

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

201 | 2012

Varia

---

## Homère, le génie du paganisme et les philosophes

Un conflit des sages

François Dingremont

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22939>

DOI : 10.4000/lhomme.22939

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 23 février 2012

Pagination : 55-84

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

François Dingremont, « Homère, le génie du paganisme et les philosophes », *L'Homme* [En ligne], 201 | 2012, mis en ligne le 15 février 2014, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22939> ; DOI : 10.4000/lhomme.22939

---

# Homère, le génie du paganisme et les philosophes

Un conflit des sages

François Dingremont

**S**I L'ON GRATTE UN PEU le vernis de la célébration littéraire qui a recouvert la poésie d'Homère et d'Hésiode, on s'aperçoit que, dans l'Antiquité, les deux poètes faisaient moins unanimement l'objet de louanges que de nos jours, notamment chez les philosophes. Les discussions antiques autour de la réception de la poésie archaïque sont des sources inestimables pour tous ceux qui s'intéressent aux relations entre poétique, anthropologie et philosophie<sup>1</sup>.

Notre propos, dans cet article, ne sera pas d'analyser dans le détail l'anthropologie poétique d'Homère et d'Hésiode<sup>2</sup>, mais, d'abord, de mettre en lumière les problèmes qu'elle pose à l'anthropologie philosophique de Platon, des cyniques et des stoïciens, ensuite, de donner quelques indications sur les stratégies employées par ces derniers pour se libérer de son emprise.

1. Dominique Casajus (2010) a montré tout l'intérêt anthropologique de la réception de la poésie homérique.

2. Parmi le grand nombre d'ouvrages, notamment ceux de Claude Calame et de David Bouvier, sur la question de l'anthropologie homérique, citons Giulia Sissa & Marcel Detienne (1989), ainsi que le numéro « Homère » de la revue *Europe*, coordonné par Bernard Mezzadri (2001).

————— Tous mes remerciements vont, en premier lieu, à François Flahault, dont la lecture et les conseils m'ont permis de donner une plus grande clarté à mon propos, ensuite à Barbara Cassin pour les discussions enrichissantes que nous avons eues autour du thème de la réception philosophique de la poésie homérique. Le titre de cet article indique toute la dette intellectuelle que je dois à Marc Augé et à son ouvrage *Génie du paganisme* (1982).

Dans l'Antiquité, les récits des poètes ne plaisent pas à tout le monde. Xénophane de Colophon et Platon les condamnent, les cyniques et les stoïciens, au contraire, tentent de les réhabiliter, mais au prix, telle est notre hypothèse, d'un dépassement de leur ancrage anthropologique traditionnel<sup>3</sup>.

Nous voudrions proposer ici un panorama succinct et forcément incomplet des différentes manières philosophiques de réagir à la sagesse homérique et, plus particulièrement à l'idée qu'elle s'appuie sur l'efficacité de la mémoire. La sagesse homérique nous semble, en effet, liée au travail de la mémoire et à la recherche d'une expression vivante du souvenir<sup>4</sup>.

La thématique de la mémoire est omniprésente dans l'*Odyssée*. Le souvenir du passé permet à Ulysse et Pénélope d'endurer les épreuves du présent. Les héros homériques sont fondamentalement nostalgiques :

« Le plus cher objet de mes vœux, je te jure, est cette vie de tout un peuple en bon accord, lorsque, dans les manoirs, on voit en longues files les convives siéger pour écouter l'aède, quand, aux tables, le pain et les viandes abondent et qu'allant au cratère, l'échanson vient offrir et verser les coupes. Voilà, selon mon gré, la plus belle des vies », déclare Ulysse au roi phéacien Alkinoos (*Odyssée* IX, 5-10).

Le héros fait allusion à Ithaque et à un passé dont il se souvient très précisément et qu'il entend bien restaurer, de retour sur son île. Ce « cri du cœur » d'Ulysse pourrait donner une idée de l'anthropologie homérique. Ulysse y définit la finalité de son existence qui consiste en une vie au sein d'une organisation sociale, l'*oikos*, où tout est pensé en fonction

3. Le but de cet article n'est pas de proposer une réflexion générale et théorique sur la tradition, bien qu'elle apparaisse en toile de fond de notre analyse ; pour donner une indication bibliographique sur cette question, nous renvoyons, entre autres références, à Jean Pouillon (1975 : 155-173) et Gérard Lenclud (1994). Si l'on tient compte de la nature orale de la poésie homérique, on peut avancer que la tradition repose sur ce qui est entendu, sur les récits véhiculés de bouche à oreille, sur une mémoire vivante que l'aède, le poète épique, donne en spectacle lors de la performance de son chant. Pour une définition de la tradition épique, citons John Miles Foley : « une ressource entendue comme une dynamique, un corps multiforme de significations qui conserve non seulement ce qu'un groupe a inventé et transmis, mais aussi inclut, nécessairement, des caractéristiques fondamentales qui sont à la fois une indétermination inhérente et une prédisposition à différentes formes de changements et de modifications » (1995 : XII).

4. Selon Andrew Ford (1992 : 49-56), la principale caractéristique de la poésie épique homérique est la vivacité et l'efficacité de la représentation du passé. Quel intérêt pouvait avoir Homère à répéter, d'une manière impersonnelle, le passé ? Homère voulait-il divertir ou instruire ? Ford répond que le plaisir pris à entendre le chant n'est pas esthétique, au sens que l'on donnerait de nos jours à ce terme, mais qu'il s'agissait d'une expérience efficace d'un passé que seuls le poète et les muses connaissent. Le meilleur poète est celui qui parvient à convaincre de sa proximité avec un passé éloigné. Cette ambition se juge sur la façon dont il en parle sans omettre aucun détail. Tout doit être chanté en suivant un certain ordre (*kosmos*) et un certain sens (*moira*). Ce qui mène Ford à avancer que le plaisir pris par l'auditoire homérique venait de ce que le chant satisfaisait son désir de connaissance. Plaisir et savoir sont donc intimement liés.

de la recherche d'une joie (*euphrosynè*) (IX, 6) qui n'est ni intérieure ni spirituelle. La notion d'*euphrosynè* recouvre tout le domaine du plaisir odysseén, de la bonne chair en passant par les divertissements, les jeux ou la danse. Ulysse quitte Calypso parce qu'il veut retrouver un esprit *euphrôn*, joyeux (cf. XX, 8 et VI, 156). La question centrale, pour notre propos, est de comprendre ce que signifie cette joie, et par quel moyen on s'en approche ou on s'en éloigne. La sagesse qu'elle mobilise et confère est-elle de même nature que celle recherchée et promise par les philosophes ? Ce questionnement place notre réflexion dans la lignée de celle proposée par Marc Augé dans *Génie du paganisme* (1982) : il s'agit, dans les deux cas, de faire le bilan des gains et des pertes de la philosophie et du monothéisme face au polythéisme.

Platon juge que le bonheur tel qu'il est défini par Homère est philosophiquement scandaleux : le plaisir pris à écouter les performances des poètes auquel fait allusion Ulysse est futile et dangereux, car leurs récits sont plein d'impiétés (*République* III, 390b). Une vie marquée par les joies de l'*oikos* n'est pas non plus du goût des cyniques et des stoïciens, pourtant ardents défenseurs de la poésie homérique. Si Platon rejette la poésie homérique, à l'inverse, les cyniques et les stoïciens prétendent la sauver, mais pas à n'importe quel prix. L'entreprise de réhabilitation leur offre essentiellement, nous allons le voir, la possibilité de bénéficier d'un « coefficient de traditionalité » (Lenclud 1994 : 28), par la projection d'une linéarité, d'une continuité allant d'Homère à leur philosophie.

