siècle, plus précisément à la fin du sixième siècle — du sixième siècle de notre ère, chez Olympiodore³⁰⁴. C'est ici la première fois qu'apparaît la nuance anthropogonique de ce mythe. Or, le mythe de Zagreus lui-même, qui narre le démembrement de Dionysos et le repas qu'en font les Titans, est plus ancien. Dans sa version qui n'inclut pas d'anthropogonie, mais comportant au moins l'acte de cannibalisation de Dionysos par les Titans, ce mythe est d'une antiquité autrement plus haute — il remonte jusqu'à Plutarque³⁰⁵. Avant Plutarque, on ne retrouve aucune mention des Titans dévorant Dionysos-Zagreus ; en fait, cette nouveauté est introduite par Plutarque dans un texte critiquant la consommation de viande, une pratique qu'il associe aux Titans. On peut soulever la possibilité que ce nouveau développement soit introduit par Plutarque pour appuyer son propos.

Dans un article paru en 1992 et réédité en 1995 dans son *Orphée et l'orphisme*, Luc Brisson explique que le mythe d'anthropogonie que l'on considère souvent comme la clef de voûte de la pensée orphique est en fait une élaboration, chez Olympiodore, sur des thèmes alchimiques — l'anthropogonie « orphique » d'Olympiodore ne serait pas séparable de son fonds alchimique³⁰⁶. La théogonie et l'anthropogonie que prête Lloyd-Jones à Pindare ne serait alors qu'une construction philologique du XIX^e siècle, fondée sur un passage alchimique du VI^e siècle. En fait, l'idée qu'il y a une notion de crime originel venant des Titans et qui existerait chez l'humain ne se trouve *même pas* chez Olympiodore³⁰⁷ ; c'est un mythe extrêmement tardif, et qui n'apparaît, sous sa forme complète, qu'en 1936. Lloyd-Jones tire cette anthropogonie, comme il l'affirme, de deux

³⁰⁴ Radcliffe G. Edmonds III, « Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin », *Classical Antiquity*, Vol. 18, No. 1, 1999, p. 40.

³⁰⁵ Fabienne Jourdain, « Manger Dionysos L'interprétation du mythe du démembrement par Plutarque a-t-elle été lue par les néo-Platoniciens ? », *Pallas*, No. 67, 2005, p. 154.

³⁰⁶ Luc Brisson, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot, Variorum, 1995, p. 494.

³⁰⁷ Edmonds, *op. cit.*, p. 47.

articles de H. J. Rose³⁰⁸, l'un de 1936 et le second de 1943. Bien que l'idée en remonte à Tannery en 1899, c'est H. J. Rose qui l'a développée dans la forme à laquelle se réfère Lloyd-Jones. La thèse de Rose consiste en ceci. D'un côté, nous avons un fragment de Pindare, qui fait mention d'un παλαιὸς πένθος, une *peine ancienne* qui semble appartenir à Perséphone. De l'autre côté, nous avons une anthropogonie orphique chez Olympiodore. Ce que suppose Rose, c'est que ces deux textes sont liés par une doctrine du *péché originel*³⁰⁹. Or, comme l'a montré Edmonds, il n'y a rien de tel chez Olympiodore ; le παλαιὸς πένθος n'apparaît que chez Pindare. Le lien qui unirait ces deux textes n'est pas non plus Dionysos, qui n'apparaît pas dans le texte de Pindare, tandis que ni Perséphone ni un quelconque παλαιὸς πένθος n'apparaissent chez Olympiodore. Quel est le lien entre les deux textes ? Pour Rose, ce lien est le fait que « a savage tale had been given a theological application, in other words that a sort of doctrine of original sin, inherited from wicked and murderous ancestors [...] had been deduced from it³¹⁰ ». Mais le problème, c'est que Rose a d'abord *abstrait* sa « savage tale » de ces deux textes que mille ans séparent et qui n'ont rien de commun ; et c'est *après* avoir découvert ainsi ce mythe, qu'il en prouve l'existence avec les deux textes. Deux phénomènes différents et que rien n'unit se trouvent devant moi ; je suppose pour les unir un tiers phénomène dont je ne peux possiblement avoir la moindre trace, et comme ce phénomène les unit effectivement, le voilà prouvé ; en gros, si j'ai un A et un B qui n'entretiennent aucune relation entre eux, je suppose un groupe A-B qui les contient tous deux, et je démontre ensuite l'existence du groupe A-B par l'existence de A et de B — une logique implacable, et parfaitement irréfutable. Ce n'est que la *généalogie* du mythe tel qu'on le retrouve chez Olympiodore qui nous aura permis, au final, de montrer qu'il était impossible qu'un groupe A-B (παλαιὸς πένθος-anthropogonie alchimique d'Olympiodore) pouvait exister à l'époque de Pindare.

³⁰⁸ Lloyd-Jones, *op. cit.*, p. 260.

³⁰⁹ H. J. Rose, « The Grief of Persephone », *The Harvard Theological Review*, Vol. 36, No. 3, 1943, p. 248.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 249.

IV. Payer à Perséphone une peine ancienne

S'il a été possible de montrer que l'interprétation de Rose faisant du παλαιὸς πένθος un péché originel d'origine orphique n'est pas une interprétation vraisemblable, il reste cependant encore à expliquer le terme. En fait, Linforth avait dès 1941 remarqué une autre possibilité, possibilité que suit Edmonds³¹¹. Jetons d'abord un œil au texte du fragment 133a, aux vers 1-3 :

οἷσι δὲ Περσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος
δέξεται, ἐς τὸν ὕπερθεν ἄλιον κείνων ἐνάτῳ ἔτει
ἀντιδοῖ ψυχὰς πάλιν
Mais à ceux dont Perséphone reçoit le paiement d'une peine ancienne
Vers le soleil supérieur, à la neuvième année,
Elle renvoie leurs âmes.

La question est seulement de savoir si le génitif s'applique à Perséphone ou à ποινὰν. Dans le premier cas, il faut comprendre : « Perséphone reçoit un paiement *pour sa* peine ancienne ». Dans le second cas, il faut plutôt lire : « Perséphone reçoit le paiement *de leur* peine ancienne ». La thèse de Linforth, qui prend le génitif comme un génitif appositionnel, possède un mérite remarquable : plutôt que de devoir faire appel aux spéculations alchimiques d'Olympiodore pour expliquer le passage, le παλαιοῦ πένθεος s'explique alors, de la façon la plus simple, au regard de la seconde Olympique. La ποινή qu'accepte Perséphone n'est donc pas un paiement *pour sa peine ancienne* ; elle accepte le paiement *de leur peine ancienne*. Ce qu'il faut alors comprendre c'est donc : lorsque Perséphone, comme reine de l'Hadès, juge que ces hommes ont fini d'expier les crimes qu'ils ont commis dans leur(s) existence(s) passée(s), alors elle renvoie leur âme vers le soleil supérieur. Pourquoi Pindare parle-t-il d'un soleil supérieur, ὕπερθεν ἄλιον? Gazis à cet égard est incorrigible : il cite un passage de Jamblique, par lequel il explique les références eschatologiques au soleil chez Pindare comme renvoyant à un paradis pythagoricien³¹². Mais pourquoi aller chercher un penseur néo-pythagoricien distant de huit cents ans, sinon

³¹¹ Edmonds, *op. cit.*, p. 48.

³¹² Gazis, *op. cit.*, p. 115.

parce que l'on *veut* trouver du pythagorisme? Pindare lui-même nous donne, sans grande pompe, son explication :

τοῖσι λάμπει μὲν μένος ἁέλιου
τὰν ἐνθάδε νύκτα κάτω
Pour eux brille la force du soleil,
En bas, pendant qu'il fait nuit ici³¹³.

Le soleil tourne autour de la terre, et il éclaire le monde des morts, qui est sous terre, pendant la nuit. Renvoyer les âmes sur terre, c'est les renvoyer vers la partie du monde où le soleil brille « là-haut » tandis que, dans l'Hadès, il brille « en-dessous ». C'est une interprétation qui, pour être appuyée par des textes de Pindare plutôt que ceux de Jamblique ou d'Olympiodore, a le désavantage d'être prosaïque, mais qui me semble autrement plus économique et probable.

V. *Le fruit d'or : par-delà la naissance et la mort*

Ce que je souhaite avancer ici, c'est que la réincarnation, comme processus cyclique, ne comporte pas de nuance d'immortalité — au contraire. Comme on l'a vu dans la majorité des extraits analysés, l'immortalité, tant chez Pindare que chez ses devanciers, se présente comme la possibilité de *s'extraire* du processus cyclique de génération et de décomposition, ce que la réincarnation ne fait pas. C'est le sens qu'il faut donner à la mention des *fruits d'or* rencontrée plus haut — le fruit, comme symbole de la végétation et de la floraison, est nié, dans sa capacité à dépérir, par l'or dont il est fait, qui est incorruptible. C'est un symbole puissant, puisque le fruit garde sa symbolique de la vie, mais sous une forme qui est complètement indépendante du processus de floraison et de fanaison.

