Cahiers « Mondes anciens »

Histoire et anthropologie des mondes anciens

11 | 2018

La « civilisation » : critiques épistémologique et historique

L'invention de l'« enthousiasme » poétique

The Invention of Poetic "Enthousiasm"

Michel Briand

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/2113>

DOI : 10.4000/mondesanciens.2113

ISSN : 2107-0199

Éditeur

UMR 8210 Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques

Référence électronique

Michel Briand, « L'invention de l'« enthousiasme » poétique », *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 11 | 2018, mis en ligne le 13 mars 2018, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/2113> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/mondesanciens.2113>

Ce document a été généré automatiquement le 10 décembre 2020.

Les *Cahiers « Mondes Anciens »* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

L'invention de l'« enthousiasme » poétique

The Invention of Poetic "Enthousiasm"

Michel Briand

L'invention de l'« enthousiasme » poétique

- 1 L'étude présentée ici relève d'une recherche menée en plusieurs étapes : dans une analyse plus ancienne, ici remise à jour (Briand 2000), on s'est intéressé d'abord à l'histoire sémantique de l'adjectif ἔνθεος et des termes apparentés, puis, d'une autre manière et à plusieurs reprises, aux multiples enjeux, esthétiques, éthiques, rituels et anthropologiques de l'inspiration poétique (par exemple Briand 2014), en particulier aux époques archaïque et classique grecques, et à ce qu'on s'est permis d'appeler le « moment platonicien », tels que les critiques modernes ont pu l'établir en argument d'autorité parfois simplifié mais aussi tel qu'il se constitue, dans un ensemble textuel souvent plus polyphonique, voire ironique, que sa réputation. La réflexion collective présentée dans ce volume sur les notions d'« invention » et de « civilisation » est une autre occasion de rouvrir à nouveaux frais, avec d'autres implications d'ordre plus épistémologique, ce riche dossier de l'« enthousiasme » poétique.
- 2 La notion d'« invention » est elle-même complexe. Dans un premier sens, qu'on pourra observer plus loin, elle relève d'une rétrospection évolutionniste, c'est-à-dire d'un regard porté sur un passé interprété et jugé à partir du présent et de catégories contemporaines réputées allant de soi. Par exemple, des savants du début du xx^e siècle ont pu affirmer que les Grecs d'époque classique étaient « daltoniens » (*color-blind*) à l'égard de certaines distinctions chromatiques (bleu – vert, vert – jaune, ...), du fait de leur vocabulaire distinguant surtout blanc – noir – rouge : le chromatisme est alors promu au rang de critère principal, voire unique, pour la structuration d'un champ conceptuel où pourtant les effets de luminosité et de matière comptaient autant (Grand-Clément 2011). Évolutionnisme peut ainsi rimer avec essentialisme, en référence à des modes de perception ou catégories de pensée modernes, devenues le résultat d'une évolution

souvent linéaire et dégageant un mouvement de progrès dépouillant peu à peu la « raison », la « science » ou encore le « naturel » de ce qui faisait des productions culturelles des Grecs anciens autre chose que des inventions fondatrices, par exemple des pratiques ou représentations liées à un contexte anthropologique, relatives et diverses, à historiciser et mettre en perspective critique. On trouve quelque chose d'analogue dans des dénominations préfixées en *pré-*, comme *Présocratiques*, ainsi définis par rapport au Socrate de Platon, d'ailleurs souvent leur contemporain (Dixsaut et Brancacci 2012) : on préférera désormais les appeler *Préplatoniciens* (Laks et Most 2016). Le paradoxe est significatif, pour des objets d'étude construits comme originels et pourtant similaires, ou en voie de l'être, à ce qui caractériserait la modernité. Considérer qu'une catégorie contemporaine résulte d'une invention fondatrice, typique des origines de « notre civilisation », revient à effacer les « écarts » (Dupont 2014), en laissant informulée la tension entre évolution et revendication d'une permanence originelle. De même pour la proclamation d'universalité de notions considérées comme communément humaines et typiquement grecques classiques, puisque, en grossissant le trait, pour une part du grand public, voire encore pour certains chercheurs, en général implicitement, sinon involontairement, la « civilisation » grecque serait « la » civilisation, ainsi que Platon « la » philosophie. Enfin, un usage complémentaire, non évolutionniste, de la notion d'« invention » permettra, nous l'espérons, de la complexifier, en montrant que Platon lui non plus, dans ses textes mêmes plutôt que dans l'idée qu'on a pu s'en faire, n'est guère l'autorité systématique et monologique dont on se réclame pour appuyer l'idée d'une inspiration poétique excluant totalement le savoir : l'étude de Platon peut aussi relever de l'écart.

- 3 Dans cette perspective, on propose l'étude du cas particulier de la création poétique comme processus, retraduite souvent, dans la *doxa* la plus répandue, en termes d'inspiration (souffle, emportement, extase, savoir transcendant) et d'enthousiasme (possession, transe, rituel sacré), et constamment référée, en argument d'autorité, à l'Antiquité grecque et parfois latine, et à un caractère originel dionysiaque, orphique, mystérieux, féminin, irrationnel, oriental, en même temps qu'associée, paradoxalement, aux origines de la raison, de la démocratie, du tragique, de la philosophie. Pourtant, comme M. Foucault sur la sexualité, on peut faire une histoire de la création poétique et de ses représentations, avec effets de généalogie, *epistemai* et tensions dialectiques, focalisée sur un contexte limité ou large : pour Penelope Murray (1989, 2006, 2015) ou Sylvie Perceau (2002, 2011, 2014, voir aussi Ford 2002, Brillante 2009, Halliwell 2011) la création poétique en Grèce archaïque et classique, selon les poètes mêmes, conjugue inspiration, vive mais rarement « enthousiaste », et savoir artisanal, cognition et sensibilité, interaction et subjectivité. Les résultats obtenus par cette philologie critique contrastent avec la *doxa* évoquée plus haut, voire avec une philologie moins réflexive. Pour historiciser ce contraste, on suit ici un parcours en trois étapes, à partir de la référence doxique à un modèle unique de l'inspiration poétique, à la fois considérée comme une invention fondatrice de l'Antiquité grecque et processus d'extase / possession, sans savoir technique autonome :
 - une comparaison entre des représentations communes sur l'« enthousiasme » poétique, et des travaux d'antiquisants « non critiques », pour qui il s'agit à la fois de la manifestation d'un souffle divin, voire d'une possession, et d'un universel classique ;
 - une étude de mots grecs en contexte, distincts des désignations modernes qui en sont issues, comme Claude Calame (1991) l'a montré pour *μῦθος*, qui ne signifie pas « mythe » :

ἔνθεος et ἔνθουσιασμός, en relation avec d'une part θεῖος, d'autre part μάντις et προφήτης ;

- un retour sur le moment où la notion moderne d'enthousiasme comme possession s'élabore, chez Platon et surtout chez ses commentateurs, anciens puis modernes.

- 4 Il s'agit aussi de rappeler que, antérieures au « moment » hellénistique (Briand 2014) et à l'« invention de la littérature » (Dupont 1994), les conceptions grecques archaïques et classiques de l'énonciation poétique ne dissocient pas technique artisanale et inspiration, et ce dernier terme se définit par des modalités précises et diverses, mises en scène par les poètes mêmes, comme le montre Claude Calame (2000) sur l'énonciation énoncée dans/par la poésie ou sur les images méta-poétiques, souvent artisanales (Nünlist 1998). L'« enthousiasme » en tant que participation à un échange de souffle sacré, non complété dialectiquement par une *tekhnê* active, relève de l'histoire des idées modernes, certes fondée sur des représentations anciennes, par exemple dans l'*Ion* de Platon, mais simplifiées, voire primitivisées ou naturalisées, par une illusion rétrospective inspirant à son tour des œuvres contemporaines importantes (par exemple dans les arts de la scène, Briand 2010 et 2016, *Tragédie* d'Olivier Dubois, 2014, ou *Inferno* de Romeo Castellucci, 2008). On peut penser à Nietzsche défendant à la fois sa dialectique, en fait peu grecque, de l'apollinien et du dionysiaque, comme moteur majeur de la tragédie grecque en tant que drame musical et œuvre d'art totale propre à revivifier la modernité, et une fonction critique et comparatiste de l'inactualité ou de l'intempestivité (Briand 2015). L'illusion rétrospective n'est guère évitable, et peut être utile, par exemple pour dégager des invariants anthropologiques, mais à condition de finir par être explicite et raisonnée, comme l'anachronisme en histoire selon Nicole Loraux (1993).