Le projet des cyniques et des stoïciens vise à épurer le récit homérique d'affects susceptibles de s'écarter de la norme éthique qu'ils ambitionnent de mettre en place. Pour ce faire, ils s'appuient sur une interprétation allégorique de la sagesse d'Ulysse. Cette lecture ascétique tend à gommer les épisodes où Ulysse est littéralement submergé par un certain nombre d'affects, joie ou tristesse, qu'il ne parvient pas à contrôler. Pourtant, les évocations de ces moments de bonheur ou de douleur relient Ulysse à un passé dont le rappel fait tout le charme du récit. Le héros non seulement ne cesse de se souvenir de son passé, mais aussi, en le narrant tel un aède devant l'assemblée des Phéaciens, il obtient d'eux, en échange du magnifique récit qu'il vient de produire, le moyen de regagner Ithaque. Or, les stoïciens évacuent de leur interprétation de l'*Odyssee* les éléments qui renvoient à ce que l'on pourrait appeler une intelligence, une économie et un plaisir de la parole<sup>5</sup>. Ils posent qu'Ulysse est tourné vers un avenir

5. Il y a, chez les stoïciens, un refus de prendre en compte les éléments de rhétorique de la poésie homérique. Ces éléments sont pourtant utiles face à la conception rousseauiste, naïve et simplificatrice – fondée sur le préjugé que les poètes archaïques ne recourraient jamais à des sens implicites – de l'oralité homérique.

qui n'est en rien inspiré par le souvenir des plaisirs du passé ; au contraire, le comportement du héros indiquerait la voie permettant de s'en libérer. L'identité épique d'Ulysse entre difficilement dans ce cadre de pensée anti-nostalgique. Elle est, en effet, constituée d'un mélange de joie et de tristesse, de plaisirs et de peines. Cette ambivalence caractérise la condition de l'homme pour les poètes grecs archaïques.

La poésie homérique célèbre la mémoire<sup>6</sup>. Afin que le souvenir des héros ne tombe pas dans l'oubli, que le culte de ces derniers se transmette et perdure, l'expression de la mémoire épique, dont a la charge l'aède, le poète épique, doit être efficace et vivante, comme l'est le récit d'Ulysse devant les Phéaciens qui, de ce point de vue, fournit un modèle<sup>7</sup>. Cette efficacité de la mémoire poétique fondée sur des récits est concurrencée, dès le VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., par l'aspect novateur du projet philosophique de Xénophane, Parménide ou Platon, où l'oralité n'est plus le véhicule de transmission des récits du passé destinés à instruire le présent, mais celui d'un message, d'une promesse et d'un enseignement. Pour le formuler un peu brutalement, Platon discrédite les récits des poètes afin de donner un éclat et une légitimité à sa philosophie. Il lutte pour imposer son enseignement dans un espace dominé par les mots d'Homère et d'Hésiode. Tactiquement, Socrate avance que la sagesse qu'il propose d'enseigner est aussi attirante que la poésie et, qu'en plus, elle permet d'éduquer correctement. Ce que révèlent les différents messages philosophiques est censé permettre de se libérer d'une tradition, de récits jugés philosophiquement inutiles et dangereux. Sauf qu'à l'époque où Platon énonce ses idées, le rapport de force n'est pas en sa faveur, et les récits des poètes, parce qu'ils sont vivants, plaisants, marquent toujours les esprits des contemporains du philosophe : « leur savoir, depuis le début, les Grecs le tiennent d'Homère », déplorait, avant Platon, Xénophane (*Fragment* 10). La philosophie, s'affirmant comme une autre façon de transmettre la connaissance, va donc tenter, en premier lieu, de délégitimer la méthode poétique « traditionnelle »<sup>8</sup>. C'est à cette entreprise que vont ouvertement s'employer Xénophane et Platon, mais aussi, insidieusement et indirectement cette fois, les cyniques et les stoïciens.

6. Elle est un « lieu de mémoire collectif », écrit Françoise Létoublon (2002 : 13). Cf. également Eric A. Havelock (1963 : 145-164).

7. Pour une définition de la performance épique, cf. Hainsworth (1988 : 349) ; et du statut de l'aède, cf. Ford (1992), Segal (1994 : 113-141) et Foley (1995).

8. Sur le thème de la performance épique comme temps et espace de transmission de la connaissance, cf. Havelock (1986 : 215-233). De la même manière, la philosophie s'en prendra à la sophistique.

Ces derniers ne réhabiliteront pas la vivacité, l'efficacité de la mémoire épique, convaincus, eux aussi, de l'impiété dont elle serait imprégnée. Ils chercheront plutôt à dépasser l'ancrage traditionnel de la poésie homérique, afin de proposer, au moyen d'une lecture allégorique de l'*Odyssee*, une éthique philosophique. La thématique de la mémoire devient alors secondaire. Les projections stoïciennes créent la figure d'un Ulysse choisissant de mettre à distance son passé. Non pas que le héros apparaisse amnésique : il a simplement trop affaire avec ce que lui révèlent les découvertes de son voyage pour se souvenir de ce qui le lie à un passé. Dans l'interprétation allégorique des stoïciens, le passé d'Ulysse, à savoir le fait qu'il soit attaché à un *oikos* et à une famille, mais aussi à la mémoire vive de l'aède, est un passé révolu<sup>9</sup>. Ce qu'il découvre lors de ses pérégrinations vaudrait plus que ce dont il se souvient. Que découvrirait-il de si important ? L'attrait d'une sagesse nouvelle, inédite. Pour les cyniques et les stoïciens, Ulysse est le premier homme à avoir fait le choix d'une existence pleinement et authentiquement philosophique. Cette interprétation nous semble décalée par rapport à la logique narrative de l'*Odyssee* qui narre une lutte de chaque instant contre l'oubli, un combat pour le rétablissement d'une mémoire foisonnante, inépuisable, dont l'évocation suffit à combler de joie le héros. Le bonheur intérieur à la fois spirituel et philosophique, censé être une découverte ulysséenne, paraît, de notre point de vue, en porte-à-faux avec l'« usage des plaisirs » odyséen.

Rejet ou dépassement de la tradition poétique archaïque, nous allons tenter de montrer que les projets de Platon et des stoïciens se rejoignent, même si, en apparence, ils prennent des chemins différents, voire opposés. Derrière ces postures antiques, critiques ou prétendument salvatrices, se dissimulent, nous semble-t-il, des éléments tactiques. Stratégiquement, les uns et les autres tentent de limiter ce qu'on pourrait appeler l'efficacité de la parole épique<sup>10</sup>.

Nous suivrons successivement trois lignes directrices dans notre analyse. Une première, où nous recenserons les éléments des représentations polythéistes homériques que Xénophane et Platon jugent impies. Une deuxième, dans laquelle nous analyserons la réhabilitation morale de l'*Odyssee* effectuée grâce à l'interprétation allégorique des cyniques et des stoïciens, pour lesquels Ulysse est perçu comme un voyageur, un sage, un apprenti philosophe, en définitive comme un « idéal d'humanité »<sup>11</sup>. Enfin, nous montrerons les limites de ces lectures.