C'est à partir de là que je peux poser une interprétation des conceptions eschatologiques de Pindare, à partir de laquelle j'analyserai la seconde Olympique. Il y a, pour Pindare, trois destinées pour la vie après la mort. Je garde la première pour la fin et commence par la deuxième et la troisième. La seconde voie est positive : pour les âmes qui

³¹³ Pindare, *fr.* 129, 1-2.

ont expié leurs crimes, il est possible de retourner dans le cycle de réincarnations, comme on l'a vu. La troisième voie est négative, elle concerne les criminels et les impies :

ἐνθεν τὸν ἄπειρον ἐρεύγονται σκότον
βληχροὶ δνοφερᾶς νυκτὸς ποταμοὶ
Là vomissent une ténèbre infinie
Des lents fleuves de nuit obscure³¹⁴.

Ce fragment se trouve chez Plutarque, qui le qualifie de *troisième voie* par opposition à la *seconde voie*, décrite dans le fragment 129, traité plus haut. Or, Plutarque ne mentionne pas la *première voie*. À ce sujet, deux conceptions s'opposent. Willcock en fournit un bel exposé³¹⁵. D'un côté, Wilamowitz suppose que cette première voie, qui n'est pas mentionnée par Plutarque, est simplement ce que décrit la seconde Olympique³¹⁶. De l'autre côté, Reiner affirme que cette première voie est celle que suivent tous les mortels qui ne se sont pas distingués ni par la vertu ni par l'impiété, tel que décrit en *Odyssée* XI³¹⁷. Or, la thèse de Reiner me semble posséder une faiblesse majeure. En effet, elle suppose une adhésion de Pindare au modèle proposé par l'*Odyssée*, ce qui est contredit par le fait que Pindare (j'y reviendrai) s'inscrit en opposition à la conception eschatologique de l'*Odyssée* telle qu'elle trouve son expression dans la figure d'Achille — cette opposition prend la forme du déplacement d'Achille, opéré par Pindare, vers les Îles des Bienheureux. J'analyserai plus tard, en suivant le travail de Nisetich sur le sujet³¹⁸, comment les idées eschatologiques de Pindare rejettent cette conception homérique de l'Hadès, et comment il n'est donc pas cohérent que Pindare soutienne l'idée d'un Hadès indifférencié comme *première voie*, ainsi que le soutenait Reiner³¹⁹.

³¹⁴ Pindare, *fr.* 130, 1-2.

³¹⁵ Willcock, *op. cit.*, p. 170-173.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 171, et Wilamowitz, *Pindaros*, p. 497.

³¹⁷ Willcock, *op. cit.*, p. 172.

³¹⁸ Frank J. Nisetich, « Immortality in Acragas: Poetry and Religion in Pindar's Second Olympian Ode », *Classical Philology*, Vol. 83, No. 1, 1988, p. 1-19.

³¹⁹ En fait, la raison pour laquelle Plutarque ne mentionne pas de première voie, est simplement que la mentionner affaiblirait son argument. Plutarque, dans son *De latenter vivendo*, tisse une série de dichotomies entre l'obscurité et la clarté, série qui culmine dans sa comparaison entre deux voies pour la vie après la mort — la seconde voie, qui présente le soleil brillant sur les hommes pieux, et la troisième voie, de noirceur infinie. Mentionner la première voie affaiblirait la portée de son argument essentiellement binaire, d'autant plus qu'elle ne possède pas autant de portée éthique immédiate.

Ainsi, c'est qu'il y a quatre niveaux ontologiques distincts chez Pindare. D'une part, le monde du « soleil supérieur » et d'autre part son opposé souterrain, où le soleil brille pendant notre nuit. Ces deux niveaux relèvent du règne de Zeus. Ensuite, le monde de l'Île des Bienheureux, qui n'appartient plus au règne de Zeus, mais bien à Cronos. Et enfin, un monde de *ténèbres infinies* qui répond symétriquement à l'Île des Bienheureux. La première voie est donc un départ complet du processus cyclique qui englobe à la fois le monde des vivants et celui de l'Hadès — il s'agit de l'immortalité à proprement parler.

VI. Les Mystères et leurs rites

Enfin, un dernier aspect de la poésie de Pindare qui se prête à la spéculation orphique est la mention qu'il fait, dans ses fragments, de rites d'initiations. Comme il parle parfois de τελεταί, on s'est plu à les proclamer orphiques ou pythagoriciens. Or, pourquoi ? Y aurait-il plutôt, en Grèce, des rites initiatiques offrant pour l'initié un meilleur sort après la mort, et qui ne seraient pas séparés de l'ordre social, qui ne seraient pas exclusifs, qui remonteraient à l'autorité de ce qu'on croyait être Homère, et qui seraient donc panhelléniques ? Si jamais de tels rites avaient existé en Grèce, il est évident que c'est de ce côté qu'il faudrait chercher, bien avant que de faire appel au pythagorisme ou à l'orphisme. En fait, il se trouve que de tels rites ont existé — ce sont les Mystères d'Éleusis, dont l'*Hymne homérique à Déméter* nous a laissé un témoignage. La formulation qu'emploie Pindare dans son fragment 131a pour décrire les rites dont il parle, est pour ainsi dire calquée sur l'*Hymne homérique à Déméter*, dont les vers 480-482 disent :

ὄλβιος, ὃς τάδ' ὅπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
 ὃς δ' ἀτελής ἱερῶν ὃς τ' ἄμμορος, οὐποθ' ὁμοίων
 αἴσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι.
 Bienheureux celui qui a vu ces choses, parmi les hommes sur terre
 Mais celui qui n'est pas initié dans ces rites et celui qui n'y participe pas,
 Il n'a pas part (αἴσαν) à cela lorsqu'il est mort, sous l'obscurité brumeuse.

La structure est simple : ὄλβιος suivi d'un relatif. La personne est ὄλβιος en ce qu'elle a part (αἴσαν ἔχει) à ces rites. Pindare décrit ainsi le fait d'être initié : « ὄλβιοι δ' ἅπαντες αἴσα λυσιπόνων τελετῶ », *bienheureux tous ceux qui ont part aux rites qui soulagent des peines*.

On voit immédiatement la présence de la même construction, et l'emploi du terme αἴσα pour marquer la participation aux Mystères. Et qui plus est, Clément d'Alexandrie, lorsqu'il cite un passage de Pindare faisant mention de rites initiatiques, nous précise qu'il s'agit des Mystères d'Éleusis³²⁰ — c'est le fragment 137.

ὄλβιος ὅστις ἰδὼν κεῖν' εἶσ' ὑπὸ χθόν'
οἶδε μὲν βίου τελευτάν,
οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν
Bienheureux celui qui descend sous terre après avoir vu ces choses :
Il connaît la fin de la vie
Et il connaît son début, présent de Zeus.

Encore une construction extrêmement similaire à ὄλβιος suivi d'un relatif ; et nul monde solaire de Pythagore ni Dionysos-Zagreus de déchiété ici. Il me semble évident que les rites dont il est question dans ces deux fragments sont les Mystères d'Éleusis, et peut-être pourrait-on avancer, avec un peu d'audace, que l'extrême proximité entre ces formulations et celle de l'*Hymne homérique à Déméter* sert précisément à *ce qu'on ne s'y trompe pas*. Ce n'est cependant pas une thèse à soutenir jusqu'au bûcher.

On peut donc récapituler : rien ne semble nécessiter, chez Pindare, le recours à des explications orphiques. Ses fragments à caractère eschatologique présentent des conceptions certes nouvelles où Homère ne se retrouverait sans doute pas, mais rien en eux ne rend *nécessaire* une interprétation faisant appel à quoi que ce soit d'orphique ou de pythagoricien. Le monde auquel l'humain peut avoir accès se divise en quatre niveaux : l'Île des Bienheureux, le monde des vivants, une partie de l'Hadès où brille le soleil pendant la nuit, et un monde de ténèbres infinies. Enfin, les τελευταί dont fait mention Pindare ne présentent rien qui justifie une interprétation autre que celle les rattachant aux Mystères d'Éleusis. C'est dans ce cadre que je tâcherai d'analyser la seconde Olympique.

³²⁰ Race, *Nemean Odes, Isthmian Odes, Fragments*, p. 385.