L'enthousiasme poétique : une *doxa* à la fois populaire et savante

- 5 Sur la réception de l'Antiquité classique, comme référence communément diffusée, on peut prendre en exemple les notices de l'encyclopédie collaborative en ligne *Wikipedia*, surtout en anglais¹, plus détaillées souvent que dans d'autres langues. On cite ici la partie de la notice *Enthusiasm* décrivant l'histoire antique de la notion, au début du chapitre *Historical usage*.

The word “enthusiast” was originally used to refer to a person possessed by a god. It comes from the Greek word ἔνθουσιασμός from ἐν and θεός and ουσία, meaning possessed by god's essence, applied by the Greeks to manifestations of divine possession, by Apollo (as in the case of the Pythia), or by Dionysus (as in the case of the Bacchantes and Maenads), the term enthusiasm was also used in a transferred or figurative sense. Socrates taught that the inspiration of poets is a form of enthusiasm. The term was confined to a belief in religious inspiration, or to intense religious fervour or emotion. From this, a Syrian sect of the 4th century was known as the Enthusiasts. They believed that “by perpetual prayer, ascetic practices and contemplation, man could become inspired by the Holy Spirit, in spite of the ruling evil spirit, which the fall had given to him”. From their belief in the efficacy of prayer, they were also known as Euchites.

- 6 La suite de la notice passe directement à des sectes protestantes des XVI^e et XVII^e siècles, appelées « enthusiastic », et à l'emploi péjoratif du mot *enthusiasm*, au sens de *fanaticism*, pendant l'*English Civil War*, puis pour les Méthodistes du XVIII^e siècle. Jusque là, la notice

en français traduit celle en anglais, qu'elle complète par une synthèse philosophique abrupte :

En philosophie l'enthousiasme est associé à l'expérience mystique dans laquelle l'esprit se sent habité par un sentiment de joie extatique qui a une dimension d'infini et d'éternité marquant la présence de Dieu (Plotin, Pascal, Spinoza, Nietzsche ...).

- 7 La notice en anglais est intéressante à plus d'un titre. On y trouve :
- une étymologie qui, malgré la linguistique historique, tire ἐνθουσιασμός de ἐν, θεός et οὐσία. Certains termes grecs, tels les noms de héros ou lieux mythologiques, sont des catalyseurs d'imaginaires, poétiques mais aussi philosophiques : Claude Calame (2006) a pu ainsi déconstruire les discours heideggeriens sur la mémoire ou les origines. Dans la notice, οὐσία est traduit par « essence », quand le sens métaphysique apparaît, chez Platon (*Phèdre*, 65d) et Aristote (*De l'âme*, 2, 2), parmi d'autres aussi courants, comme « richesse » (*République*, 551b, après Hérodote, 1, 92). Les dictionnaires de langue varient : le *Bailly* commence par le sens « essence, être, substance », dont il fait un prototype, et reporte « richesse » en annexe, après d'autres sens abstraits (« substance première, élément, vie ») ; le *Liddell-Scott-Jones* donne le sens général de « *that which is one's own, one's substance, property, immovables* », avant les emplois philosophiques, reliés à φύσις.
 - la polarité nietzschéenne Apollon / Dionysos. La notice ne la constitue pas en artefact dynamique, comme dans « la naissance de la tragédie à partir de l'esprit de la musique », suivant le titre de 1872, mais associe les deux dieux par leur capacité à « posséder » leurs servantes, Pythie et Bacchantes, dans des rites extatiques. On note l'absence des divinités Déméter et Korè, Muses ou Charites, figures de l'inspiration qui ne nécessitent pas extase ou possession. Sans parler de l'histoire si problématique du « dionysiaque », par exemple dans les arts de la scène moderne et contemporaine (Briand 2016).
 - la définition de l'inspiration poétique par transfert figuratif de pratiques rituelles, et son attribution à Socrate, sans référence à Platon, surtout au *Phèdre*, dialogue ici implicite par l'analogie mise en scène entre délires divinatoire, initiatique, érotique, poétique. Socrate, « inventeur » de la philosophie, invente ainsi l'inspiration poétique comme folie divine, à partir d'un modèle mystique. Rien n'est dit d'Homère, Hésiode ou Pindare, dont les images méta-poétiques les plus fréquentes (tressage, chemin, charpente, forgerie, architecture) relèvent d'un savoir technique et contrediraient le récit simplifié construit par cette notice.
 - la filiation continue et abrégée qui dérive de l'ensemble paradoxal Apollon – Dionysos / Socrate (« *from this* », huit siècles plus tard) la secte gnostique des Euchites (« prieurs ») ou Messaliens, « Enthousiastes » et Choreutes (« danseurs »). Suit un passage direct à des sectes protestantes, comme s'il n'y avait pas dans d'autres cultures, par exemple orientales, des pratiques de possession et d'extase associées à un processus de création : l'invention grecque est une origine à partir de laquelle est tiré un fil directeur lâche mais affirmé.
- 8 La notice *Artistic Inspiration* commence aussi par l'Antiquité, avant des références hétéroclites à John Locke, Coleridge et Shelley, puis Freud, Jung, Marx, et la « psychologie moderne », qui voit en l'inspiration « an entirely internal process », laïcisé, non transcendant :

Inspiration (from the Latin *inspirare*, meaning “to breathe into”) refers to an unconscious burst of creativity in a literary, musical, or other artistic endeavour. The concept has origins in both Hellenism and Hebraism. The Greeks believed that inspiration or “enthusiasm” came from the muses, as well as the gods Apollo and

Dionysus. Similarly, in the Ancient Norse religions, inspiration derives from the gods, such as Odin. Inspiration is also a divine matter in Hebrew poetics. In the *Book of Amos* the prophet speaks of being overwhelmed by God's voice and compelled to speak. In Christianity, inspiration is a gift of the Holy Spirit.

- 9 L'approche est culturellement plus variée que dans la notice précédente : transparente, l'étymologie latine est limitée à l'aspect lexical et distinguée du concept d'« inspiration », renvoyé à une double origine grecque et hébraïque, rapprochée aussi de la mythologie nordique, où le dieu Odin est une instance d'inspiration et de savoir, dans l'*Edda poétique*. L'observation d'autres domaines culturels, surtout grec, est reportée sur le vocabulaire latin et donc moderne, alors qu'il n'est pas sûr que le latin *inspirare* implique un processus de création inconscient. En grec l'inspiration est rattachée au seul « enthousiasme », associé au couple Apollon – Dionysos, mais, cette fois, avec les Muses. L'inspiration extatique redevient une notion grecque et d'extension quasi-universelle, du moins dans la culture dite occidentale, et chrétienne. Enfin, implicitement, le couple poète / prophète (Duchemin 1955) et le sens donné à l'étymon grec du moderne « prophète » jouent un rôle crucial.
- 10 Ces notices polyphoniques, rédigées par une communauté, ne rendent pas compte de débats théoriques et historiques : les notions d'enthousiasme et d'inspiration sont définies par une *doxa* où l'ἔνθουσιασμός, « invention » typiquement grecque, et synonyme d'extase et de possession par une puissance transcendante, correspond à la définition moderne de l'« enthousiasme », y compris mystique, et en même temps l'inspiration poétique, depuis l'Antiquité grecque, se fonde principalement sur cet « enthousiasme ».
- 11 Même des spécialistes d'études classiques peuvent donner l'impression d'accepter une part de cette *doxa*, tout en étudiant par exemple Homère en détail, chez qui l'inspiration est aussi affaire de technique, mémoire et pragmatique, et d'interaction avec le public. Ainsi dans l'ouvrage de Jacqueline Assaël (2007), par ailleurs fondé sur une analyse détaillée des textes, pour ce qui concerne l'« énonciation énoncée » d'Homère et Hésiode à Pindare et Euripide surtout. La quatrième de couverture, exercice éditorial qu'il faut clairement distinguer du contenu de l'ouvrage, beaucoup plus nuancé, mêle ainsi une terminologie critique évoquant une approche « anthropologique », voire une « archéologie », au sens foucaldien atténué, et, surtout en seconde partie, des références universalisantes à « de divins mystères initiatiques » et à « l'évolution de l'esprit humain ». Les caractères en gras sont de mon fait :