9. Sylvie Perceau (2002) décrit très précisément les aspects vifs de la poésie homérique.

10. Sur l'efficacité de la parole, cf. Detienne (1967).

11. L'expression « idéal d'humanité » est empruntée à Félix Buffière (1973 : 365-391).

## L'impiété des représentations polythéistes d'Homère et d'Hésiode

En toile de fond des critiques et défenses de la poésie homérique, on discerne les antagonismes entre des représentations qui tendent vers le monothéisme (Xénophane, Platon) et d'autres relevant d'un système pleinement polythéiste (Homère, Hésiode)<sup>12</sup>. En spéculant un Dieu unique et éternel, Xénophane de Colophon<sup>13</sup>, philosophe et poète présocratique, conteste la réalité du changeant et du multiple de l'univers poétique<sup>14</sup>, ce qu'on appellerait en utilisant des termes homériques l'*aiolos* et le *poikilos*. Ces qualificatifs pourraient s'appliquer à la mémoire vive épique et à la *mimèsis*, l'art de rendre vivante la transmission de la tradition, que pratique Homère<sup>15</sup>. Les rhapsodes de la tradition homérique n'inventent, ni ne révèlent rien, ils jouent sur la variation<sup>16</sup>. Ils font évoluer une façon de faire, ils agencent, ajustent, combinent différents récits. Ils explorent et exploitent les diverses facettes d'une tradition<sup>17</sup>. La performance du chant épique, d'après Paul Zumthor et Gregory Nagy, est mouvante, parce qu'elle n'a ni origine ni limite, ce qui rend possible son inépuisable actualisation<sup>18</sup>. Le terme « mouvance » caractérise parfaitement cet aspect fondamental de variabilité, d'instabilité qui donne son caractère vivant à la tradition épique<sup>19</sup>.

12. Pour une analyse stimulante du polythéisme grec, cf. Detienne (1998).

13. À propos de Xénophane, cf. Detienne (1981 : 124-133).

14. Pindare (*Fragment*, 179) utilise l'adjectif *poikilos* pour qualifier le chant qu'il est en train de composer. À la différence de Xénophane et de Platon, Aristote (*Poétique*, notamment III et IV) reçoit d'une manière positive cet aspect de la poésie homérique.

15. Une appréciation trop théorique et littéraire, collée à la définition platonicienne, de la *mimèsis* nous fait perdre le sens homérique du terme. Sur ce point, cf. Nagy (2000 : 17-53).

16. Sur cet aspect du chant épique, cf. Lord (1990 [1960] : 94 et 119).

17. Sur ce point, cf. Havelock (1963 : 88-89).

18. « Chaque poème nouveau se projette sur ceux qui le précèdent, réorganise leur ensemble et leur confère une autre cohérence. La performance d'une œuvre poétique trouve ainsi la plénitude de son sens dans le rapport qui la lie à celles qui l'ont précédée et à celles qui la suivront », écrit Paul Zumthor (1983 : 253). « L'innovation est pensée dans les termes mêmes de la tradition », écrit Patrice Bidou (1986 : 70), dont l'article donne une parfaite illustration du principe de mouvance suivant l'« incorporation » d'éléments allogènes et de « modification » dans les mythes.

19. Paul Zumthor présente la « mouvance » comme le « caractère de l'œuvre qui, comme tel, avant l'âge du livre, ressort d'une quasi-abstraction, les textes concrets qui la réalisent présentant, par le jeu des variantes et des remaniements, comme une incessante vibration et une instabilité fondamentale » (1972 : 507). Cf. également Kirk (1976). Ce constat devrait amener, comme nous y invite Jean Pouillon, à une relativisation du critère d'ancienneté de la tradition.

*Aiolos* est l'adjectif qui rend, chez Homère, l'impression de vivant<sup>20</sup>, tandis que le complément *poikilos*, souvent traduit par « chatoyant » ou « bigarré », donne à la mémoire une sorte de texture. Ce chatolement de la mémoire épique tient à ce que les récits qu'elle véhicule sont non seulement multiples, divers et changeants, mais aussi complexes, ambigus, équivoques, composites<sup>21</sup>. On trouve de nombreuses occurrences chez Homère et Hésiode de l'association entre l'*aiolos* ou le *poikilos* et la *mêtis* (l'« intelligence rusée »), ce qui indique une complémentarité entre les qualités de vivacité, de bigarrure et de tromperie<sup>22</sup>. Maintenir le vivant par tous les moyens, tel est l'un des objectifs de la poésie homérique. Or, la chose peut devenir théologiquement scandaleuse lorsque ce modèle de maintien d'une relation vivante n'excluant pas la tromperie fonde aussi la relation entre les hommes et les dieux. Homère et Hésiode décrivent, en effet, des Immortels essayant continuellement de se tromper entre eux et de tromper les mortels. Ces descriptions plaisantes de duperies et de ruses sont jugées impies par Xénophane :

« Homère et Hésiode ont attribué aux dieux tout ce qui, chez les hommes, est honteux et blâmable ; le plus souvent ils leur prêtent des actions criminelles : vols, adultères, tromperies réciproques » (*Fragment 11*).

Voulant faire des dieux des compagnons des mortels<sup>23</sup>, Homère et Hésiode pratiquent une *mimèsis* de ce qu'il y a de plus condamnable dans la société des hommes, à savoir le penchant pour la manipulation. Les dieux d'Homère sont agissants et intrigants. Hermès, tel qu'il est décrit dans l'*Hymne* qui lui est consacré, donne une magnifique illustration de représentation pouvant être jugée impie : le Messager des dieux est un voleur, qui utilise le parjure et la tromperie, ce qui n'empêche pas la poésie homérique de le présenter sous des traits tout à fait flatteurs<sup>24</sup>. Insaisissable, tourbillonnante et charmeuse, l'efficacité d'Hermès relève de la *poikilomêtis* (*Hymne à Hermès*, 155)<sup>25</sup>.

20. *Aiolos* est de la même racine que le substantif *aiôn* qui signifie le « vivant », la « matière de la vie » (cf. Onians 1999 : 245 ; Sissa & Detienne 1989 : 16).

21. Cet aspect ondoyant et chatoyant tient pour beaucoup à l'oralité à laquelle cette mémoire est attachée. Sur ce point, cf. les thèses divergentes de Havelock (1986 : 65) et Assmann (2010 : 231-241).

22. Dans la *Théogonie* 511, Hésiode parle de l'*aiolomêtis* de Prométhée.

23. Comme le remarquent Giulia Sissa et Marcel Detienne (1989 : 17), les dieux grecs naissent sur terre.

24. Ajoutons à la liste des griefs à l'encontre du Messager des dieux, son attirance sexuelle pour Aphrodite, l'épouse d'Héphaïstos (*Odyssée* VIII, 266-369). Comme le note Marc Augé (1982 : 208), le statut intermédiaire entre mortels et immortels d'Hermès accentue son ambivalence et son ambiguïté. Sur ces figures, voir l'ouvrage classique de Radin, Kerényi & Jung (1958).