VII. La seconde Olympique et sa forme

Avant que de procéder à l'analyse du discours eschatologique de l'ode, il est bon d'en faire voir la structure, pour mieux sentir le contexte dans lequel s'insère ce discours religieux. Je rends donc ici, quant à la structure de l'ode, une synthèse entre celle proposée par Willcock³²¹ et celle de Race³²². Le priamel qui ouvre l'ode passe de Zeus à Héraclès et d'Héraclès à Théron (1-5), après quoi suit du contenu encomiastique célébrant Théron et ses ancêtres (6-15). Ces thèmes présentent déjà ce qui sera le thème central de l'ode — l'alternance entre les maux et le bonheur, et la possibilité de s'extraire de ce cycle. Ainsi, les ancêtres de Théron *ont beaucoup souffert dans leur cœur*, καμόντες οἱ πολλὰ θυμῷ (8), mais ont après cela *ajouté de la richesse et de la grâce à leurs excellences innées*, πλοῦτόν τε καὶ χάριν ἄγων / γνησίαις ἐπ' ἀρεταῖς (10-11). On voit encore la φύα, ici. Mais, de cette alternance, Pindare passe à la possibilité d'une prospérité ininterrompue, sous la forme de leurs descendants, ce qu'il exprime comme une prière à Zeus, qu'on peut résumer par : « Fais que rien ne change ! » (12-15). Le passage gnomique des vers 15 à 22 développe plus outre cette notion d'alternance entre les maux et la fortune.

Au vers 22, débute alors un exemple mythologique : Sémélé, une mortelle, est *morte dans le hurlement de l'éclair*, ἀποθανοῖσα βρόμῳ κεραυνοῦ *et vit désormais sur l'Olympe*, ζῶει μὲν ἐν Ὀλυμπίοις (25-26). Je pense qu'ici, Willcock prend un peu légèrement cet exemple lorsqu'il en dit qu'il reproduit l'idée d'une alternance entre les maux et le bonheur³²³. Lorsque Pindare décrit les ancêtres de Théron, ceux-ci, de leur vivant, ont alterné entre ces deux pôles ; mais la prière qu'adresse Pindare à Zeus transcende cette alternance, en soulevant la possibilité, au travers de leur descendance, d'une prospérité continue. De même, avec Sémélé, accéder à l'Olympe n'est pas réellement commensurable avec des maux terrestres ; il ne me semble pas qu'il faille voir là un bien qui réponde à un mal, mais plutôt le ὄλβον ὑψηλόν, le *comble de la prospérité*, qui dépasse complètement l'alternance entre les biens et les maux. C'est ainsi que le second exemple

³²¹ Willcock, *op. cit.*, p. 135-137.

³²² Race, *Olympian Odes, Pythian Odes*, p. 60-61.

³²³ Willcock, *op. cit.*, p. 145.

porte également sur une mortelle, Ino, qui atteint à la vie éternelle, cette fois dans la mer (28).

Le passage gnomique qui suit réitère les idées de Pindare sur la fragilité de la fortune, avant de lier ces réflexions aux destinées des Labdacides ; cependant, dit Pindare, Polynice en mourant laissa derrière lui un fils, Thersandre (43), qui est l'ancêtre de Théron, qui lui, vient de vaincre aux jeux. C'est ici, essentiellement, le même propos que celui portant sur les ancêtres de Théron, plus haut. Après une brève description des victoires de Théron, intervient un passage ayant assez agité la critique, puisqu'il sert de transition entre ce qui précède et la partie proprement religieuse de l'ode. C'est aux vers 53-56 :

ὁ μὰν πλοῦτος ἀρεταῖς δεδαιδαλμένος φέρει τῶν τε καὶ τῶν
καιρόν, βαθεῖαν ὑπέχων μέριμναν ἀγροτέραν,
ἀστήρ ἀρίζηλος, ἐτήτυμον
ἀνδρὶ φέγγος
La richesse, en vérité, ornée d'excellences, fournit l'occasion de nombreux
Accomplissements, en supportant une profonde et sauvage ambition,
C'est une étoile illustre, la plus véritable
Lumière pour l'homme

Pour une part de la critique, il était inconcevable que Pindare puisse parler en de tels termes de la richesse. Pourtant, avec ce qu'on a vu sur l'idéologie aristocratique de Pindare, rien ici ne pose le moindre problème. Et d'ailleurs, plus tôt dans l'ode, les deux réussites qu'il relève, pour les ancêtres de Théron, sont la richesse et la grâce. En fait, lorsque l'on replace cette richesse dans l'idéologie de Pindare, on comprend ce qu'il en est : c'est l'équation $\varphi\upsilon\acute{\alpha}$ — richesse — dépense — victoire — poésie — immortalité. Car cette richesse, en effet, est une étoile en autant qu'elle supporte *une profonde et sauvage ambition*, c'est-à-dire, en autant qu'elle est dépensée en vue de l'excellence. Nisetich, ici, note bien que la progression des idées est toute naturelle et s'inscrit dans le commun des conceptions de Pindare sur la richesse ; mais ce qu'il remarque avec la plus grande justesse, c'est que, ce que l'on attendrait ici, après ce passage sur la richesse, c'est une mention du pouvoir de la poésie³²⁴. Car en effet, Théron a la $\varphi\upsilon\acute{\alpha}$, la richesse, la dépense et la victoire ; il ne lui manque alors plus que la poésie. Or, au moment où l'on atteindrait, comme dans la

³²⁴ Nisetich, *Immortality in Acragas*, p. 6.

quatrième Isthmique, une description de l'immortalité poétique que peut créer l'épinicie, Pindare se lance dans un discours sur l'immortalité religieuse.

VIII. Révéler ce qui nous attend

En effet, Pindare poursuit, avec un des bris de syntaxe les plus surprenants qu'on lui sache :

εἰ δέ νιν ἔχων τις οἶδεν τὸ μέλλον,
ὅτι θανόντων μὲν ἐνθάδ' αὐτίκ' ἀπάλαμνοι φρένες
ποινάς ἔτισαν, τὰ δ' ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ
ἀλιτρά κατὰ γᾶς δικάζει τις ἐχθρᾷ
λόγον φράσαις ἀνάγκη
Si quelqu'un, en la possédant [la fortune], connaît l'avenir,
Que les âmes éperdues de ceux qui meurent ici, aussitôt
Paient leur peine, et en ce règne de Zeus les
Crimes commis, sous terre quelqu'un les juge,
Rendant ses décrets avec une violente nécessité.

Lloyd-Jones a parfaitement raison, à propos de ces vers, de souligner que l'Hadès de Pindare fait également partie du règne de Zeus³²⁵. Mais ce qui est le plus important, c'est de souligner à nouveau comment ce passage substitue, à l'immortalité poétique, une immortalité religieuse, tout en insérant cette dernière dans une logique purement épinicienne³²⁶. Pindare poursuit, aux vers 61-65 :

ἴσαις δὲ νύκτεσσιν αἰεὶ,
ἴσαις δ' ἐν ἀμέραις ἄλιον ἔχοντες, ἀπονέστερον
ἔσλοὶ δέκονται βίοντον, οὐ χθόνα ταράσσοντες ἐν χερρὸς ἀκμᾷ
οὐδὲ πόντιον ὕδωρ
κεινὰν παρὰ δίαίταν:
Toujours dans des nuits équivalentes
Ils ont dans des jours équivalents le soleil,
Les bons reçoivent une vie sans peine,
Ils ne remuent pas la terre par la force de leurs mains,
Ni l'eau de la mer pour une maigre subsistance.

Encore une fois, Lloyd-Jones voit juste : il ne faut pas lire « ils ont un soleil toujours égal jour et nuit », mais bien : « toujours, pendant des jours équivalents à nos nuits, ils ont le

³²⁵ Lloyd-Jones, *op. cit.*, p. 254.

³²⁶ Nisetich, *op. cit.*, p. 8.

soleil³²⁷ ». C'est également l'avis de Willcock et de Woodbury³²⁸. Pindare aux vers 65-67 poursuit sa description :

ἀλλὰ παρὰ μὲν τιμίαις
θεῶν, οἵτινες ἔχαιρον εὐορκίαις, ἄδακρυν νέμονται
αἰῶνα: τοὶ δ' ἀπροσόρατον ὀκχέοντι πόνον
Non : avec ceux des dieux qui sont honorés
Ceux qui se réjouissent à tenir leurs serments
Passent sans larme
Leur vie, mais les autres supportent une peine insupportable à voir.

C'est donc un Hadès cohérent avec celui des fragments : le soleil y brille pendant nos nuits, et certains des humains, les bons, y jouissent d'une vie meilleure, tandis que les autres connaissent un sort terrible. On retrouve ici les deux voies relevées plus haut. Il est intéressant de remarquer comment Pindare ne procède pas à une gradation — il ne va pas des impies punis jusqu'aux justes récompensés, et de là aux Bienheureux. Au contraire, il organise ainsi sa pensée : ceux qui meurent sur terre vont ensuite en Hadès, où ils sont séparés en deux groupes, les ἐσλοὶ d'un côté, les impies de l'autre ; et c'est à partir de la mention de ces derniers, qu'il passe aux habitants de l'Île des Bienheureux. C'est ainsi qu'on peut sentir le jeu d'oppositions entre deux niveaux centraux, le monde des vivants et celui des justes en Hadès, et un monde de ténèbres infinies opposé à l'Île des Bienheureux. Voici le passage, aux vers 68-70 :

ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἐστρῖς
ἐκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν
ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν
Mais, ceux qui trois fois
De chaque côté ont gardé de toute injustice
Leur âme, ils complètent la route de Zeus vers la tour de Cronos.