Élaborer une **poétique de l'inspiration** d'Homère à Euripide consiste à tenter de reconstituer, **de manière imaginaire**, ces phénomènes psychiques qui suscitent la création des aèdes, puis des lyriques et des tragiques grecs. Il s'agit donc de mener une **étude anthropologique**, de pratiquer une **archéologie de comportements éteints**, en se fondant sur une analyse précise des indices fournis par les textes eux-mêmes ; car ils révèlent quelquefois, de manière furtive, les sensations des artistes antiques. De fait, si l'état d'inspiration est sans doute, selon leurs dires, l'état le mieux partagé par les poètes de tous les temps, l'**exaltation**, souvent en relation avec de **divins mystères initiatiques**, d'artistes mus par le souffle des **Muses** ou par les **vibrations de la cithare** a quelque chose de spécifique dont la connaissance nous renseigne sur **l'évolution de l'esprit humain** et de ses énergies les plus étranges.
- 12 Le style de cette fin de synthèse contraste avec ce qui précède, plus neutre. Cette double tonalité repose en partie sur l'ambivalence de la notion de « poétique de l'inspiration », à la fois descriptive et évaluative, esthétique mais reliée à d'autres valeurs, plus modernes et « spirituelles ». La fin de la conclusion, p. 281, qu'on ne peut citer entièrement ici, est

aussi suggestive, mêlant une philologie contemporaine, au fait de la « formation ... codifiée et institutionnalisée dans le cadre d'une civilisation particulière », avec cependant la mention de la culture grecque comme « civilisation », et de la création poétique comme « suprême révélation », « savoir transcendant », introjection d'un « souffle extérieur » par la « conscience » et « l'intériorité du poète », « mystique », « visionnaire ». La preuve majeure de ce qui se veut un constat est une assimilation « originelle » entre poète et devin, « inspirés » comme dans les descriptions dominantes de l'enthousiasme religieux. Ce type de réflexion savante, concluant une analyse beaucoup plus modulée des textes, peut servir d'argument d'autorité pour un public élargi : il semble y avoir processus d'« écart », comme l'indique la référence à l'anthropologie, mais ce qui est ainsi désigné est un universel permanent, distinct d'une anthropologie culturelle, relative, constructiviste. Il peut y avoir, pour certains lecteurs, une projection anachronique et une neutralisation des différences contextuelles, qui font retrouver d'Homère à Euripide les origines, certes possibles mais à nuancer, d'un « discours inspiré » et prophétique chrétien (Des Places 1964 et Forbes 1995). La réflexion n'est pas du tout celle, simpliste et contradictoire, d'une notice *Wikipedia*, mais la terminologie et les résultats présentés peuvent ne pas empêcher un lecteur trop rapide de percevoir l'Antiquité d'un point de vue moderne décontextualisé, médiatisé par des références à la fois anciennes et tardives : c'est peu évitable, mais ici trop implicite, comme une absence d'écart prenant l'apparence d'un écart, par exemple quand « civilisation particulière » et « regard anthropologique » sont contredits par « transcendance », « révélation », « mystique », « association originelle entre la figure du poète et du devin », « savoir transcendant », « expression d'un souffle ». D'autres possibilités ne sont pas développées : le poète pourrait ne pas être similaire au devin, ou il pourrait lui ressembler autrement que par la possession extatique, surtout si le devin n'était pas par définition inspiré, « enthousiasmé ». Et poète et devin, préparant les penseurs de la poésie, philosophes et rhéteurs (Struck 2005) pourraient autant être des « figures de l'intellectuel » (Loraux et Miralles 1998).

Le poète et le devin, artisans divins (paradoxaux) : études de mots

- 13 Selon d'autres, la divination n'est pas nécessairement irrationnelle, même si elle peut l'être, comme pour un chamane (Dodds 1965), et la dialectique entre divination et rationalité est une question complexe (Vernant 1974). Les poètes, épiques et méliques, encore plus iambiques et élégiaques, développent une relation avec la Muse plus nuancée que la figure de l'« inspiration » comme parole insufflée par une divinité transcendante, et pour la plupart la référence à un transport vif n'empêche pas l'évocation méta-poétique d'une poésie artisanale et artistique, technique. En complément des synthèses déjà mentionnées, on s'appuiera, dans une perspective d'abord sémantique et lexicale, sur l'étude de *mantis* « devin » par Michel Casevitz (1992), en contexte et en évolution. Étudier le sens grec en situation, c'est préférer les catégories émiques, autrement dit indigènes, et non étiques, autrement dit étrangères, et situer, de manière généalogique, le moment où le premier sens change, en l'occurrence dans le *Phèdre* de Platon et son étymologie paracratylienue, associant folie et divination, c'est-à-dire *μανική* (dérivé de *μανία*) et *μαντική*, par exemple en 244c :

Ceux qui, dans l'Antiquité, instituaient les noms estimaient, eux aussi, que la folie n'est pas quelque chose de honteux ou d'infamant, sinon en effet, ils n'auraient pas entrelacé ce nom-là au plus beau des arts, à celui qui permet de discerner l'avenir, en l'appelant *l'art de la folie*. Mais comme ils tenaient la folie pour une belle chose, dès lors qu'elle résulte d'une dispensation divine, ils ont institué cette appellation comme règle. Mais nos contemporains, qui sont dépourvus du sens du beau, on ajouté un *t*, et l'ont appelé *l'art de la divination* (trad. Luc Brisson).

- 14 À Platon et à ses successeurs peuvent être comparés les 17 emplois homériques. Des dix occurrences de la famille lexicale de *mantis* dans l'*Iliade*, dont 4 au chant I pour Calchas, se dégage une figure du devin en interprète de signes, doté, comme les Muses dans le proème de la *Théogonie*, d'un savoir relatif au passé, au présent et à l'avenir, qui « explique et révèle les causes de phénomènes incompris des autres » (Casevitz 1992). Ce point est confirmé par l'*Odyssée* : le devin y est « à l'origine un explicateur, un annonceur, un spécialiste des décryptages, un *décodeur* », « un technicien de la voyance », comme Athéna-Mentès au chant I et Tirésias aux chants XI et XII. Ce sens se maintient chez les Tragiques (par exemple Eschyle, *Sept contre Thèbes*, v. 24-29). La réinterprétation en mode irrationnel peut être platonicienne, comme dans le *Timée* (71d-72b) sur la partie de l'âme propre à la divination, l'enthousiasme et la folie, opposée à celle qui est apte au *logos* et à la *phronêsis*. Cicéron reprend cette position qualifiée de grecque, dans son *De divinatione*, 1, 1 :

Itaque ut alia nos melius multa Graeci, sic huic praestantissimae rei nomen nostri a diuis, Graeci, ut Plato interpretatur, a furore duxerunt

Aussi pour ce nom comme pour beaucoup d'autres nous avons mieux fixé le nom que les Grecs et à cette chose extraordinaire nos ancêtres ont fait dériver des dieux le nom, alors que les Grecs l'ont fait dériver de la fureur (trad. Charles Appuhn).