25. Sur la *poikilomêtis*, cf. Detienne & Vernant (1974 : 25).

La *poikilia*, la mutabilité propre au polythéisme, crée une sorte de voile opacifiant sur les figures divines qui va à l'encontre de la prétention à la clarté, à la transparence du monothéisme. Le système polythéiste accueille une pluralité de dieux multiples, ou une multiplicité de dieux eux-mêmes pluriels. C'est dans ce sens que nous comprenons la particule *polus* associée à *théoi* (« dieux ») : elle indique la présence d'une quantité importante, voire innombrable, de divinités aux caractéristiques et modes d'actions variés. Cette quantité, ce nombre que traduit le préfixe *polus* est dépendant d'un contexte de *poikilia*, de multiplicité et de diversité. Les dieux de l'Olympe sont nombreux, multiples, en association ou en conflit entre eux, et Hermès, pour qui plusieurs épithètes sont formées avec *polus* (*polumèkhanos*, *polumètès*, *polutropos*), laisse particulièrement bien entrevoir cette qualité de duplicité, voire de multiplicité (cf. *Odyssée* I, 10, 330 et *Hymne à Hermès* 13, 439). Les épithètes traditionnelles qui lui sont attribuées par les poètes renvoient à l'idée d'une réserve d'astuces, de ruses, de tours qui lui permettent d'échapper à ses adversaires de l'Olympe en les dupant, en leur tendant des pièges. Hermès charme Zeus avec ses ruses langagières et Apollon avec sa musique<sup>26</sup>. Incontestablement, la tromperie fait partie des modes de relations entre les dieux, mais ce mode se reproduit lorsque les dieux ont directement affaire aux hommes. Pour être plus efficaces, les apparitions et les interventions d'Hermès dans la société des mortels sont dissimulées derrière l'illusion de la vraisemblance, de la familiarité et de la proximité. Ainsi Hermès et Athéna prennent-ils des apparences humaines<sup>27</sup>. La déesse aux yeux pers, fille de Zeus et de Mètis, est partout, comme le fait remarquer Ulysse (*Odyssée* XIII, 313), et surtout au milieu de la foule des figures épiques. Elle se glisse à proximité de ses protégés et leur souffle à l'oreille des conseils et des encouragements. Plus blâmable encore, d'un point de vue théologique, est le changement d'apparence de Poséidon, qui lui permet d'abuser la nymphe Tyro et d'obtenir ses faveurs (XI, 235-245). Même les dieux prennent plaisir au spectacle de la tromperie : ne sont-ils pas pris d'un rire qu'Homère qualifie d'inextinguible quand Aphrodite et Arès se sont laissé piéger par Héphaïstos lors de leurs ébats adultérins<sup>28</sup> ?

26. Apollon, fin connaisseur de l'art musical, est fasciné par la prestation du jeune fils de Zeus. Il lui demande d'où lui vient cet art (*tekhmè*) de dissiper les chagrins : « je n'ai jamais senti dans mon cœur autant de zèle que pour tes chants, parmi les plus habiles prouesses de jeunes gens dans les festins. J'admire (*thaumadzô*), fils de Maïa, ta grâce à jouer de la cithare » (*Hymne à Hermès*, 453-456). Pour Apollon, le chant et la musique d'Hermès contiennent à la fois trois plaisirs : la gaieté (*euphrosynè*), l'amour (*eros*) et le doux sommeil (*hèdumon hypnon*) (*Ibid.* : 449).

27. Pour Hermès, cf. *Odyssée* X, 277-280.

28. La condamnation par Platon de cet épisode est sans ambages (*République* III, 389a). Alors que la bienséance aurait exigé que les dieux jugent, critiquent, condamnent, à l'inverse, .../...

Avec ces exemples, nous avons un aperçu de l'aspect plaisant, joueur, vivant de la poésie homérique et des effets, du charme qu'elle opère. Mais, de son côté, Xénophane juge que le transport de sens qu'est censée produire la poésie se fait à l'envers : plutôt que d'élever l'esprit des hommes, elle corrompt la représentation du divin en détruisant la distance de pure altérité nécessaire au travail spéculatif de la poésie philosophique. Les épiphanies chrétiennes se démarqueront de ce jeu sur les apparences, et le décriront comme l'outil du Malin, figure fluide de la manipulation et de l'hypocrisie.

Xénophane fustige, dans sa critique du polythéisme, tout ce qui peut ressembler à des représentations anthropomorphiques de Dieu ou des dieux : « Unique et tout-puissant, souverain des plus forts, Dieu ne ressemble à nous ni d'esprit ni de corps. Les humains, en faisant les dieux à leur image, leur prêtent leurs pensées, leurs voix et leurs visages »<sup>29</sup>, et leurs imperfections, pourrait-on ajouter. Le dieu de Xénophane n'a ni origine ni devenir. On ne saurait donc lui attribuer, comme le fait Hésiode dans sa *Théogonie*, un récit contant sa naissance, car le commencement n'est jamais qu'un début qui cède le pas au changeant, au multiple, à l'entropie, à la dissémination et à la transformation, et donc à la pluralité. Ce dieu sans *génos*, sans généalogie, est immobile, immuable et éternel, il n'est pas soumis à la temporalité. À l'inverse de ce qu'induisent les représentations anthropomorphiques du divin, ce sont les hommes qui viennent à lui, mus par le désir de retrouver un principe d'unicité<sup>30</sup>.

Xénophane regrette que la poésie archaïque, plutôt que de pousser les hommes, dans un élan spirituel, à se détacher des réalités inessentielles, produise des représentations vaines et futiles. Cette poésie ne les incite pas à se tourner vers la voie de l'authenticité ; au contraire, à cause d'elle, ils s'attachent à une fausse proximité avec des dieux qu'ils s'imaginent multiples, complexes, composites et changeants, en un mot semblables

[Suite de la note 28] ils rient et plaisantent : « Hermès [...] je crois que, volontiers, tu te laisserais prendre sous de pesants réseaux, pour dormir en ce lit de l'Aphrodite d'or », s'exclame Apollon. Son frère lui répond : « Ah ! plutôt au ciel [...]. Qu'on me charge, Apollon ! et trois fois plus encore, de chaînes infinies et venez tous me voir, vous tous, dieux et déesses ; mais que je dorme aux bras de l'Aphrodite d'or ». Et comme si cela n'était pas suffisant, Homère ajoute : « il [Hermès] disait et le rire éclata chez les dieux » (*Odyssée* VIII, 335-343). Comme le notent Giulia Sissa et Marcel Detienne (1989 : 51-52), les hommes et les dieux sont égaux face au désir.

29. On ne s'étonnera pas que ce soit Clément d'Alexandrie, l'un des Pères de l'Église, qui reprenne (*Stromates* V) cette expression de Xénophane.

30. Pour Giulia Sissa et Marcel Detienne (1989 : 40), le fait qu'Homère représente des dieux sous les traits de l'homme, indique son penchant anthropologique. Pour un tableau de l'anthropomorphisme antique, cf. Koch (2005 : 16-25).

à eux<sup>31</sup>. C'est sur cette condamnation que s'édifiera le monothéisme chrétien. Dieu est distant et nécessite de la part des hommes un mouvement, un déplacement de l'esprit jusqu'à lui, une conversion<sup>32</sup>. Le thème du mouvement, du voyage, notamment de l'âme, est un élément central des doctrines théologiques antiques. À une époque plus tardive, l'homme sera appelé à quitter le monde obscur des opinions et à s'ouvrir à la lumière du divin, mais aussi de la raison, telle est la voie de la sagesse pensée par les philosophes de l'Antiquité classique, de Platon aux stoïciens.