Ici, ce qui est important, c'est qu'il y a réincarnation. Ce que je propose de comprendre, c'est l'idée suivante. Les âmes des justes, en Hadès, sont ultimement réincarnées. On le peut deviner non seulement à la lumière des fragments déjà traités, mais encore par le fait qu'en Hadès, ces ἐσλοὶ sont décrits comme ἄδακρυν νέμονται αἰῶνα, et

³²⁷ Lloyd-Jones, *op. cit.*, p. 255.

³²⁸ Willcock, *op. cit.*, p. 156.

que le terme αἰών signifie un laps de temps certes « intensif » et non pas chronologique, mais qui, chez Pindare, signifie quelque chose comme « lifetime ». Et donc, les justes *vivent une vie* en Hadès, après quoi ils sont renvoyés sur terre, et le cycle continue. Car le monde de Zeus est un monde cyclique ; celui de Cronos ne l'est pas. C'est la nuance la plus importante : ceux qui ont vécu trois fois de chaque côté *complètent la route de Zeus*, ce qui les mène à la tour de Cronos ; ils sont alors enfin extraits du processus cyclique de naissance, de mort, et de réincarnation. Cela nous doit rappeler le propos général de l'ode, qui présente une alternance entre la souffrance et le bonheur, alternance dont on peut possiblement s'extraire.

IX. Un paradis élevé contre Homère

Ici, deux seuls traits marquent l'Île des Bienheureux : les brises océaniques qui soufflent alentour, et les fleurs d'or qui y poussent. Pourquoi ces deux seuls traits ? Quant aux fleurs d'or, on l'a vu plus haut, elles forment, comme les fruits d'or, le parfait symbole de l'immortalité telle que la conçoit Pindare : une vie extraite du processus de génération. Or, pourquoi le seul autre trait que mentionne Pindare est-il le souffle des brises océaniques ? En fait, on s'en souviendra peut-être, la brise océanique est l'unique qualité positive qu'associe Homère à la plaine Élysée. En ne mentionnant que cette brise et les fleurs d'or, Pindare affirme qu'il injecte, dans la description homérique, et de façon polémique, sa conception personnelle de l'immortalité. Cela, Nisetich l'a parfaitement saisi : la raison pour laquelle Achille, chez Pindare, est placé sur cette Île des Bienheureux, est double. D'une part, la prière qu'à Zeus a adressé Thétis lui a valu cette place ; mais d'autre part, de façon bien plus subtile, c'est grâce au contrôle qu'exerce Pindare sur la matière poétique qu'il peut contredire Homère et donner à Achille l'immortalité³²⁹. Car en effet, si Homère avait accordé à Ménélas l'immortalité de la plaine Élysée, Achille était relégué en Hadès, à plaindre son sort. C'est-à-dire que le discours religieux auquel s'adonne ici Pindare se mêle insensiblement à un discours métapoétique qui présente, de façon polémique, sa propre conception de l'immortalité.

³²⁹ Nisetich, *op. cit.*, p. 14.

Sur les cinq vers qu'il accorde à sa description de l'Île des Bienheureux, Pindare en passe quatre et demi à décrire les fleurs d'or, et accorde trois mots aux brises océaniques. La raison en est simple : comme l'or est à la fois incorruptible et l'incarnation du travail, les fleurs d'or forment le symbole de toute la démarche d'immortalisation de Pindare. La remarque de Nisetich à ce sujet mérite d'être citée en entier : « Pindar has specific, ethical reasons for coming to grips with Homer at this juncture. The ease with which Homer in the *Odyssey* can consign the greatest hero of the *Iliad* to the abyss of Hades while reserving for Menelaus, a character considerably less heroic, a place in Elysium would not have sat well with Pindar. His view of life, repeatedly expressed in the epinician odes, strongly emphasizes natural ability and divine favor but never forgets the role played by human effort. The combination of these three is always at work in the achievement of great deeds. Here it is transposed to the life beyond³³⁰. » Ce qui est fascinant ici, c'est comment l'immortalité religieuse sert finalement à démontrer la puissance poétique de Pindare. Ce que l'audience doit comprendre, c'est cette affirmation, déjà vue dans la quatrième Isthmique, où le pouvoir poétique d'Homère avait immortalisé l'excellence d'Ajax : la poésie de Pindare est capable de donner l'immortalité à qui la mérite. Contre Homère qui a placé Achille en Hadès, Pindare, par sa poésie, transporte le héros sur l'Île des Bienheureux et assure ainsi son immortalité, tout en prenant le soin de souligner qu'il opère sur le terrain d'Homère. C'est une démonstration radicale de son autorité poétique, et qui se place en opposition à la tradition homérique — or, Pindare procède non pas sur un plan *strictement* poétique, mais en faisant appel au religieux.

X. L'effritement de l'autorité

Cette dernière remarque est cruciale. Car la présence d'Achille en Hadès, comme l'a si bien remarqué Nisetich, s'oppose à toute la conception de l'immortalité chez Pindare, comme à l'ensemble de son idéologie aristocratique. Or, la façon dont Pindare s'oppose à Homère n'est plus uniquement poétique — elle opère également sur un plan religieux, sur le mode de la révélation, sans qu'on puisse séparer explicitement l'immortalité poétique de

³³⁰ Nisetich, *op. cit.*, p. 14.

l'immortalité religieuse. Il devient ainsi impossible de déterminer si l'Île des Bienheureux relève de l'immortalité poétique ou religieuse, tant Pindare les immisce l'une en l'autre. La poésie devient alors un discours religieux, et le discours religieux, poésie³³¹.

Ici, pour comprendre la démarche de Pindare, il convient de faire appel aux trois types d'autorité littéraire décrits par Maslov. Il distingue, d'abord, le « on dit » de la tradition épique, cet « on dit » qui est transmis par les Muses au poète, qui lui ne prend pas la parole ; à cela suit le « je dis » de la fonction-auteur, étrangère au corpus homérique³³² ; et enfin le « les dieux disent » de l'autorité religieuse³³³. La fonction-auteur individualisée, comme l'appel à l'autorité religieuse (ce qui diffère de la simple inspiration divine), sont en fait, selon Maslov, la marque d'une crise profonde de l'autorité littéraire — ce sont des types d'autorité qui trahissent un effritement de la position hégémonique du poète³³⁴. La prolifération de l'autorité, fondée tant sur un *je* que sur les dieux, trouve sa source dans les violents conflits et les bouleversements dramatiques qui travaillent alors le monde grec³³⁵. C'est-à-dire que, paradoxalement, l'agrandissement de la figure du poète et de son autorité, chez Pindare, est la marque d'une décomposition généralisée de l'autorité poétique³³⁶. Cette crise de l'autorité, Kurke le remarque, est le fait d'une lutte idéologique³³⁷, et c'est cette même fragmentation idéologique qui rend nécessaire la constitution d'un *je* autoritaire³³⁸. Or, le recours à l'autorité religieuse qu'on retrouve chez Pindare, comme le note Maslov, n'est pas traditionnel, et il ne s'agit pas de la position d'interprète ou de véhicule des Muses qu'on retrouve chez Homère et Hésiode ; cette nouvelle forme de discours religieux trahit le besoin de faire appel à une autorité extra-littéraire³³⁹.

On peut donc, à partir de ces remarques, tirer un certain nombre de conclusions sur la seconde Olympique. Ce qu'on trouve dans la représentation de l'Hadès qui nous mène à l'Île des Bienheureux, c'est l'affirmation d'une autorité qui se place dans une posture

³³¹ *Ibid.*, p. 19.

³³² Maslov, *Pindar and the Emergence of Literature* p. 53.

³³³ *Ibid.*, p. 99.

³³⁴ *Ibid.*, p. 53.

³³⁵ *Ibid.*, p. 61.

³³⁶ *Ibid.*, p. 57.

³³⁷ Kurke, « Archaic Greek Poetry », *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, H. A. Shapiro éd., Cambridge, Cambridge University Press, p. 148.

³³⁸ *Ibid.*, p. 145.

³³⁹ Maslov, *op. cit.*, p. 179.

critique face à la tradition homérique, et qui autorise cette posture par un recours à une autorité religieuse. Ce qui rend nécessaire cette démarche, c'est le besoin, pour Pindare, en plaçant Achille sur l'Île des Bienheureux, d'affirmer son modèle d'immortalité, et avec ce modèle, toute son idéologie aristocratique. Or, le problème, c'est que pour procéder à cette construction idéologique, l'autorité poétique ne suffit pas — il faut que Pindare appuie sa démarche poétique par une autorité religieuse. Ce faisant, il mêle nécessairement de façon inextricable, d'une part, l'autorité religieuse et l'autorité poétique, et d'autre part, l'immortalité poétique et l'immortalité religieuse. Mais c'est justement ce à quoi je veux en venir : de même que les bouleversements que traverse la Grèce rendent *nécessaire* la démarche idéologique de Pindare, démarche qui s'articule autour de l'immortalité poétique ; de même, l'appel à l'autorité et à l'immortalité religieuse est rendu nécessaire, lui aussi, par cette construction idéologique.