- 15 On mentionnera aussi la distinction platonicienne difficile, entre μάντις (devins, fous) et προφῆται (prophètes, interprètes de signes) : « Quelques-uns nomment ces prophètes eux-mêmes des devins, méconnaissant que les prophètes sont des interprètes des paroles et des signes mystérieux, et non des devins, et c'est pourquoi leur vrai nom devrait être des prophètes, interprètes de ce que révèle la divination » (Platon, *Timée*, 72d, trad. Rivaud revue par M. Casevitz). Le sens « prophète », porte-parole d'une divinité, sans « enthousiasme », est confirmé par Pindare, fr. 150 S.-M. (Μαντεύεο, Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ « rends ton oracle, Muse, et je parlerai pour toi, moi ») et *Néméennes*, I, 60-61 (Διὸς ὑψίστου προφάταν ἔζοχον, / ὀρθόμαντιν Τειρεσίαν « le porte-parole supérieur de Zeus le très-haut, le droit devin Tirésias »). En notant « l'équivalence formelle » de μάντις et lat. *mens*, *mentis* et le lien μαίνομαι / *men-, Michel Casevitz rapproche μηνύω (dorien μανύω) « révéler (ce qui est caché), dénoncer », d'après une base confirmée par les linguistes anciens, par exemple l'*Etymologicum Magnum*, 574, 69-74 Gaisford :

Μάντις. Παρὰ τὸ μῶμ τὸ ζητῶμ γίνεται μάτις καὶ πλεονασμῷ τοῦ Ν μάντις. Ζητητικὸς γάρ ἐστιν ὁ μάντις τοῦ μέλλοντος, οἷονεὶ ὁ τὰ ἀφανῆ καὶ ἄδηλα ζητῶν. Οὗ γὰρ παρὰ τὴν μανίαν ὥς τινες ὑπέλαβον. Διὸ καὶ Ὁμήρος εὐφρονα λέγει τὸν μάντιν.

En rapport avec *mô*, je cherche, il y a *mat*is et, avec un *n* en surplus, *mantis* ; car le devin est apte à être *chercheur* de l'avenir, tel celui qui cherche l'invisible et le non-apparent. Il n'y a pas de rapport avec *mania* comme certains l'ont supposé. Et c'est pourquoi Homère appelle le devin *plein de sens*.

- 16 Un autre terme important est l'étymon grec d'« enthousiasme », dont la langue moderne a transformé le sens : l'inspiration poétique résulterait de l'intériorisation d'un souffle

transcendant, lié au fait que le poète-prophète a « un dieu en lui », et conforme à une interprétation possessive – locative de l'adjectif ἔνθεος, à propos de laquelle on se permet de résumer maintenant les résultats d'une étude déjà ancienne (Briand 2000, un article intégré dans un dossier justement coordonné par Jacqueline Assaël). En premier lieu on peut rappeler que les adjectifs composés à premier terme *en-* ont les trois sens principaux suivants :

- composés à valeur hypostatique : ἐνθύμιος, ἔμμηνος, ἐννύχιος, ἐνύπνιον, ἐναΐσιος, ἔμπεδος, ἐμπόδων ;
- composés à valeur possessive, sens local, possessif simple, emphatique (moins fréquents) : ἔμπαις, ἔνυδρος ...
- composés en ἐν- équivalents emphatiques de simples : ἔνθερμος, ἔνυγρος, ἔγκοιλος, ἔμπηρος, ἔνσοφος ...

- 17 C'est dans cette dernière catégorie que je proposais d'intégrer ἔνθεος, comme équivalent emphatique (et non locatif – possessif) de θεῖος, dans le cadre de la série ἀγγίθεος, ἀντίθεος, ὑπέρθεος, ζάθεος, ἀπόθεος, ἄθεος, ce dernier étant opposé à θεῖος par Platon *République* 58e (Briand 2000). Ce rapport de synonymie a été discuté avec raison par Nathalie Rousseau (2016, p. 126-139), dans un ouvrage paru après la présentation orale dont est issue l'analyse présentée ici : à partir d'une étude exhaustive de la « création de nouveaux mots à partir de syntagmes prépositionnels » en grec, elle considère que « forme hypostatique et adjectif dérivé apparaissent [...] constituer deux formations indépendantes qui emploient deux procédés morphologiques différents pour exprimer des concepts proches » (p. 139). Cette conclusion repose sur l'interprétation de ἔνθεος (p. 134-135) non comme un composé possessif signifiant « ayant un dieu en soi » (comme Brugmann 1905-1906, qui fait de cet adjectif un type), mais un hypostatique signifiant « au pouvoir du dieu », similaire à ἐναγής « au pouvoir du sacré (ἐν ἁγεί) » et ἔνορκος « lié, confirmé par un serment ». Par ailleurs, des critiques ont montré « le caractère anachronique, du moins à époque ancienne, de l'idée de possession par le dieu impliquée par l'interprétation traditionnelle de ἔνθεος » (Rousseau 2016, p. 135, n. 668, sur Holzhausen 1994), sans pour autant remettre en cause l'analyse lexico-sémantique de sa composition, définie comme possessive. Après une étude détaillée de θεοφόρος et ἔνθεος, Jens Holzhausen (1994, p. 65) conclut sur la différence qui distingue les conceptions chrétienne et grecque ancienne de l'inspiration poétique :

Seien es die Dämonen des NT oder der heilige Geist als dritte Person im dreieinigen Gott, sie können in einen Menschen eingehen und ihn zum Guten oder Bösen von Grund auf verwandeln; eine griechische Seherin, Bakchantin oder ein anderer Ekstatiker kann lediglich vom Gott getrieben sein, ist aber niemals von ihm besessen².

- 18 Et c'est justement cette approche anthropologique et littéraire et la perspective sémantique qu'on propose de croiser, pour mieux déconstruire l'idée d'une inspiration poétique uniquement « possessive », en effet non motivée par l'histoire précise des mots, au moins à époque archaïque et classique. En synchronie, du moins dans les occurrences antérieures à Platon, il semble possible cependant de maintenir à la fois qu'ἔνθεος n'est pas un possessif – locatif, au sens de « ayant un dieu en soi », ce qui est le point crucial de cette analyse, mais aussi la proximité sémantique de θεῖος et ἔνθεος, en partie démotivé, certes sans parler de synonymie parfaite et tout en admettant qu'en effet ἔνθεος « ne repose pas sur une base adjectivale » (p. 135, n. 668). Par ailleurs, chez Homère, on peut rapprocher θεῖος et δῖος, tous deux traduisibles par « divin ». Dans l'*Odyssée*, on a 13