Pour Xénophane encore, le cheminement sur la voie spirituelle et individuelle de la sagesse doit se faire en se gardant d'écouter les sornettes des poètes. Ces derniers, loin de se démarquer d'une vision trompeuse de la condition humaine, ne cessent d'y ramener, d'y réduire le mortel, par une démarche représentative non pas centrifuge vis-à-vis d'elle, mais centripète. La poésie archaïque ne parvient pas à libérer l'homme, à l'émanciper d'une condition soumise à la loi du changeant et du divers. Puisque Dieu est immobile et immuable, il n'a rien à faire dans la société *poikilon* des hommes. L'anthropomorphisation des dieux est donc le signe d'un déplacement qualitatif de la représentation du divin dans le mauvais sens, le mouvement devant être inverse et suivre la route d'un détachement des formes du sensible vers le monde des idées, pour s'exprimer en platonicien. Elle devrait mener du concret vers l'abstrait. Ce mauvais cheminement de la poésie homérique qui ramène l'homme à une relation avec ses semblables, et les dieux à l'homme, est donc contraire aux prétentions de l'esprit, dira-t-on du point de vue théologique, et de la raison, du point de vue de l'idéalisme philosophique<sup>33</sup>.

31. Xénophane poursuit sa charge contre les polythéismes d'une façon « pleine d'esprit » : « Mais les mortels disent que leurs dieux sont nés, qu'ils ont des vêtements comme les leurs et une voix et un corps (*Fragment* 14). Les Éthiopiens disent que leurs dieux sont camus et noirs ; les Thraces que les leurs ont les yeux bleu vert et les cheveux roux (*Fragment* 16). Mais si les bœufs, les chevaux ou les lions avaient des mains et pouvaient avec leurs mains peindre et produire des œuvres comme le font les hommes, c'est pareil à des chevaux, et pareil à des bœufs qu'ils peindraient des figures et ils feraient leur corps tel précisément que se trouve être celui de chacun (*Fragment* 15) ». Chez Homère, les traits des hommes et des dieux sont si proches, qu'une mortelle de belle apparence sera prise pour une déesse (cf. *Odyssée* VI, 149-150).

32. Dans le monothéisme disparaît également la représentation de dieux vivant en société, suivant des règles et des coutumes. À ce propos, cf. Sissa & Detienne (1989 : 30).

33. Xénophane est présenté par Timon comme le railleur de la tromperie homérique, cf. Sextus Empiricus (*Esquisses pyrrhoniennes* I, 33). Héraclite et Pythagore reprochent aussi aux poètes leurs manières impies, cf. Diogène Laërce (*Vies et doctrines des philosophes illustres* VIII, I, 21 ; IX, 1). Le premier considère qu'Homère mérite le fouet, le second rapporte qu'Hiéronymus descendu aux Enfers, « vit l'âme d'Hésiode attachée à une colonne de bronze et hurlant, et celle d'Homère suspendue à un arbre et entourée de serpents, [...] il apprit que tous ces supplices venaient des contes qu'ils avaient faits sur les dieux ».

On retrouve chez Platon, à côté d'une critique bien connue de la *mimésis* homérique, une condamnation, elle aussi théologique, de la poésie homérique (*République* II, 378d-e, 380d-383c ; III, 398a-b). Il stigmatise la même tendance que Xénophane : la tradition poétique archaïque prête aux dieux des passions humaines<sup>34</sup>. Mais, pour Platon, l'essence divine n'est plus seulement immobile et immuable, elle repose aussi sur la bonté, raison pour laquelle les dieux ne peuvent tromper les mortels. Dans le Livre II de la *République*, il établit des règles poétiques qui lui serviront à exclure la tradition homérique. On ne saurait représenter un dieu piégeant des hommes. L'impératif est plus catégorique que chez Xénophane, car il s'agit de protéger la jeunesse des sirènes de la poésie. Et, puisque cette dernière représente un danger pour les jeunes (cf. Havelock 1963 : 146), Platon ambitionne de renverser le pouvoir de parole dont disposent les poètes. Pour lui, Dieu n'est la cause que du bien (380c). Après l'unicité, la bonté, la troisième essence qualitative du divin à laquelle le poète doit se conformer lorsqu'il décrit un dieu est la simplicité. À l'opposé, Homère et Hésiode font leur miel de la complexité et de l'ambiguïté, ainsi cette annonce des muses hésiodiques : « nous savons inventer beaucoup de mensonges semblables à la vérité ; mais nous savons aussi dire ce qui est vrai, quand tel est notre désir » (*Théogonie* 29). Chez Homère, l'opacité et l'altération sont des moyens de se protéger : « Les dieux prennent les traits de lointains étrangers et, sous toutes les formes, s'en vont de ville en ville inspecter les vertus des humains et leurs crimes ». Ce passage de l'*Odyssee* (XVII, 485-487), autre exemple de représentation complexe et ambiguë du divin, n'est pas acceptable pour Platon.

La plus grande fraude, la plus grande tromperie théologique d'Homère est donc d'avoir fait des dieux des fraudeurs et des trompeurs et d'avoir laissé entendre que ces traits étaient ceux d'une intelligence partagée entre mortels et immortels<sup>35</sup>. Le problème stratégique pour Xénophane et Platon vient de l'importance et de l'influence des mythes d'Homère et d'Hésiode : ce sont en effet des « fables menteuses que l'on a racontées et que l'on raconte encore » (*République* II, 337d). La réserve des récits épiques semble inépuisable, la source est féconde<sup>36</sup>. Les deux philosophes s'en prennent ici très clairement à l'actualité d'une tradition qui instruit autant qu'elle divertit (cf. Detienne 1981 : 124). « La "sophie", la sagesse

34. Les dieux d'Homère sont querelleurs et les malheurs des héros achéens sont dus aux courroux d'Apollon (*Iliade*) et de Poséidon (*Odyssee*) : « les Olympiens dépendent de leur *thumos* ("cœur") ni plus ni moins que les mortels » (Sissa & Detienne 1989 : 56).

35. Sont comparables, non seulement l'intelligence, mais aussi les corps des dieux et des hommes (cf. *Ibid.* : 41-57).

36. *Poikilia* peut traduire aussi l'idée de fertilité et de fécondité.

des anciens avec sa mémoire de violences, de guerres impies, voilà l'adversaire, l'ennemie de l'intérieur de ce qui menace l'*eunomiè*, la cité et l'ordre du monde, le cosmos dont le philosophe est désormais le seul cartographe », écrit Marcel Detienne résumant une position de Xénophane (*Ibid.* : 126). La poésie homérique n'est pas philosophique. Si Homère et Hésiode donnent à voir une condition humaine, ils le font de la plus mauvaise manière, selon Xénophane et Platon.

S'ils accusent Homère d'impiété, c'est, de notre point de vue, qu'à la sagesse traditionnelle qu'illustre l'*Odyssee*, ils veulent substituer une nouvelle forme de sagesse : la philosophie. Pour que se mette en place cette philosophie, l'évocation de la condition humaine ne peut plus se confondre avec sa représentation traditionnelle, celle marquée au sceau de l'ambivalence, de l'ambiguïté et de l'équivoque<sup>37</sup>. Ces orientations philosophiques et théologiques récusent le cosmothéisme des religions païennes et l'absence de distinction entre Dieu et le monde qu'il implique<sup>38</sup>.