XI. Retour sur la crise

La seconde Olympique ne présente rien d'arbitraire ou d'extérieur à l'entreprise générale de Pindare : c'est la logique $\varphi\upsilon\acute{\alpha}$ — victoire — immortalité qui s'exprime dans un rejet de la tradition homérique, rejet qui se justifie par un recours à un discours religieux. Achille, comme exemple paroxystique d'une $\varphi\upsilon\acute{\alpha}$ suivie d'une dépense (il dépense jusqu'à sa vie) et d'une victoire, *ne peut que jouir de l'immortalité*, dans la pensée de Pindare. Alors, affirmer cette idéologie, contre la version d'Homère, requiert de Pindare un degré d'autorité que le seul « je dis » de la fonction-auteur ne peut garantir.

Comme on se souvient du rôle idéologique et donc politique que joue chez Pindare le processus d'immortalisation de l'épinicie, et qu'on se souvient également que ce rôle idéologique est une réponse à une situation de crise politique, on aura aussi vu, ainsi, comment le développement de l'immortalité religieuse, chez Pindare, est également le fait d'une crise de l'autorité littéraire. En effet, Pindare, pour défendre son modèle d'immortalité poétique, se devait de contredire Homère sur le point central de la destinée eschatologique d'Achille — et il n'y pouvait parvenir qu'en mêlant ce modèle à une immortalité religieuse, qui repose, elle, sur une autorité qui n'est pas strictement littéraire,

celle du religieux. Tout cela s'insérait donc dans le processus historique de cette fin-de-siècle de la Grèce archaïque, où le monde de l'aristocratie terrienne achève, dans une longue conflagration, de se désagréger pour laisser place à la polis classique.

Conclusion. La stasis et son envers, l'épinicie

L'art de Pindare nous est apparu, comme à Maslov, comme un art de transition, mais à ce détail près que c'était là un art qui déployait toute l'outrance de ses ressources et de ses possibilités expressives pour ne *pas* paraître comme tel. Alors même que le monde que célébrait Pindare se transformait sous ses yeux, il poussait à ses derniers combles sa représentation de ce monde comme un ordre immuable, infrangible, éternel.

Et donc, ce n'est sans doute pas un hasard si, dans le parcours que l'on a pu suivre, d'Homère jusqu'à Pindare, l'immortalité poétique va sans cesse s'accroissant, trouvant ses deux acmés, avant Pindare, chez Sappho et Théognis. Car en effet, ce sont là deux poètes plongés dans une guerre idéologique contre les classes marchandes³⁴⁰. Et donc, en reprenant l'expression de Rose qui voit dans l'époque archaïque une crise sociale sans cesse s'approfondissant, on peut comprendre pourquoi Pindare présente la conception la plus développée de l'immortalité poétique à son époque — c'est que sa poésie prend place au moment le plus aigu de cette crise. Car du vivant de Pindare, les révolutions qui déchirent continuellement le monde grec depuis le début de la période archaïque ont poursuivi leur cours. La dynastie de Théron, ainsi, sera abolie peu après 472, et son descendant, Thrasydée, exécuté publiquement à Mégare³⁴¹. Les Déinoménides, qui comptent parmi les principaux commanditaires de Pindare, sont renversés dès 465. C'est jusqu'à la cité qu'avait fondée Hiéron, Etna, qui sera rasée. Le Zeus Etnéen dont Hiéron s'était fait le prêtre est remplacé, alors, par un Zeus Eleutherios³⁴². Arcésilas IV, le roi de Cyrène dont Pindare avait célébré le règne et son origine divine dans sa quatrième Pythique, mourra assassiné dans une révolution démocratique — décapité, on jette à la mer sa tête, et il est laissé sans sépulture³⁴³. C'est ainsi qu'on peut reformuler la tournure de

³⁴⁰ Leslie Kurke, « The Politics of ἀβροσύνη in Archaic Greece », *Classical Antiquity*, Vol. 11, No. 1, 1992, p. 94.

³⁴¹ Andrew Lintott, *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City: 750-330 BC*, New York, Routledge, 2014 [1982], p. 186.

³⁴² *Ibid.*, p. 185.

³⁴³ B. M. Mitchell, « Cyrene and Persia », *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 86, 1966, p. 110.

Rose : la Grèce archaïque est une longue crise qui va toujours s'approfondissant, jusqu'à se réaliser ponctuellement comme *stasis*.

Comme on l'avait vu plus tôt, cette crise de la Grèce archaïque, on peut en dire, en vulgarisant un peu, qu'elle est le fait d'une irréductible tension entre un monde aristocratique fondé sur des relations qu'entretiennent entre eux les *oikoi* de l'aristocratie, et le monde de la polis. Il n'y a pas eu, on le sait, de révolution hoplitique qui saurait expliquer cette crise ponctuée de *staseis*, et « encore moins de révolution hoplitique qui aurait mené à une révolution politique³⁴⁴ ». Car en effet, comme le remarque Raaflaub, l'organisation hoplitique suppose une communauté politique organisée comme polis, communauté dont les possessions terriennes sont inséparables de cette formation guerrière³⁴⁵. Et d'ailleurs, comme Raaflaub l'a également bien vu, la phalange est déjà le mode d'organisation fondamental chez Homère³⁴⁶. Ce qu'il peut être bon de remarquer à ce propos, c'est que l'épopée homérique présenterait donc déjà cette tension : d'une part, la masse hoplitique organisée par communautés ; d'autre part, les héros organisés en *oikoi*, avec leurs relations d'obligations réciproques qui transcendent les communautés.

Ceci nous ramène à cette tension entre polis et *oikos*. En fait, pour ne pas s'égarer, il conviendrait de dire ce que l'on entend par « polis ». Ici, je suis dans ses grandes lignes l'explication qu'en donne Davies, qui fait de la polis un micro-état gérant de façon commune un ensemble de propriétés terriennes et la population qu'elles supposent, au moyen d'un exercice du pouvoir fondé par une loi³⁴⁷. Cependant, j'ajouterais ici cette nuance, tirée de *Mille plateaux* de Deleuze et Guattari : la polis est un *appareil de capture*, et l'aristocratie (originellement), une *machine de guerre*. Dans les mots de Sibertin-Blanc, « [pour Deleuze et Guattari] un groupe fait machine de guerre, non pas lorsqu'il prend la guerre pour but, mais lorsqu'il devient hétérogène aux appareils d'État et à leurs procédures

³⁴⁴ Peter Krentz, « Warfare and Hoplites », *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, H. A. Shapiro éd., Cambridge, Cambridge University Press, p. 79.

³⁴⁵ Kurt A. Raaflaub, « Soldiers, Citizens, and the Evolution of the Early Greek Polis », *The Development of the Polis in Archaic Greece*, Mitchell, L. et P. J. Rhodes éd., Londres, Routledge, 2005 [1997], p. 29.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 27.

³⁴⁷ John K. Davies, « The 'Origins of the Greek Polis': Where Should We Be Looking? », *The Development of the Polis in Archaic Greece*, Mitchell, Lynette G. et P. J. Rhodes éd., New York, Routledge, 1997, p. 16.

d'administration et de contrôle social³⁴⁸». Ainsi, par exemple, choisir le symposium, avec sa poésie lyrique, son *habrosunè* et sa musique comme lieu de constitution d'un pouvoir politique, est une démarche qui rend le groupe qui y participe *hétérogène* aux institutions de la polis, comme l'assemblée ; de même que les rapports de *xenia*, qui dépassent la polis. Or, il ne faut pas croire que l'aristocratie grecque soit *extérieure* à la société ou à ses institutions ; au contraire. La polis, comme *appareil de capture*, Deleuze et Guattari le soulignent, cherche à s'internaliser, à s'approprier ce qui lui est hétérogène : « [elle] lui donne des lois, lui aménage un champ, lui invente un droit³⁴⁹ ». Cette polis, donc, s'oppose nécessairement aux valeurs de l'aristocratie, et vice-versa ; elle la veut inclure dans ses institutions et ses rapports d'échange, alors que l'aristocratie opère traditionnellement sur le mode de *l'alliance*³⁵⁰. Cette tension, doublée d'une lutte de classes, c'est la crise de la Grèce archaïque, ce long duel entre *l'oikos* aristocratique et la polis comme communauté. Or, ici, Agamben, dans un son court ouvrage *La guerre civile : Pour une théorie politique de la stasis*, livre une observation extrêmement fertile. En passant en revue l'usage du terme de *stasis* jusqu'à Thucydide, il montre que la *stasis* constitue, dans l'imaginaire grec, « un seuil d'indécidabilité entre *oikos* et *polis*, à la limite entre la maison et la cité³⁵¹ ». La *stasis*, comme l'indique le vocable, est un *arrêt*, une suspension du temps cyclique de la polis et de ses institutions, un arrêt qui plonge la communauté dans un pur devenir, de façon liminale, entre *l'oikos* et la polis. Et ainsi, à partir de la loi de Solon sur *l'atimie*, où tout citoyen qui ne prend pas de parti lors d'une *stasis* perd ses droits civiques, Agamben remarque l'un des traits les plus importants de la *stasis* : c'est comment elle *sépare radicalement l'ensemble du corps citoyen en groupes d'intérêts explicitement opposés*. Ce qui me mène enfin où je veux en venir : comme réponse à la crise ponctuée de *staseis* de la Grèce archaïque, l'épinicie semble former *l'exact envers* de la *stasis*, un résultat qui est atteint en reproduisant, comme en négatif, ses aspects.