occurrences de la formule θεῖος ἰσχυρός, par exemple en VIII, 43-45, et la figure du poète « divin » est attestée d'Hésiode à Sophocle et Platon, puis Plutarque. Elle correspond à la figure plus ample du θεῖος ἄνθρωπος, évoquant des hommes dotés de vertus supérieures, liées à leur proximité avec des divinités, chez Hérodote, Thucydide, Dion Cassius, Plutarque, puis chez des auteurs chrétiens, y compris à propos de Jésus (Freyburger et Pernot 1997). Chez Eschyle, *Euménides*, 17, l'adjectif qualifie la φρήν d'Apollon, προφήτης delphique de son père (v. 19), porte-parole, sans « enthousiasme » : « Et Zeus, ayant muni son cœur d'art (ayant rendu son cœur divin), l'asseyait sur ce siège, comme quatrième devin (après Terre, Thémis et Phoibè) : le dieu Oblique est le prophète de son père / parle pour son père ». D'autres occurrences s'accompagnent de connotations irrationnelles, chez Eschyle, *Sept contre Thèbes*, 497-498 (guerrier exalté par Arès), Sophocle, *Antigone*, 964 (« femmes divines » vénérant Dionysos), Euripide, *Hippolyte*, 141-144 (Phèdre, et Pan, Hécate, Corybantes), ou Xénophon, *Banquet*, 1, 10 (Callias, embelli par Éros). On se rapproche des emplois platoniciens d'ἐνθεός, comme en *Phèdre*, 244b ὅσοι μαντικὴν χρώμενοι ἐνθεῶν « ceux qui pratiquent un art divinatoire divin » (« devins inspirés des dieux », dans la traduction de Luc Brisson, qui entérine l'assimilation folie - *mania* / mantique) ; *Timée*, 72b ἐπὶ ταῖς ἐνθεοῖς μαντείαις, à propos des devins, « juges en matière d'oracles inspirés », selon le même traducteur ; et *Banquet*, 179a, à propos d'Éros inspirant un divin *menos*. La traduction pose problème : on peut comprendre l'adjectif en contexte, dans son sens platonicien, « inspiré », c'est-à-dire possédé ou emporté par un dieu, mais on peut aussi le rendre par « divin », comme antérieurement. Les emplois post-classiques sont influencés par Platon, chez Plotin (*Ennéade*, VI, 9, « danse inspirée » des âmes contemplant l'Un), des auteurs chrétiens (épigramme *Anthologie*, I, 121, sur la nouvelle arche, « plus divine que celle d'autrefois »), ou Lucien, *Nigrinos*, 5 (ivresse dionysiaque). Dans le domaine patristique, les sens d'ἐνθεός sont multiples : « pieux, saint » (paroles, actes), « d'origine divine, inspiré par le divin » (prophéties vétéro- et néo-testamentaires, ou ironiquement sur des païens), et surtout « divin, de Dieu » et « du Christ », sans signification possessive – locative, ni « enthousiasme ». Je renvoie au travail antérieur (Briand 2000) pour ἐνθέως « d'une manière religieuse, pieuse », « exaltée » ; ἐνθουσιάζω (de l'adjectif contracte ἐνθεός) « être en extase, s'emporter », d'Eschyle à Xénophon, et fréquent chez Platon, souvent ironique (*Phèdre* 253a ; *Ion* 533e et 534b ; *Ménon* 99d ; *Cratyle* 396b ; *Philèbe*, 15e), puis jusqu'à Lucien, Julien, Plutarque, Plotin et Jamblique, à propos de poètes et orateurs et dans un sens mystique ; ἐνθουσιάζω, Platon (*Apologie*, 22c, sur les poètes et prophètes, *Phèdre*, 249d, *Ion*, 533e et 536b, *Ménon*, 99d, *Théétète*, 180c) et Aristote, *Rhétorique*, 1408b14, sur les effets du *Panegyrique* d'Isocrate ; ou ἐνθουσίασις, Platon, *Phèdre*, 249c, sur l'amour des beaux garçons, et, dans un autre registre, Jamblique, *Mystères d'Égypte*, III, 6.

- 19 En contraste, le nom ἐνθουσιασμός au sens de « transport, exaltation, délire, extase, enthousiasme », semble attesté d'abord chez Démocrite, fr. 18 D.-K., mais tel qu'il est transmis par Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI, 168, qui rapproche Platon, *Ion*, 534b. On donne ce passage dans la traduction de Patrick Descourtieux, aux *Sources chrétiennes*, qui rend ἐνθεός chez Platon par « habité par Dieu », ce qui s'accorde avec l'adjectif suivant, ἔκφρων, mais à la fois platonise et christianise Démocrite. Ce biais se comprend dans le sens où il est en accord avec Clément et sa définition des prophètes comme « enthousiastes », sur un modèle plutôt vétérotestamentaire, différent de ce qu'on a vu plus haut chez Pindare.

- 20 De plus, pour ce qui regarde l'art poétique, Platon écrit :

Le poète est chose légère et sacrée, incapable de créer avant d'être habité par Dieu et d'avoir été mis hors de son esprit (ἔνθεός τε καὶ ἔκφρων) (*Ion*, 534b). De même, comme le dit Démocrite, « tout ce qu'écrit un poète avec enthousiasme et souffle sacré est d'une grande beauté » (Ποιητὴς δὲ ἅσσα μὲν ἄν γράφῃ μετ'ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος, καλὰ κάρτα ἐστίν). Nous savons comment parlent les poètes, mais comment ne pas être frappé de stupeur devant les prophètes du Dieu tout-puissant (παντοκράτορος προφήτας θεοῦ), qui sont devenus des instruments de la voix divine.

- 21 On peut comparer avec un autre fragment de Démocrite, fr. 21 D.-K., transmis par Dion Chrysostome, *Discours*, 33, 1, *Sur Homère*, et donné ici dans la traduction de J.-P. Dumont : on distingue le fragment philosophique, avec la mention d'une « nature divine », sans enthousiasme, et son commentaire tardif : Ὅμηρος φύσεως λαχὼν θεαζούσης ἐπέων κόσμον ἐτεκτήνατο παντοίων, « *Homère, qui avait reçu en partage un talent divin, construisit un monde ordonné de vers épiques de toutes sortes*, parce que sans un don divin et démonique, il n'est pas possible de composer des vers aussi beaux et savants ». Cette idée que, pour Démocrite, la poésie est une activité « divine », interprétée en termes platoniciens comme un éloge de l'« enthousiasme » poétique, est reformulée par Cicéron, *De la divination*, I, 37. Il inverse la chronologie ; selon lui, Platon aurait tiré la notion d'« enthousiasme » de Démocrite : « En effet Démocrite refuse qu'on puisse être un grand poète sans le concours du délire (*sine furore*), et Platon est du même avis » (trad. E. Courbeaud). Dans *De l'orateur*, II, 46, Cicéron ne distingue pas les deux penseurs grecs : « J'ai souvent ouï-dire (cette opinion passe pour avoir été transmise par Démocrite et Platon dans leurs écrits) qu'il n'y a point de véritable poète (*bonum poetam*) sans “embrasement de l'âme” (*sine inflammatione animorum*) et sans une inspiration qui tient de la “fureur” (*sine quodam adflatu quasi furoris*) (trad. Edmond Courbeaud). » Il est cependant probable que les dits présocratiques aient eu des positions variées sur la notion d'enthousiasme (Delatte 1934), et d'autre part, comme on le voit dans l'étude de Pierre Boyancé (1972), surtout sensible à ce qu'il trouve de néo-pythagoricien et orphique chez par exemple Platon et chez les néo-platoniciens, tout dépend de la conception que se fait le critique moderne du rapport entre philosophie rationnelle et religion ou mysticisme. La question est complexe aussi chez Platon, qui la soumet à une pragmatique vivante, dialogique, et a pu lui-même évoluer à ce sujet, de ses premières à ses dernières œuvres, par exemple de l'*Ion* au *Phèdre* ou à la *République* (comme à propos de la musique, Moutsopoulos 1959, et plus largement Murray et Wilson 2004).
- 22 Pour les autres emplois d'ἐνθουσιασμός, postérieurs à Platon, et ἐνθουσιαστικός et ἐνθουσιώδης, associant inspiration poétique et divination exaltée, on renvoie encore à l'analyse menée ailleurs (Briand 2000), en remarquant la fréquence du terme chez Plutarque (25 occurrences, dont 6 dans les *Dialogues pythiques*, sur les effets de la poésie et de la musique, l'admiration à l'égard de la vertu, la fougue guerrière, la passion amoureuse ...), par exemple dans les *Propos de table*, I, 5 623b (effets éthiques de la musique selon Théophraste : douleur, plaisir, exaltation) et 623c (rythme poétique, voix et gestes accompagnant les oracles, avec une citation de Pindare, *Dithyrambe*, II, 13). On peut noter enfin l'ironie involontaire avec laquelle Plotin (*Ennéades*, 3, 1, 3) critique le matérialisme atomique, qui rend selon lui impossible la divination, technique ou inspirée, alors que la référence à Démocrite est cruciale dans cette histoire de la notion d'« enthousiasme ».
- 23 On trouve un circuit analogue pour le nom d'agent ἐνθουσιαστής « homme exalté, inspiré », dont Eustathe se sert comme synonyme d'ἔνθεος, dans une scholie à l'*Iliade*, I, 62-63, sur μάντις : ... τοιοῦτός ἐστιν ὁ ἐνθουσιαστής ἥτοι ἔνθεος, οἷον ἐμαινόμενος καὶ

ἔξεστηκώς ἐν τῷ προλέγειν τὰ μέλλοντα, « tel est l'homme exalté / enthousiaste ou bien inspiré / divin, comme s'il était pris de folie et hors de soi quand il prédit l'avenir ». Pourtant, chez Homère, il s'agit d'un devin interprétant rationnellement des signes, comme dans les autres cas traités par Michel Casevitz ; Achille y dit :

Allons, interrogeons un devin (μάντιν) ou un prêtre (ἱερεῖα) – voire un interprète de songes (ὄνειροπόλον) : le songe aussi est un message de Zeus. C'est lui qui nous dira d'où vient ce grand courroux de Phoebos Apollon.