### La réhabilitation de la poésie homérique par l'interprétation allégorique

En réponse à cette tradition de condamnation théologique, s'établit, dès le v<sup>e</sup> siècle avant notre ère, un courant de réhabilitation de la poésie homérique ; il est le fait des cyniques et des stoïciens, et, avant eux, de rhapsodes, de récitants d'Homère. Ils tentent de montrer l'existence d'*huponoia*, de « sous-entendus »<sup>39</sup>, de « messages enfouis » dans la poésie homérique que l'œuvre du temps et l'évolution des consciences permettraient de découvrir. De sorte que, pour les cyniques et les stoïciens, l'*Odyssee* serait un modèle de pensée que l'on pourrait anachroniquement qualifier d'évolutionniste, au sens donné à ce terme au XIX<sup>e</sup> siècle. En effet, l'intrigue indiquerait allégoriquement la voie de sortie, de détachement d'un monde traditionnel soumis au changeant, à l'indistinction et au désordre, à une nébuleuse nourrie de représentations impies. L'allégorie annulerait l'effet trompeur et impie de la lettre du poème ; elle permettrait de se libérer du charme envoûtant de la littéralité. Le procédé est simple : l'idée contenue dans le poème serait inscrite d'une façon cryptée dans sa lettre, cette dernière étant à déchiffrer et à interpréter. C'est donc

37. Par manque de place, nous ne pouvons pas traiter ce point si fondamental anthropologiquement. Nous renvoyons à Vernant (2005), où est clairement exposée l'idée d'une condition humaine ambivalente, issue de la compétition de Zeus et de Prométhée.

38. Sur l'anticosmothéisme du monothéisme, cf. Assmann (2007 : 66-73).

39. Socrate y fait allusion dans *Ion*.

en déplaçant la lecture, en la détachant de la brume de l'impression initiale, auditive, que le voile du sens serait levé. Une fois cette nuée dissipée, le retour à la littéralité deviendrait fécond, puisque se révélerait le message contenu dans le poème d'Homère : le voyage d'Ulysse ne serait pas qu'un déplacement physique, mais sa conscience, son esprit, son fort intérieur seraient aussi en mouvement. On saisit sur quoi se fonde cette approche : sur l'interprétation allégorique du *voyage*<sup>40</sup>. Ce dernier est celui de la conscience pour les stoïciens, de l'âme pour les néoplatoniciens, se débarrassant de l'instabilité du monde mythique. La lecture allégorique permet aussi un voyage dans le texte épique : l'intelligence qu'elle mobilise est en mouvement, elle s'ouvre à la spéculation, aux exercices spirituels. « On a fait à Homère un procès colossal, acharné, pour son irrévérence envers la divinité. Tout chez lui n'est qu'impiété si rien n'est allégorique », affirme le Pseudo-Héraclite, au premier siècle de notre ère, dans une ligne purement stoïcienne (*Allégories d'Homère* I, 1). L'interprétation allégorique fut l'outil providentiel pensé pour sauver le poème de la futilité des représentations de mortels et d'immortels passant leur temps à se jouer des tours.

Du côté de la réception de la poésie, d'un plaisir pris collectivement à suivre une épopée de la mémoire, nous passons, avec les stoïciens, à la satisfaction individuelle de la découverte du sens caché de la poésie homérique. Cette orientation entre dans une dynamique plus générale : platoniciens, cyniques et stoïciens vantent les mérites de l'ascèse, de l'exercice spirituel, auxquels il faut rattacher l'interprétation allégorique de l'*Odyssee*<sup>41</sup>. L'interprétation allégorique tendra à réduire la *poikilia* du texte à une thématique unique : le voyage initiatique d'Ulysse. À partir de ce point de vue, commença à se dessiner l'idée que l'*Odyssee* ne serait pas la production d'une tradition mémorielle vivante, plurielle et variée, mais l'œuvre d'un auteur : Homère.

Les cyniques et les stoïciens s'éloignent des considérations théologiques, ils s'intéressent aux questions d'éthique. Les dieux d'Homère, si prompts à mal se conduire, sont placés en arrière-plan pour ne pas faire d'ombre

40. Notre projet ici n'est pas de faire le procès de l'exégèse ou de l'herméneutique en général. Nous nous tenons, en effet, aussi à distance de la pensée rousseauiste et de l'idée d'une spontanéité originelle et naturelle de l'expression orale que viendraient souiller la fixation par écrit et le procédé d'interprétation, phénomène dont Dominique Casajus rend compte dans son article (2010). Nous nous intéressons moins à la parole perdue de l'aède, qu'à la lettre du poème, en ce qu'elle est ambiguë, complexe et subtile. L'efficacité rhétorique du poème homérique mérite autant l'attention que les idées qu'il est censé exposer.

41. Exercice et ascèse sont des mots formés à partir du même verbe *aschéō*. C'est cet ascétisme que pourfend Nietzsche dans la *Généalogie de la Morale*, Troisième dissertation : *Que signifient les idéaux ascétiques ?* Sur la notion d'exercice spirituel et de sagesse dans l'Antiquité, cf. Hadot (1995).

à celui par qui ils voient un idéal d'humanité : Ulysse. Délaissant les Olympiens, ils analysent et spéculent sur les comportements, selon eux exemplaires, du héros. Les cyniques et les stoïciens ne s'offusqueront plus du déplacement centripète des dieux vers la société des hommes, thème qu'ils laissèrent totalement de côté, et loueront la tendance centrifuge du voyage d'Ulysse. Quittant un Ithaque, puis une grotte de Calypso plongée dans l'obscurité et l'indistinction, Ulysse cheminerait sur la voie de la clarté, son errance serait, en fait, une initiation ; sur la route, Ulysse apprendrait, se formerait. De retour à Ithaque, c'est avec un autre regard, celui d'un homme sage, raisonnable, qu'il découvrirait le sens réel de sa condition. Le héros, en voyageant, se couperait, se libérerait de liens qui, jusque-là, le tenaient prisonnier d'un monde confus, indistinct et impie.

C'est donc l'image d'un Ulysse apprenti-philosophe, dont on trouvera l'écho aussi bien dans le classicisme que dans le romantisme allemand, que nous voudrions maintenant analyser, puis critiquer. À en juger par l'abondance de textes contemporains mettant en valeur la sagesse d'Ulysse, il semble opportun de se demander de quelle forme de sagesse il s'agit. La réponse est souvent la même, celle non pas de la tradition homérique, mais celle que les stoïciens et les néostoïciens ont projetée sur l'*Odyssée* au risque de dénaturer l'anthropologie homérique. L'influence du stoïcisme est, par exemple, indéniable dans cet extrait du texte introductif d'Eva Cantarella à l'*Odyssée*. Elle y résume la conception positive du voyage ulysséen :

« Selon une interprétation si connue qu'elle ne mérite pas qu'on s'y attarde, Ithaque est la fin d'un voyage, d'une expérience à travers laquelle le héros mûrit, se forme à la douleur, et ce faisant, se transforme. Son objectif est de permettre, au prix de fatigues et de souffrances infinies, de se réapproprier son individualité, de prendre conscience d'une condition humaine ; le voyageur, tout en connaissant les coûts, décide d'accepter les limites de sa nature, affirmant par la même occasion l'autonomie de sa conscience et la liberté de se déterminer » (Cantarella 2001 : xxx-xxxI).

L'interprétation a beau être si connue, elle mérite qu'on s'y attarde, car elle impose, indirectement, l'idée contestable d'une continuité entre la poésie homérique et la pensée cynico-stoïcienne.

Le raisonnement des stoïciens repose au départ sur une idée que Socrate développe dans *Hippias mineur* : le discernement propre à l'intelligence d'Ulysse lui permettrait de faire des choix, de s'améliorer, de changer d'état<sup>42</sup>. Les thèmes du choix et de la progression individuelle sont fondamentaux dans la lecture stoïcienne, ceux du changement d'état,

42. Sur l'apparition et l'importance de la thématique du choix dans la pensée grecque, cf. Detienne (1967 : 183-236).

du parcours initiatique et de l'élévation spirituelle le sont dans l'interprétation néoplatonicienne. Par le prisme allégorique, le comportement d'Ulysse devient un modèle, voire un idéal philosophique. Sur ce mythe se construira, à l'époque classique, l'idée du génie de l'homme grec et d'une condition humaine fondée sur le choix raisonnable et individuel. Ulysse, abandonnant ce qui est superflu, découvrirait le noyau, le centre à partir duquel rayonnera la pensée grecque, à savoir un éveil de l'esprit par la découverte d'une autonomie de la conscience.