³⁴⁸ Guillaume Sibertin-Blanc, « État et généalogie de la guerre : L'hypothèse de la "machine de guerre" de Gilles Deleuze et Félix Guattari », *Astérion*, No. 3, 2005, p. 278.

³⁴⁹ Deleuze et Guattari, *Mille plateaux*, p. 529.

³⁵⁰ C'est le sens à donner, notamment, au besoin qu'a Pindare d'inscrire l'échange monétaire dans la *xenia*, qui est une relation d'alliance (marque d'une machine de guerre, d'une aristocratie jadis guerrière), et non pas une relation d'échange (marque d'un état).

³⁵¹ Giorgio Agamben, *La guerre civile: Pour une théorie politique de la stasis*, Paris, Points, 2015, p. 22.

Retournons à Kurke et à sa description de la fonction de l'épinicie. Il s'agit, explique-t-elle, dans cet espace liminal entre l'*oikos* et la polis, de réintégrer le vainqueur dans une communauté unifiée par l'épinicie³⁵². Rappelons la description de la *stasis* : c'est le moment liminal entre l'*oikos* et la polis, où la communauté est radicalement séparée en groupes opposés. Plus outre, au procédé idéologique de l'épinicie pindarique, qui souhaite faire s'accorder les intérêts divergents de la communauté dans une seule totalité cohérente, celle de l'idéologie aristocratique, répond le procédé inverse de la *stasis*, où l'on est *tenu* de se séparer en groupes d'intérêts particuliers et opposés. Puis, il faut noter que la *stasis* possède son propre régime temporel. Comme arrêt de l'activité politique normale de la cité et de ses institutions, la *stasis* apparaît également comme une *suspension temporaire* du temps civique³⁵³. Cette suspension du temps civique dans ce qu'il a de *cyclique*, plonge soudain la cité dans le pur *devenir*, d'où n'importe quel ordre politique peut alors émerger³⁵⁴. De même, l'immortalité poétique de Pindare, lors de sa performance, suspend la temporalité cyclique ; or, c'est pour plonger son vainqueur non pas dans le devenir, mais dans *l'Être*, dont ne peut émerger que l'ordre éternel que suppose Pindare.

C'est ainsi que l'opération idéologique de Pindare, avec le régime d'éternité qui l'immortalise, forme comme l'envers symétrique de la *stasis*. Dans cette crise qui sans cesse menace de se transformer en *stasis* où s'effondrerait l'idéologie pour ne laisser se déployer que les seuls intérêts de classe, c'est donc que Pindare tente de maintenir, grâce à son art, une cohésion sociale, au profit de l'aristocratie.

Ce projet, soit la création d'un régime d'éternité qui pourrait faire cesser le devenir politique de la cité, je soupçonne qu'il ne s'arrêtera pas avec Pindare — peut-être serait-ce là même le fondement de la pensée politique de Platon. Et, qui sait, au travers de Polybe, dont la constitution mixte souhaitait immobiliser l'anacyclose, peut-être aussi serait-ce là un programme philosophique et politique promis à une faste destinée, et qui durerait à ce jour.

³⁵² Kurke, *The Traffic in Praise*, p. 6.

³⁵³ Francis M. Dunn, *Present Shock in Late Fifth-Century Greece*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2007, p. 24.

³⁵⁴ Lowell Edmunds, « Thucydides' Ethics as Reflected in the Description of Stasis (3.82-83) », *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 79, 1975, p. 79.

Bibliographie

Agamben, Giorgio. *Signatura rerum: Sul metodo*, Turin, Bollati Boringhieri, 2008, 120 p.

— . *La guerre civile: Pour une théorie politique de la stasis*, Paris, Points, 2015, 76 p.

Barkhuizen, J. H. « Structural Text Analysis and the Problem of Unity in the Odes of Pindar », *Acta Classica*, Vol. 19, 1976, p. 1-19.

Bataille, Georges. *La part maudite*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967 [1944], 231 p.

Baugh, Bruce. « How Deleuze can help us make Literature work », *Deleuze and Literature*, Ian Buchanan et John Marks éd., Édimbourg, Edinburg University Press, 2000, p. 34-55.

Barron, John P. « Ibycus: To Polycrates », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, No. 16, 1969, p. 119-149.

Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique générale, vol. 1*, Paris, Gallimard, 1966, 356 p.

Bernardini, Paola Angeli. « Interpretazioni recenti delle odi di Pindaro e Bacchilide per Ierone di Siracusa con particolare riferimento al libro di M. R. Lefkowitz », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, Vol. 2, 1979, p. 193-200.

Böckh, August. *Pindari opera quae supersunt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013 [1821], 2 vols.

— . *Encyklopädie und Methodologie der Philologischen Wissenschaft*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010 [1886], 2 vols.

Boedeker, Deborah D. « Sappho and Acheron », *Arktouros: Hellenic Studies Presented to Bernard M. W. on the Occasion of his 65th Birthday*, éd. Glen W. Bowersock et al., Berlin, De Gruyter, 1979, p. 40-52.

Boeke, Hanna. *The value of Victory in Pindar's Odes: Gnomai, Cosmology and the Role of the Poet*, Leyde, Brill, 2007, 230 p.

- Bourdieu, Pierre. *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 2014 [1994], 256 p.
- Bowra, C. M. *The Odes of Pindar*, New York, Penguin Classics, 2013 [1982], 324 p.
- Braswell, Bruce Karl. *A Commentary on Pindar Nemean One*, Fribourg, Presses Universitaires de Fribourg (Suisse), 1991, 131 p.
- Bravo, Benedetto. *Philologie, histoire, philosophie de l'histoire*, Hildeseim, Georg Olms, 1968, 409 p.
- Briand, Michel. « Light and Vision in Pindar's Olympian Odes: Interplays of Imagination and Performance », *The Look of Lyric: Greek Song and the Visual: Studies in Archaic and Classical Greek Song*, Vol. 1., Cazzato, Vanessa et André Lardinois édés., Leyde, Brill, 2016, p. 238-254.
- Brisson, Luc. *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot, Variorum, 1995, 301 p.
- Brunel, Pierre. « L'ode pindarique aux XVIe et XXe siècles », *Mythocritique : Théorie et parcours*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 234-243.
- Bundy, Elroy L. *Studia Pindarica*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1986 [1962], 138 p.
- Burnett, Anne. « The Scrutiny of Song: Pindar, Politics, and Poetry », *Critical Inquiry*, Vol. 13, No. 3, 1987, p. 434-449.
- . « Performing Pindar's Odes » *Classical Philology*, Vol. 84, 1989, p. 283– 293.
- Cairns, Francis. « Money and the Poet: The First Stasimon of Pindar "Isthmian" 2 », *Mnemosyne*, Vol. 64, No. 1, 2011, p. 21-36.
- Calame, Claude. *Pratiques poétiques de la mémoire : Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2006, 324 p.
- Calder III, William M. « How Did Ulrich Von Wilamowitz-Moellendorff Read a Text? », *The Classical Journal*, Vol. 86, No. 4, 1991, p. 344-352.

- Calder III William M. et Helmut Loeffler. « Notes of Wilamowitz' Course on Pindar Berlin 1900/01 A First Edition », *Illinois Classical Studies*, Vol. 31, 2006-2007, p. 145-205.
- Carey, Christopher. « The Victory Ode in Performance: The Case for the Chorus », *Classical Philology*, Vol. 86, 1991, p. 192–200.
- Clay, Jenny Strauss. « Immortal and Ageless Forever », *The Classical Journal*, Vol. 77, No. 2, 1981, p. 112-117.
- Currie, Bruno. *Pindar and the Cult of Heroes*, Oxford, Oxford University Press, 2005, 501 p.
- Davies, John K. « The 'Origins of the Greek Polis': Where Should We Be Looking? », *The Development of the Polis in Archaic Greece*, Mitchell, Lynette G. et P. J. Rhodes éd., New York, Routledge, 2005 [1997], p. 13-21.
- Day, Douglas. « The Background of the New Criticism », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 24, No. 3, 1966, p. 429-440.
- De Ste Croix, Geoffrey. *The Class Struggle in the Ancient Greek World: From the Archaic Age to the Arab Conquests*, Ithaca, Cornell University Press, 1981, 732 p.
- Deleuze, Gilles. « Unité de "À la recherche du Temps perdu" », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 68, No. 4, 1963, p. 427-442.
- . *Pourparlers (1972-1990)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, 256 p.
- Deleuze, Gilles et Felix Guattari. *Capitalisme et schizophrénie 1: L'Anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, 496 p.
- . *Capitalisme et schizophrénie 2: Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, 648 p.
- Detienne, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Le livre de poche, 2006 [1967], 252 p.
- Dunn, Francis M. *Present Shock in Late Fifth-Century Greece*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2007, 256 p.