- 24 Cette interprétation technique, sans « possession », est aussi celle de Galien, dans une référence communiquée par Antoine Pietrobelli, à l'occasion d'un exposé oral sur « le lexicographe comme auteur », dans le *Commentaire au Régime des maladies aiguës*, I, 15, sur un autre passage de l'*Iliade* :

Sont appelés devins les hiérosopes, les observateurs d'oiseaux, les tireurs d'horoscope (οἱ τε ἱεροσκοποὶ καὶ οἱ οἰωνισταὶ καὶ οἱ γενεθλιαλογικοὶ προσαγορευόμενοι) et ceux qui, par des signes accidentels ou des prodiges, prédisent l'avenir, ainsi que les chresmologues et les théomanciens (οἱ διὰ τεράτων προλέγοντες τὰ ἐσόμενα πρὸς τούτοις τε χρησμολόγοι καὶ θεομάντις). Certains intègrent aussi à ce catalogue de devins (ἐν τοῖς μάντεσι καταλέγουσιν) ceux qui sont appelés oniromanciens par le poète.

Le « moment platonicien » et ses suites

- 25 Ces observations confirment quelques points dans l'histoire de l'inspiration poétique et divinatoire comme possession extatique. Ce récit se fonde sur un moment réputé platonicien, puis chrétien, insérés dans un processus de rétrospection évolutionniste, associant l'invention ou découverte, puis le développement d'une philosophie à dominante idéaliste, et un fonds spiritualiste, voire mystique, selon lequel les vérités vives touchent devins et poètes par révélation. Cette interprétation fait souvent silence sur la poésie et la divination comme techniques rationnelles, où la vérité est une construction interprétative, non sans rapport avec la notion de fiction ou d'allégorie. Le sens de μάντις et ἔνθεος est subordonné à l'emploi et à l'interprétation qu'on attribue à Platon, imaginé comme l'« inventeur » de notions et pratiques spécifiques, considérées ensuite comme universelles et homogènes, telle l'inspiration des devins et des bons poètes, fondée sur un « enthousiasme » irrationnel, ou encore la rhétorique comme « autre » de la philosophie (De Meyer 1997). Eugène N. Tigerstedt (1970) se concentre sur le passage des *Lois* (719c) où Platon évoque « le poète assis sur le trépied de la Muse » et qui « n'est alors pas raisonnable (ἔμφρων) et, comme une source, laisse s'écouler ce qui se présente, avec empressement ». Il n'est pas possible de trouver une trace assurée de cette conception extatique de l'inspiration poétique, assimilée à une folie vaticinatrice, malgré l'étude influente de Walter Kranz (1924) qui, dans une perspective évolutionniste, pense repérer chez Homère, dans les invocations aux Muses et les descriptions d'aèdes en action, puis chez Hésiode ou Pindare, les germes de cette conception qualifiée de platonicienne. Or, l'auteur des *Lois* lui-même désigne cette évocation du poète en quasi-Pythie comme un παλαιὸς μῦθος, suivant une expression qui peut relever à la fois d'un argument d'autorité et d'une tonalité ironique : « The facts as we know them, point to the conclusion that the παλαιὸς μῦθος in the Laws is no more historical and authentic than Diotima's discourse in the *Symposium* or Er's vision in the *Republic* » (Tigerstedt 1970, p. 177-178).

- 26 Suivant ce point de vue complexe (voir aussi Tigerstedt 1969), il faudrait étudier en détail l'*Ion* comme lieu stratégique de cette invention, mais surtout sa réception et traduction. La question du rapport entre inspiration poétique et savoir technique dans ce dialogue reste d'ailleurs très débattue. Pour certains critiques, Platon reconnaît l'existence possible d'une *technê* poétique, tout en niant que cela suffise à produire la bonne poésie (Janaway 1995), pour d'autres non (Rijksbaron 2007). Cependant, par exemple, dans sa traduction, Monique Canto-Sperber (1993), considérant que pour Socrate la poésie est le résultat exclusif d'une faveur divine, rend la plupart des occurrences d'ἔνθεος, et à plus forte raison de ses dérivés, par la notion traditionnelle d'inspiration comme possession, alors que le sens « très divin », en contact direct ou indirect avec le divin, mais pas toujours en transe, est aussi possible. En contexte platonicien, la tentation est logique, le philosophe associant « enthousiasme » (ἐνθουσιασμός) et « possession » (verbe κατέχομαι), en *Ion*, 535e-536d, mais avec une ironie forte à l'égard du rhapsode, plutôt qu'une célébration univoque de cette forme de possession. La traduction systématique d'ἔνθεος par « inspiré par un dieu » a un effet radical pour le lecteur moderne, comme en 533e-534b, à propos de la chaîne de l'inspiration, image kinétique de la communication entre Muse et poète. On donne ici le texte de manière développée, afin de montrer l'ampleur de cet effet de sens :

C'est de la même façon que la Muse, à elle seule, transforme les hommes en inspirés du dieu (ἐνθέους). Et quand par l'intermédiaire de ces êtres inspirés (ἐνθέων), d'autres hommes reçoivent l'inspiration du dieu (ἐνθουσιαζόντων), eux aussi se suspendent à la chaîne ! En effet, tous les poètes auteurs de vers épiques – je parle des bons poètes – ne sont pas tels par l'effet d'un art, mais c'est inspirés par le dieu et possédés par lui (ἔνθεοι πάντες καὶ κατεχόμενοι) qu'ils profèrent tous ces beaux poèmes. La même chose se produit aussi chez les poètes lyriques, chez ceux qui sont bons. Comme les Corybantes qui se mettent à danser dès qu'ils ne sont plus en possession de leur raison (οὐκ ἔμψρονες ὄντες), ainsi font les poètes lyriques ; c'est quand ils n'ont plus leur raison (οὐκ ἔμψρονες ὄντες) qu'ils se mettent à composer ces beaux poèmes lyriques. Davantage, dès qu'ils ont mis le pied dans l'harmonie et dans le rythme, aussitôt ils sont pris de transports bachiques et se trouvent possédés (καὶ βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι). Tout comme les Bacchantes qui vont puiser aux fleuves du miel et du lait quand elles sont possédées du dieu (κατεχόμεναι), mais non plus quand elles ont recouvert leur raison (ἔμψρονες). C'est bien ce que fait aussi l'âme des poètes lyriques, comme ils le disent eux-mêmes. Car les poètes nous disent à nous – tout le monde sait cela – que, puisant à des sources de miel alors qu'ils butinent sur certains jardins et vallons des Muses, ils nous en rapportent leurs poèmes lyriques et, comme les abeilles, voilà que eux-aussi se mettent à voltiger. Là, ils disent la vérité. Car c'est chose légère que le poète, ailée, sacrée : il n'est pas en état de composer avant de se sentir inspiré par le dieu (ἔνθεος), d'avoir perdu la raison (ἔκφρων) et d'être dépossédé de l'intelligence (καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆι) qui est en lui.