À quelle fin Ulysse se déplace-t-il, quel est le bénéfice des épreuves passées ? Sur ce point, les cyniques et les stoïciens répondront que, littéralement, le texte ne nous donne pas directement, pas clairement, d'éléments de réponse<sup>43</sup>. L'astuce d'Homère est d'avoir laissé affleurer dans sa narration des signes à explorer, à suivre, menant à l'idée. L'intelligence interprétative consiste donc à différencier la donnée concrète, perçue dans le texte, de l'idée qui dépasse la représentation sensible. En spéculant sur le sens caché du texte, on découvrirait l'enseignement théorique du poète, à savoir que le comportement d'Ulysse, son parcours, serait moralement exemplaire. Ce cheminement mènerait à la sagesse, mais, avant cela, il subirait un processus initiatique. Au cours de son voyage, Ulysse serait, dans un premier temps, dépossédé de lui-même, de sa nature et de son passé ; dans un second temps, des vérités se révéleraient à lui, se dévoileraient.

Le voyage d'Ulysse serait un mélange de pertes et de profits. Que perdrait Ulysse, chemin faisant et épreuves passant ? Sa nature primitive, archaïque, mythique, en bref, son passé. Telle serait la ligne narrative de l'*Odyssee*. Les traits permettant de définir Ulysse ne seraient plus les mêmes une fois le périple accompli, ils auraient évolué. Le héros sur la route, parce qu'il est éprouvé, se fortifierait, s'enrichirait. Que gagnerait-il ? La raison, l'intérêt pour la connaissance et la sagesse. Ulysse serait le héros de l'énergie positive, qui jamais, malgré les douleurs, ne succombe au désespoir. Le *télos* de l'épopée serait celui de la souffrance, puis de l'éveil et, enfin, de l'accomplissement. L'idée est simple : le voyage ouvrirait les esprits, rendrait clairvoyant. Reprenons les termes employés par Eva Cantarella pour décrire le *télos* des déplacements d'Ulysse : quête de l'individualité, conscience de soi et de la condition humaine, acceptation de sa nature, autonomie, liberté, autodétermination. Ce vocabulaire n'est pas épique, mais éthique.

43. La lettre du texte serait un intermédiaire, une médiation. Pour que les esprits tendent vers l'idée, il faut que la lettre se donne comme intrinsèquement insuffisante sans être aporétique. Pour qu'il y ait une interprétation allégorique, il faut au préalable un voilement du texte qui soit en même temps un appel au déplacement de la lecture, au transport du sens. Rappelons que le verbe *huponoein* signifie, au sens propre, « soupçonner » (cf. Pépin 1958 : 85).

Lorsqu'ils soulignent la tempérance et l'endurance d'Ulysse, les stoïciens sont sur une ligne homérique, le décalage a lieu lorsqu'ils posent que la tempérance est le moyen qu'utilise le héros pour se mettre sur la voie de la conscience de soi. Pour eux, Ulysse est un frère d'Héraclès<sup>44</sup>, héros solitaire et sans attaches : « Ceux-ci [Ulysse et Héraclès], nos stoïciens les ont déclarés sages, invincibles dans leurs travaux, ayant le mépris des plaisirs » (Sénèque, *De la constance du sage II...*, cf. 1997 : 636). L'endurance vue par les cyniques et les stoïciens est donc avant tout le fruit d'une résistance aux plaisirs, tel est le sens de l'épreuve, qui, selon eux, mène à la tempérance des passions<sup>45</sup>.

Après la fraternité d'Ulysse et d'Héraclès<sup>46</sup>, le second point fort de l'interprétation morale stoïcienne consiste à prendre en considération, toujours dans un sens allégorique, le *môlu* – qui désigne l'« herbe », l'« antidote » – qu'offre Hermès à Ulysse pour rendre inoffensives les drogues de Circé. Le *môlu* est « la raison, grâce à laquelle élans et passions sont calmés (*môluontai*) », écrivait Cléanthe<sup>47</sup>. L'antidote offert à Ulysse serait d'ordre spirituel.

Le troisième point fort de l'allégorèse morale est le choix d'Ulysse de quitter Calypso pour rejoindre Pénélope. L'allégorie philosophique recoupe la lecture morale de l'*Odyssee* où Pénélope fait figure d'aboutissement. La reine est le modèle de la femme moralement désirable, l'antithèse, selon le cynique Antisthène, de Calypso. Si Ulysse prend congé de la nymphe, c'est parce qu'il aurait bien compris que la sagesse vaut mieux que la luxure. La sagesse triomphant de la débauche et la connaissance de l'ignorance, tels sont les axes de lecture allégorique d'Antisthène. Il déplace le sens de la sagesse homérique, il ne s'agit plus de la mémoire triomphant de l'oubli, mais de la raison et de la connaissance l'emportant

44. L'idée est d'Antisthène (cf. Pépin 1958 : 105-109).

45. Jean Pépin rapporte ce passage des *Mémorables* de Xénophon (I, 3-7), où Antisthène – que Xénophon aurait confondu avec Socrate, selon Pépin (1958 : 107) – déclare : « Socrate [Antisthène] disait en se moquant que, à son avis, Circé changeait en porcs ses invités en leur faisant manger une grande quantité ; pour Ulysse, c'est le conseil d'Hermès, sa propre tempérance, sa répugnance à prendre des nourritures passées la satiété qui lui avait valu de ne pas devenir porc ». L'éloge de la tempérance, du contrôle de soi, de la satiété est une projection sur l'*Odyssee* d'une idée qui ne trouve aucune correspondance dans le passage cité. Comme l'écrit Pépin, nous sommes dans l'allégorie éthique dont le souci n'est pas de comprendre la littéralité du poème, mais de stigmatiser la supposée goinfrerie des compagnons d'Ulysse. Le Pseudo-Héraclite, quant à lui, parle de « la coupe de la volupté » que Circé fait boire aux compagnons d'Ulysse (*Allégories d'Homère* 77, 2d).

46. Héraclès a lui aussi une place de choix dans les *Allégories d'Homère* du Pseudo-Héraclite : il est « initié à la sagesse céleste, qui fit briller d'un vif éclat la philosophie, jusqu'alors plongée si l'on peut dire dans un épais brouillard : c'est aussi l'opinion admise par les plus illustres stoïciens » (33, 1).

47. Cité par Félix Buffière, in Pseudo-Héraclite, *Allégories d'Homère* (cf. 1962 : 129).

sur les désirs et l'ignorance. Dans la logique stoïcienne, Ulysse incarne l'humain : il fait des expériences, est confronté au monde sensible ; tandis que Pénélope est désincarnée : elle est une représentation, une image.

Ulysse passe son temps à se plaindre d'être éloigné de Pénélope. Mais que pleure-t-il ? Une image, une idée abstraite ou, au contraire, une réalité concrète, une épouse ? Pour les premiers stoïciens, les pleurs d'Ulysse ont quelque chose de positif, car ils endurcissent son cœur et ouvrent son esprit. Si Pénélope ne vit que pour revoir son mari, Ulysse, pour sa part, non seulement peut, mais doit se passer temporairement d'elle, afin de comprendre et d'atteindre ce qu'elle représente, à savoir la sagesse. Au départ, Ulysse n'aurait vu Pénélope que sous l'aspect charnel, mais les souffrances de son errance lui auraient appris l'inconsistance de cette enveloppe.