- Edmonds, Radcliffe G. « Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin », *Classical Antiquity*, Vol. 18, No. 1, 1999, p. 35-73.
- Edmunds, Lowell. « Thucydides' Ethics as Reflected in the Description of Stasis (3.82-83) », *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 79, 1975, p. 73-92.
- Fearn, David. *Pindar's eyes: visual and material culture in epinician poetry*, Oxford, Oxford University Press, 2017, 318 p.
- Flaig, Egon. « Towards 'Rassenhygiene': Wilamowitz and the German New Right », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, No. 79, 2003, p. 105-127.
- Floyd, Edwin D. « Kleos Aphthiton: An Indo-European Perspective on Early Greek Poetry », *Glotta*, Vol. 58, No. 3, 1980, p. 133-157.
- Fraccaroli, Giuseppe. *Le Odi di Pindaro*, Vérone, G. Franchini, 1894, 732 p.
- Fuqua, Charles. « Tyrtaeus and the Cult of Heroes », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, Vol. 22, No. 3, p. 215-227.
- Gallagher, Catherine. « The History of Literary Criticism », *Daedalus*, Vol. 126, No. 1, 1997, p. 133-153.
- Garcia, Lorenzo F. *Homeric Durability: Telling Time in the Iliad*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2013, 321 p.
- Gazis, George A. « Dying (?) in Pindar's Sicily: Olympian 2 and the Isle of the Blessed », *Pindar in Sicily*, Sioux City, Parnassos Press, 2021, p. 97-118.
- Genette, Gérard. *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, 281 p.
- Gerber, Douglas E. « What Time Can Do (Pindar, Nemean 1.46-47) », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 93, 1962, p. 30-33.
- Goldhill, Simon. *The Poet's Voice: Essays on Poetics and Greek Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 369 p.
- Goldsmith, Ulrich K. « Wilamowitz as Parodist of Stefan George », *Monatshefte*, Vol. 77, No. 1, 1985, p. 79-87.

- Graff, Gerald. « What Was New Criticism? Literary Interpretation And Scientific Objectivity », *Salmagundi*, No. 27, 1974, p. 72-93.
- Gramsci, Antonio. *Guerre de mouvement et guerre de position*, Razmig Keucheyan éd., Paris, La fabrique, 2012, 344 p.
- Griffin, Jasper. *Homer on Life and Death*, Oxford, Clarendon Press, 1980, 218 p.
- Groningen, B. A. Van. *Théognis: Le premier livre, édité avec un commentaire*, Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1966, 462 p.
- Hardie, Alex. « Sappho, the Muses, and Life after Death », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Vol. 154, 2005, p. 13-32.
- Harpham, Geoffrey Galt. « Foucault and the New Historicism », *American Literary History*, Vol. 3, No. 2, 1991, p. 360-375.
- Heath, Malcolm. « The Origins of Modern Pindaric Criticism », *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 106, 1986, p. 85-98.
- . « Receiving the Κῶμος: The Context and Performance of Epinician », *American Journal of Philology*, Vol. 109, 1988, p. 180–195.
- Heath, Malcolm et Mary R. Lefkowitz. « Epinician Performance », *Classical Philology*, Vol. 86, 1991, p. 173–191.
- Hemmerdinger, Bertrand. « Philologues de jadis (Bentley, Wolf, Boeckh, Cobet) », *Belfagor*, 1977, Vol. 32, No. 5, p. 485-522.
- Hoey, Thomas. « Fusion in Pindar », *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 70, 1965, p. 236.
- Hoover, Dwight W. « The New Historicism », *The History Teacher*, Vol. 25, No. 3, 1992, p. 355-366.
- Hummel, Pascale. « Pindarica academica : Les traductions de l'abbé Massieu et de L.-F. de Sozzi comme jalons dans la reconquête de Pindare au XVIIIe siècle », *International Journal of the Classical Tradition*, Vol. 1, No. 4, 1995, p. 63-85.
- Hurst, André. *Dans l'atelier de Pindare*, Genève, Droz, 2020, 188 p.

- Jaeger, Werner. « The Greek Ideas of Immortality: The Ingersoll Lecture for 1958 », *The Harvard Theological Review*, Vol. 52, No. 3, 1959, p. 135- 147.
- Jourdain, Fabienne. « Manger Dionysos : L'interprétation du mythe du démembrement par Plutarque a-t-elle été lue par les néo-Platoniciens ? », *Pallas*, No. 67, 2005, p. 153-174.
- Krentz, Peter. « Warfare and Hoplites », *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, H. A. Shapiro éd., Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 61–84.
- Köhnken, Adolf. *Die Funktion des Mythos bei Pindar: Interpretationen zu sechs Pindargedichten*, Berlin, de Gruyter, 2011 [1971], 254 p.
- Kühne, Wilhelm. *Das Causativum in der Griechischen Sprache*, Leipzig, Teubner, 1882, 24 p.
- Kurke, Leslie. *The Traffic in Praise: Pindar and the Poetics of Social Economy*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, 287 p.
- . « The Politics of ἀβροσύνη in Archaic Greece », *Classical Antiquity*, Vol. 11, No. 1, 1992, p. 91-120.
- . « Archaic Greek Poetry », *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, H. A. Shapiro éd., Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 141–68.
- Kyriakou, Poulcheria. « A Variation of the Pindaric Break-Off in Nemean 4 », *The American Journal of Philology*, Vol. 117, No. 1, 1996, p. 17-35.
- . « ΚΛΕΟΣ and Poetry in Simonides Fr. 11 W and Theocritus, Idyll 16 », *Rheinisches Museum für Philologie*, Vol. 147. No. 3, 2004, p. 221-246.
- Lasky, Edward D. « A Note on Pindar Nemean 1. 24-25 », *Classical Philology*, Vol. 68, No. 3, 1973, p. 219.
- Laumonier, Paul. *Ronsard, poète lyrique: étude historique et littéraire*, Genève, Slatkine, 1997 [1932], 806 p.
- Lee, Hugh M. « The 'Historical' Bundy and Encomiastic Relevance in Pindar », *The Classical World*, Vol. 72, No. 2, p. 65-70.

Lefkowitz, Mary R. « ΤΩ ΚΑΙ ΕΓΩ: The First Person in Pindar », *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 67, 1963, p. 177-253.

—. *First-person Fictions: Pindar's Poetic "I"*, Oxford, Clarendon, 1991, 226 p.

Lintott, Andrew. *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City: 750-330 BC*, New York, Routledge, 2014 [1982], 289 p.

Lloyd-Jones, Hugh. « Modern Interpretations of Pindar: The Second Pythian and Seventh Nemean Odes », *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 93, 1973, p. 109-137.

—. « Pindar and the After-life », *Entretiens sur l'Antiquité classique*, Vol. 31, 1985, p. 245-283.

Long, A. G. *Death and Immortality in Ancient Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, 232 p.

Lorimer, J. W. « A Neglected Aspect of the "Querelle des Anciens et des Modernes" », *The Modern Language Review*, Vol. 51, No. 2, 1956, p. 179-185.

Luginbill, Robert D. « Tyrtaeus 12 West: Come Join the Spartan Army », *The Classical Quarterly*, Vol. 52, No. 2, 2002, p. 405-414.

Lyotard, Jean-François. *L'inhumain: causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, 217 p.

Mackie, Hilary. *Graceful Errors: Pindar and the Performance of Praise*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003, 127 p.

Marx, Karl. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, New York, Penguin Books, 1973, 898 p.

Maslov, Boris. *Pindar and the Emergence of Literature*, Cambridge, Cambridge University press, 2015, 371 p.

McNeal, R. A. « Structure and Metaphor in Pindar's Fourth "Isthmian" », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, No. 28, 1978, p. 135-156.

Miller, Peter. « From oikos to polis: Ideology and Genealogy in Pindar's Olympian 9 », *Syllecta Classica*, Vol. 26, 2015, p. 1-20.