- 27 Ce passage est crucial pour le raisonnement de Platon, qui rapproche l'inspiration poétique extatique non pas des pratiques prophétiques mais des rites corybantiques et bacchiques, plus propres à associer possession et sortie de soi, comme les emplois tragiques étudiés plus haut, comme Eschyle *Euménides*, 17 et Sophocle, *Antigone*, 965, sur les Muses. Ici Platon associe ἔνθεος et ἔκφρων « qui a perdu le sens, insensé », en l'opposant à ἔμψρων « qui a ses sens en lui, sensé » (Rousseau 2016, p. 73). Mais surtout, à la fin du dialogue, 542a-b, l'adjectif qualifiant le détenteur d'un art poétique qui ne soit pas technique, mais lié au divin, est θεῖος, dont on pense voir dans ἔνθεος un quasi-synonyme, « très divin », aussi en *Ion*, 533e-534b. Platon connaît les conceptions de

l'inspiration poétique dominantes en son temps, où le rapport entre possession et art est crucial, et il en joue pour distinguer l'aède et le rhapsode, dans un passage empreint d'une ironie oubliée par certains interprètes de sa pensée :

— Donc, si tu es détenteur d'un art, et si, comme je le disais justement tout à l'heure, après avoir promis de faire une démonstration sur Homère, tu te mets à me tromper, c'est que tu agis mal ! Mais si tu n'es pas le détenteur d'un art, si tu es, au contraire, par une faveur divine (θείαι μοίραι), le possédé d'Homère, et si c'est en ne sachant rien que tu dis beaucoup de belles choses à propos de ce poète – comme je l'ai dit à ton sujet –, tu ne fais rien de mal. Choisis donc si tu veux que nous te considérions comme un homme qui agit mal ou comme un homme divin (θεῖος) ! — Cela fait une grande différence, Socrate ! Car il est beaucoup plus beau d'être considéré comme un homme divin (θεῖον) ! — Eh bien, dans ce cas, nous te conférons, Ion, cette plus grande beauté, d'être, quand tu fais la louange d'Homère, un homme divin, au lieu d'un homme de l'art (θεῖον καὶ μὴ τεχνικὸν) !

- 28 On peut aussi comparer avec les représentations méta-poétiques développées par la poésie archaïque, surtout Hésiode, réputé pourtant le plus « inspiré », en tout cas « divin » (Leclerc 1993). Les Muses de la *Théogonie* sont des maîtresses de fiction vraisemblable (v. 27-28) : ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα. / ἴδμεν δ', εὔτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι, « nous savons de nombreuses fictions semblables à la réalité, et nous savons, quand nous voulons, proclamer des vérités ». Cette affirmation n'empêche pas ensuite l'emploi d'une image rappelant l'étymologie latine du mot *inspiration* : après avoir offert un « bâton de laurier bien visible », « elles m'insufflèrent un chant divin » (ἐνέπνευσαν δέ μ' ᾠοιδὴν θέσπιν). Plus loin, cette inspiration d'un poète par les Muses est associée à une figuration harmonieuse et efficace du chant poétique : « d'elles, infatigable, s'écoule une voix douce, de leur bouche » (τῶν δ' ἀκάματος ῥέει αὐδὴ ἐκ στομάτων ἡδεῖα). Plutôt que de possession et d'extase, il s'agit d'une transmission, et l'expression poétique conjugue communication d'une parole divine et créativité humaine (Tigerstedt 1970, *contra* Krause 1924).

- 29 En contraste final, on citera René Mugnier (1930, p. 120), et sa conception intrusive de l'inspiration à laquelle se soumettrait non pas le poète « divin » ou « enthousiasmé », mais Platon lui-même :

Tout est divin chez Platon : la Divinité pénètre tout, elle se retrouve chez tous les êtres, d'une manière éminente chez les uns, d'une manière moins élevée et plus dégradée chez les autres. Mais chez les uns comme chez les autres, c'est toujours le même principe : Dieu. Et plus un être a de l'être, plus il est divin, c'est-à-dire, plus il participe de la Divinité, plus il est Dieu.

- 30 Cette conception théologique de la philosophie platonicienne, inspirée par Dieu, est aussi intégrée dans une perspective évolutionniste, explicitement interne à l'œuvre et à la vie de Platon, mais implicitement liée à d'autres représentations religieuses, en fait celles de René Mugnier lui-même : « Platon ne s'est pas élevé d'emblée à la conception d'un Dieu-démiurge : cette conception étrangère aux premiers dialogues socratiques n'a été pleinement découverte et pleinement exploitée qu'assez tard, au moment de la composition du *Timée*, l'un des derniers écrits de Platon. »

Épilogue

- 31 En résumé, il semble qu'à travers des lectures interprétatives diverses on puisse assister à l'invention progressive d'une « civilisation » où la véritable poésie, souvent reportée à des

origines archaïques, serait issue d'une inspiration prophétique conçue comme une possession délirante, et non d'art ou de technique « poétique », au sens étymologique. Et la référence (post-)platonicienne, filtrée par une *doxa* idéalisante, sinon spiritualiste, voire religieuse, devient un argument d'autorité, qui ne prend guère en compte par exemple la polyphonie typique des dialogues socratiques, ainsi que l'imperfection ludique des recherches étymologiques qui s'y mettent en scène et les sinuosités de la transmission des textes, comme on l'a vu pour Démocrite. Cette histoire orientée de la notion d'« inspiration » poétique est aussi remarquable par son silence sur la pensée méta-poétique à l'œuvre chez les poètes archaïques et classiques eux-mêmes, où l'art, loin de s'opposer à l'inspiration créatrice, en est une part déterminante, y compris quand le vrai poète est « très divin »³.

BIBLIOGRAPHIE

Assaël J. (2007), *Pour une poétique de l'inspiration, d'Homère à Euripide*, Louvain-Paris.

Boyancé P. (1972), *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris.

Briand M. (2000), « Inspiration, enthousiasme et polyphonies : ἔνθεος et la performance poétique », dans Assaël J. dir. *L'Antique notion d'inspiration*, *Noésis* 4 [en ligne]. URL : <http://journals.openedition.org/noesis/1467>

— (2010), « Interplays between Politics and Amateurism: Ritual and Spectacle in Ancient Greece and some Post-modern Experiments (Castellucci, Bagouet, Duboc, Halprin) », dans *SDHS 2010 Conference, "Dance and Spectacle"* [en ligne], Guilford-Londres. URL : <http://sdhs.scripts.mit.edu/proceedings/2010/#papers>

— (2014), *Pindare. Olympiques*, intr., trad., comm., Paris.

— (2015), « Du contemporain dans la danse contemporaine ? Présence, performativité, actualité dans quelques créations trans-modernes (M. Marin, F. Chaignaud, C. Ikeda, O. Dubois) », dans Stock C. F. et Germain-Thomas P. éd., *Contemporising the past: envisaging the future*, *Proceedings of the 2014 World Dance Alliance Global Summit* [en ligne], Angers. URL : <http://ausdance.org.au/articles/details/du-contemporain-dans-la-danse-contemporaine>

— (2016), « Paradoxes of Spectacular/Political Performativity: Dionysian Dance in Classical Greek Theater, Dubois' *Tragédie*, Femen's Sextremist Protests, and Harrell's *Antigone Sr.* », *Congress on Research in Dance Conference Proceedings* [en ligne], Cambridge, p. 27-37. DOI : 10.1017/cor.2016.5

Brillante C. (2009), *Il cantore e la musa : poesia e modelli culturali nella Grecia arcaica*, Pise.

Brugmann K. (1905-1906), « Der Kompositionstypus ἔν-θεος », *IF* 18, p. 127-129.

Büttner S. (2011), « Inspiration and Inspired Poets in Plato's Dialogues », dans Destrée P. et Herrmann F.-G. éd., *Plato and the Poets*, Leiden-New York.