- Mitchell, B. M. « Cyrene and Persia », *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 86, 1966, p. 99-113.
- Montiglio, Silvia. *Silence in the Land of Logos*, Princeton, Princeton University Press, 2000, 360 p.
- Motta, Rosa Maria « Myths, Coins, and Semiotics: Arethusa and Persephone on the Coins of Syracuse », *Philosopher Kings and Tragic Heroes: Essays on Images and Ideas from Western Greece*, Reid, Heather L. et Davide Tanasi éd., Sioux City, Parnassos Press, p. 371-386.
- Moul, Victoria. « Versions of Victory: Ben Jonson and the Pindaric Ode », *International Journal of the Classical Tradition*, Vol. 14, No. 1/2, 2007, p. 51-73.
- Nagy, Gregory. *Comparative Studies in Greek and Indic Meter*, Cambridge, Harvard University Press, 1974, 335 p.
- . *The Best of the Achaeans: Concept of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1979, 392 p.
- . « The "Professional Muse" and Models of Prestige in Ancient Greece », *Cultural Critique*, Vol. 12, 1989, p. 133-143.
- . *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990, 523 p.
- Newman, John Kevin et Frances Stickney Newman. *Pindar's Art: Its Tradition and Aims*, Weidmann, Wildesheim, 1984, 300 p.
- Nisetich, Frank J. « Immortality in Acragas: Poetry and Religion in Pindar's Second Olympian Ode », *Classical Philology*, Vol. 83, No. 1, 1988, p. 1-19.
- Norman, Larry F. « Historiciser le sublime, ou le classicisme entre modernité et antiquité », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, no. 107, vol. 2, 2007, p. 347-357.
- Norton, Robert E. « Wilamowitz at War », *International Journal of the Classical Tradition*, Vol. 15, No. 1, 2008, p. 74-97.
- Norwood, Gilbert. *Pindar*, Berkeley, University of California Press, 1945, 302 p.

- Oates, Mary I. « Jonson, Congreve, and Gray: Pindaric Essays in Literary History », *Studies in English Literature, 1500-1900*, Vol. 19, No. 3, 1979, p. 387-406.
- Page, D. L. « Ibycus' Poem in honour of Polycrates », *Aegyptus*, Vol. 31, No. 2, 1951, p. 158-172.
- Park, Arum. « Truth and Genre in Pindar », *The Classical Quarterly*, Vol. 63, No. 1, 2013, p. 17-36.
- Perrier, Simone. « Ronsard et sa bande », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, vol. 110, No. 3, 2010, p. 633-647.
- Petrucione, John. « The Role of the Poet and His Song in Nemean 1 », *The American Journal of Philology*, Vol. 107, No. 1, 1986, p. 34-45.
- Porter, James I. « "Don't Quote Me on That!": Wilamowitz Contra Nietzsche in 1872 and 1873 », *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 42, No. 1, 2011, p. 73-99.
- Pflug, Günther. « Hermeneutik und Kritik: August Boeckh in der Tradition des Begriffspaars », *Archiv für Begriffsgeschichte*, Vol. 19, 1975, p. 138-196.
- Pucci, Pietro. « Theology and Poetics in the Iliad », *Arethusa*, Vol. 35, No. 1, 2002, p. 17-34.
- Raaflaub, Kurt A. « Soldiers, Citizens, and the Evolution of the Early Greek Polis », *The Development of the Polis in Archaic Greece*, Mitchell, L. et P. J. Rhodes éd., Londres, Routledge, 2005 [1997], p. 26-31.
- Race, William H. « Elements of Style in Pindaric Break-Offs », *The American Journal of Philology*, Vol. 110, No. 2, 1989, p. 189-209.
- Redfield, James M. *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*, Chicago, Chicago University Press, 1975, 287 p.
- Robbins, Emmet I. « Sappho, Aphrodite, and the Muses », *Thalia Delighting in Song: Essays on Ancient Greek Poetry*, Bonnie MacLachlan éd., Toronto, University of Toronto Press, p. 121-145.
- Rose, H. J. « The Grief of Persephone », *The Harvard Theological Review*, Vol. 36, No. 3, 1943, p. 247-250.

- Rose, Peter W. « The Myth of Pindar's First Nemean: Sportsmen, Poetry, and Paideia », *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 78, 1974, p. 145-176.
- . *Sons of the Gods, Children of Earth: Ideology and Literary Form in Ancient Greece*, Ithaca, Cornell University Press, 1995, 432 p.
- Rosenmeyer, Thomas G. « The Rookie: A Reading of Pindar "Nemean" 1 », *California Studies in Classical Antiquity*, Vol. 2, 1969, p. 233-246.
- Rossi, Luigi Enrico. « Rileggendo due opere di Wilamowitz: "Pindaros" e "Griechische Verskunst" », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Vol. 3, No. 1, 1973, p. 119-145.
- Schadewaldt, Wolfgang. *Der Aufbau des Pindarischen Epinikion*, Berlin, De Gruyter, 1966 [1928], 85 p.
- Schlesier, Renate. « Presocratic Sappho: Her Use of Aphrodite for Arguments about Love and Immortality », *Scientia Poetica*, Vol. 15, 2011, p. 1-28.
- Seaford, Richard. « Aristocracy and Monetization: Plato, Parmenides, Herakleitos, and Pindar », *Greece & Rome*, Vol. 67, No. 1, 2020, p. 54-70.
- Segal, Charles. « God and Man in Pindar's First and Third Olympian Odes », *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 68, 1964, p. 211-267.
- . « Time and the Hero: The Myth of Nemean I », *Rheinisches Museum für Philologie*, Vol. 117. No. 1, 1974, p. 29-39.
- . « Myth, Cult, and Memory in Pindar's Third and Fourth Isthmian Odes », *Ramus*, Vol. 10, No. 1, 1981, p. 69–86.
- . « Kleos and its Ironies in the Odyssey », *L'Antiquité Classique*, Vol. 52, 1983, p. 22-47.
- . « Messages to the Underworld: An Aspect of Poetic Immortalization in Pindar », *The American Journal of Philology*, Vol. 106, No. 2, 1985, p. 199-212.
- . *Pindar's Mythmaking: The Fourth Pythian Ode*, Princeton, Princeton University Press, 1986, 224 p.

- . « Naming, Truth, and Creation in the Poetics of Pindar », *Diacritics*, Vol. 16, No. 2, 1986, p. 65-83.
- Shankman, Steven. « The Pindaric Tradition and the Quest for Pure Poetry », *Comparative Literature*, Vol. 40, No. 3, 1988, p. 219-244.
- Sharatt, Peter. « Ronsard et Pindare: un écho de la voix de Dorat », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Vol. 39, No. 1, 1977, p. 97-114.
- Shey, H. James. « Tyrtaeus and the Art of Propaganda », *Arethusa*, Vol. 9, No. 1, 1976, p. 5-28.
- Sibertin-Blanc, Guillaume. « État et généalogie de la guerre : L'hypothèse de la "machine de guerre" de Gilles Deleuze et Félix Guattari », *Astéris*, No. 3, 2005, p. 277-299.
- Sigelman, Asya C. *Pindar's Poetics of Immortality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, 200 p.
- Slater, W. J. « Doubts about Pindaric Interpretation », *The Classical Journal*, Vol. 72, No. 3, 1977, p. 193-208.
- Spelman, Henry. *Pindar and the Poetics of Permanence*, Oxford, Oxford University Press, 2018, 344 p.
- Stergiou, Gianna. « Pindar and Aeginetan Virtues: Naturalizing Money », *Greece & Rome*, Vol. 67, No. 1, 2020, p. 28-42.
- Tarkow, T. A. « Theognis 237-254: A Reexamination », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, Vol. 26, 1977, p. 99-115.
- Thatcher, Mark. « Syracusan Identity Between Tyranny and Democracy », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 2012, Vol. 55, No. 2 (2012), p. 73- 90.
- Thummer, Erich. *Pindar: Die Isthmischen Gedichte*, Vol. 2, Heidelberg, Carl Winter, 1969, 149 p.
- Van der Weiden, M. J. H. *The Dithyrambs of Pindar: Introduction, Text and Commentary*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1991, 242 p.
- Verdenius, W. J. *Commentaires on Pindar, Vol. 1: Olympian Odes 3, 7, 12*, Leyde, Brill, 1987, 132 p.

- Vernant, Jean-Pierre. « Aspects mythiques de la mémoire et du temps », *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, La découverte, 1988, p. 109-138
- Voltaire, *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1883, 50 vols.
- West, Martin L. « Melica », *The Classical Quarterly*, Vol. 20, No. 2, 1970, p. 205-215.
- Wilson, Penelope. « Pindar and English Eighteenth-Century Poetry », *Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement*, No. 112, 2012, p. 157-168.
- Wilkinson, Claire Louise. *The Lyric of Ibycus: Introduction, Text and Commentary*, Berlin, De Gruyter, 2013, 318 p.
- Willcock, M. M. *Pindar Victory Odes: Olympians 2, 7, 11; Nemean 4; Isthmians 3, 4, 7*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 181 p.
- Woodbury, Leonard. « Ibycus and Polycrates », *Phoenix*, Vol. 39, No. 3, 1985, p. 193-220.
- Xanthou, Maria G. « The anxiety over Pindar's consistent inconsistency in Olympian twelve : E.L. Bundy's critical discourse and modern Pindaric hermeneutics », *Graeco-Latina Brunensia*, Vol. 16, No. 2, 2011, p. 187-202.
- Young, David C. *Three Odes of Pindar: A Literary Study of Pythian 11, Pythian 3 and Olympian 7*, Leyde, Brill, 1968, 137 p.