Calame C. (1991), « Mythe et rite en Grèce : des catégories indigènes ? », *Kernos* 4, p. 179-204.

— (2000), *Le récit en Grèce ancienne. Énonciations et représentations de poètes*, Paris (rééd. 1986).

- (2006), *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris.
- Canto-Sperber M. (1993), *Platon. Ion*, intr. et trad., Paris.
- Casevitz M. (1992), « Mantis : le vrai sens », *REG* 105, p. 1-18.
- Delatte A. (1934), *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Paris.
- Dixsaut M. et Brancacci A. (2012), *Platon source des Présocratiques. Exploration*, Paris.
- Dodds E. R. (1965), *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris ; trad. de *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951.
- Duchemin J. (1955), *Pindare, poète et prophète*, Paris.
- Dupont F. (1994), *L'invention de la littérature. De l'ivresse grecque au livre latin*, Paris.
- (2014), *L'Antiquité, territoire des écarts. Entretiens avec P. Colonna d'Istria & S. Taussig*, Paris.
- Forbes C. (1995), *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment*, Tübingen.
- Ford A. (2002), *The Origins of Criticism: Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*, Princeton.
- Freyburger G. et Pernot L. dir. (1997), *Du héros païen au saint chrétien*, Paris.
- Grand-Clément A. (2011), *La fabrique des couleurs. Histoire du paysage sensible des Grecs anciens (VIII^e-début du V^e s. av. n. è.)*, Paris.
- Ghitti J.-M. (1998), *La parole et le lieu. Topique de l'inspiration*, Paris.
- Halliwel S. (2011), *Between Ecstasy and Truth : Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus*, Oxford.
- Holzhausen J. (1994), « Von Gott besessen ? », *RhM* 137, p. 53-65.
- Janaway C. (1995), *Images of excellence: Plato's critique of the arts*, Oxford.
- Krantz W. (1924), « Das Verhältnis des Schöpfers zu seinem Werk in der althellenischen Literatur », *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur* 27, p. 65-86.
- Laks A. et et Most G. W. (2016), *Les débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate*, Paris.
- Leclerc M.-C. (1993), *La parole chez Hésiode. À la recherche de l'harmonie perdue*, Paris.
- Loraux N. et Miralles C. dir. (1998), *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris.
- Loraux N. (1993), « Éloge de l'anachronisme en histoire », *Le genre humain* 27, 1993, p. 23-39 ; repris dans *Les Voies traversières de Nicole Loraux. Une helléniste à la croisée des sciences sociales*, numéro commun *Espaces Temps Les Cahiers* 87-88 et *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, 2005, p. 128-139.
- De Meyer L. (1997), *Vers l'invention de la rhétorique. Une perspective ethno-logique sur la communication en Grèce ancienne*, Louvain-Paris.
- Moutsopoulos E. (1959), *La musique dans l'œuvre de Platon*, Paris.
- Mugnier R. (1930), *Le sens du mot *θεῖος* chez Platon*, Paris.
- Murray P. (1989), « Poetic Genius and its Classical Origins », dans Murray P. éd., *Genius: the History of an Idea*, Oxford, p. 9-41.

- (2006), « Poetic inspiration in early Greece », *JHS* CI, 1981, p. 87-100 ; repr. dans Laird A. éd., *Oxford Readings in Ancient Literary Criticism*, Oxford, p. 37-61.
- (2015), « Poetic Inspiration », dans Destrée P. et Murray P. éd., *A Companion to Ancient Aesthetics*, Oxford, p. 158-174.
- Murray P. et Wilson P. éd. (2004), *Music and the Muses: the Culture of Mousike in the Classical Athenian City*, Oxford.
- Nünlist R. (1998), *Poetologische Bildersprache in der Frühgriechischen Dichtung*, Stuttgart-Leipzig.
- Perceau S. (2002), *La Parole vive. Communiquer en catalogue dans l'épopée homérique*, Paris-Louvain.
- (2011), « Corps chantés, corps chantant chez Homère et les tragiques », dans Malhomme F. et Villari E. éd., *Musica corporis. Savoirs et arts du corps de l'Antiquité à l'âge classique*, Turnhout, p. 105-128.
- (2014), « Expérience esthétique et ravissement dans l'épopée homérique : plaisir d'admiration (*terpsis*) ou de possession (*thelxis*) ? », dans Briand M., Louvel L. et Gadoin I. éd., *Les figures du ravissement*, Rennes, p. 33-51.
- Places É. des (1964), *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris.
- Rijksbaron A. (2007), *Plato. Ion Or: On the Iliad*, Leyden.
- Rousseau N. (2016), *Du syntagme au lexique. Sur la composition en grec ancien*, Paris.
- struck P. T. (2005), « Divination and Literary Criticism », dans Johnston S. I. et Struck P. T. éd., *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden-New York, p. 147-165.
- Tigerstedt E. N. (1969), *Plato's Idea of Poetical Inspiration*, Helsinki.
- (1970), « *Furor Poeticus*: Poetic Inspiration in Greek Literature before Democritus and Plato », *Journal of the History of Ideas* 31, p. 169-178.
- Vernant J.-P. (1974), *Divination et rationalité*, Paris.

NOTES

1. Voir <https://en.wikipedia.org/wiki/Enthusiasm>, consulté en novembre 2015 pour la communication dont cet article est issu.
2. « S'il s'agit des démons du Nouveau Testament ou de l'Esprit saint comme troisième entité interne au Dieu trinitaire, ils peuvent s'introduire dans un humain et le transformer complètement en bien ou en mal ; une voyante grecque, une bacchante ou toute autre personne en extase peut simplement être poussée par le dieu, sans pour autant en être possédée. »
3. Je souhaite vivement remercier les relecteurs anonymes des *Cahiers « Mondes anciens »*, qui m'ont permis d'améliorer cette étude, encore imparfaite, tant pour le contenu, en particulier sur Platon, que pour l'argumentation.

RÉSUMÉS

Le processus de la création poétique, chez les auteurs grecs archaïques et classiques, conjugue inspiration divine, au sens d'une proximité et communication avec des entités supérieures comme les Muses, et technique artisanale. Or une *doxa* répandue, y compris chez certains philologues modernes, associe ce processus de *poiêsis* à la seule inspiration entendue comme extase et possession et caractéristique de la « civilisation » grecque. Avec le caractère irrationnel souvent attribué aux activités du devin et du prophète, l'interprétation platonicienne (possessive – locative) de l'adjectif ἔνθεος (« qui a un dieu en soi » et non « très divin ») est ici cruciale, renforcée par une illusion rétrospective qui fait du Socrate de Platon l'inventeur non seulement de la philosophie, mais aussi, souvent ironiquement, de l'« enthousiasme » au sens en fait moderne, appuyé par les interprétations chrétiennes. On propose ici de repérer quelques moments stratégiques de cette invention progressive et de ses effets théoriques et historiographiques.

For archaic and classical Greek authors, poetic creation as a process associates divine inspiration, which implies near communication with superior entities such as the Muses, and crafty technique. And yet, even among some modern philologists, a widespread *doxa* exclusively relates *poiêsis* to inspiration as ecstasy and possession and considers it a typical feature of Greek “civilisation”. Along with the irrational nature often assigned to the seer's and prophet's activities, the here crucial possessive – locative interpretation of the adjective ἔνθεος by Plato was reinforced by a retrospective illusion staging Plato's Socrates not only as the inventor of “philosophy”, but also, often with irony, of “enthousiasm”, in the frequently mystical modern meaning. This study examines some strategic moments of this progressive invention and of its theoretical and historiographical effects.

INDEX

Mots-clés : création poétique, devin, prophète, *doxa*, enthousiasme, inspiration, invention, Platon

Keywords : *doxa*, enthusiasm, inspiration, invention, poetic creation, Plato, prophet

AUTEUR

MICHEL BRIAND

Université de Poitiers, EA 3816 FoReLL – michel.briand@univ-poitiers.fr