Ulysse souhaite quitter Calypso pour retrouver Pénélope. La donnée textuelle est incontestable. Ce qui pose problème concerne les motivations, les raisons du délaissement de la nymphe et de la préférence accordée à Pénélope. La réponse morale est simple : Pénélope est plus sage que Calypso<sup>48</sup> ; allégoriquement, elle incarne la récompense offerte non pas au meilleur des concurrents, mais au plus sage. Il ne s'agit plus d'une femme ni d'une épouse, mais de l'image de la finitude, de la complétude, de l'accomplissement. L'identité profonde qu'elle personnifie ne se révélerait pas au commun des mortels, mais à celui qui a fait des choix et a su renoncer à l'inessentiel. La sagesse domestique de Pénélope, sa prudence, sa réserve, la distance qui la sépare du monde de luxure que représente Calypso seraient les signes permettant d'interpréter l'existence d'une sagesse supérieure, toute spirituelle et intérieure.

L'errance d'Ulysse lui aurait donc permis de comprendre la véritable nature de Pénélope. Il saisit qu'il est attaché à elle, car il l'est à ce qu'elle incarne, la sagesse. Les lecteurs sensibles aux allégories percevront dès lors que l'essentiel du poème a trait à l'évolution des sentiments d'Ulysse pour son épouse.

Détachement, ascèse, renoncement, endurance, les stoïciens voient en Ulysse un modèle de vertu. Épictète, stoïcien du premier siècle, résume ainsi la position théorique de la tradition morale stoïcienne :

« L'homme, outre sa grandeur naturelle et son mépris pour tout ce qui ne dépend pas de sa volonté, possède ce caractère de ne pas être attaché à la terre par des racines, mais de se transporter en des lieux différents, tantôt sous la pression des besoins, tantôt pour voir du nouveau.

48. Le triomphe d'Ulysse sur Calypso ne serait que la suite d'une longue série de victoires sur les plaisirs et les vices que représentent les monstres mythiques.

Tel est bien ce qui arriva à Ulysse : “Il a vu bien des villes et a connu la pensée de bien des hommes”.

De même auparavant Hercule avait parcouru la terre entière ; “surveillant les excès des hommes et leur bonne conduite”, il donnait aux uns la chasse pour en purger le monde et il les remplaçait par les autres. Et pourtant combien penses-tu qu’il eut d’amis à Thèbes, à Argos et à Athènes ! Combien il en acquit dans ses voyages, lui qui se mariait, qui avait des enfants et les quittait sans plaintes ni regrets ! Il ne les abandonnait pas comme des orphelins ; car il savait bien qu’il n’y a pas d’orphelin, mais que tous les hommes ont toujours un père qui ne cesse de prendre soin d’eux. Car ce n’est pas par ouï-dire qu’il avait appris que Zeus est le père des hommes ; il le tenait pour son propre père, il l’invoquait, et, en agissant, il avait le regard tourné vers lui. Et ainsi il lui était possible de mener en tout lieu une vie heureuse [...] ; l’être heureux doit [...] donner l’image d’un homme comblé ; il ne doit avoir ni faim ni soif » (*Entretiens* III, 24, 9-17).

Pour Épictète, Ulysse « n’est pas fait pour prendre racine et pour s’attacher à la terre ». Pour être heureux partout – ce que cherchent les cyniques et les stoïciens –, il faut, comme Héraclès, parvenir à se dégager des attaches trop contraignantes. Pour Épictète – il développe une idée cynique –, peu importe où l’on se trouve puisque, quel que soit l’endroit du monde, le chemin qui mène à Dieu est le même ; c’est la voie de Dieu qu’il faut privilégier. En somme, Héraclès, à force d’endurance, reconnaît la souveraineté, la puissance et le réconfort de Zeus. Il se sent bien partout, conscient que le bonheur de l’*oikos* est totalement superficiel<sup>49</sup>.

La grandeur naturelle de l’homme le rendrait méprisant à l’égard de ce que les stoïciens appellent les bas instincts. C’est dans ce registre négatif qu’il faut, par exemple, placer les ruses visant à récupérer un bien. L’idée d’une lutte pour reprendre possession d’un domaine et d’une épouse est méprisable. Le sage stoïcien comprend et accepte sa nature, indépendamment de l’environnement dans lequel il vit<sup>50</sup>. C’est la raison qui protège le soi, l’autonomie de la conscience, de la mauvaise influence du regard et de la parole des autres.

Il nous semble que les tentatives de réhabilitation de la poésie homérique par la lecture allégorique, qui trouveront leur apogée dans le néoplatonisme, ne sont pas pensées pour renouer avec une forme archaïque de sagesse, bien que son maître mot soit bel et bien celui-là.

49. Le commentaire du texte d’Épictète est on ne peut plus explicite : « Nous ne sommes ni seuls ni abandonnés dans un univers hostile : le monde est une cité dont l’essence est divine. Quoi qu’il arrive, rien ne peut réellement nous faire de mal, nous ne sommes jamais seuls, nul n’est orphelin, tout homme est fils de Dieu », écrit Jean-Noël Duhot (2003 : 93).

50. Pour les stoïciens, la nature de l’homme est vertueuse, la corruption ne vient qu’avec les désirs et les plaisirs qui ne sont que des suppléments à la nature, cf. Diogène Laërce (*Vies et doctrines des philosophes illustres* VII, 87) parlant de Zénon. D’après Cléanthe, « L’être vivant raisonnable est perverti tantôt par la vraisemblance des thèses extérieures, tantôt à cause de l’instruction donnée par l’entourage » (*Ibid.* VII, 89).

Elles participent, au contraire, d'une volonté là aussi de s'en débarrasser et d'imposer, par le biais d'une interprétation « traditionnante »<sup>51</sup>, un horizon philosophico-moral et une forme d'humanité, dont Ulysse, transformé en ascète, serait l'idéal. Prétextant laver la poésie homérique du soupçon d'impiété, les cyniques et les stoïciens tenteront d'y réhabiliter non pas la *poikilia*, mais ce qui permet de s'en éloigner. La *poikilia*, notion centrale dans l'anthropologie homérique, n'est pas entendue par les stoïciens comme l'éclat, le miroitement de la diversité, mais comme le symbole de la dispersion, de la confusion, de l'indistinction et de l'illusion, en un mot du désordre. Le génie d'Ulysse et d'Homère serait donc l'intelligence dans sa plus grande simplicité, à savoir l'habileté à distinguer et à choisir, dans la confusion, le bon chemin, celui de la raison et de la sagesse. L'*Odyssee* devient un poème allégorique qui vante les vertus d'une vie autonome, authentique, voulue, choisie, non foisonnante ni contaminée par la distraction des relations avec l'extérieur, par des attaches superflues.

### Les limites de l'interprétation allégorique

Dans la défense du poème que proposent les cyniques et les stoïciens, il ne s'agit plus, comme dans la performance aèdique, de permettre une communion affective<sup>52</sup> et cérémonielle avec des récits mythiques, mais d'indiquer, d'abord, ce qu'ils renferment de positivement édifiants et, ensuite, de montrer que leur philosophie possède une sorte d'ancienneté, qu'elle est en continuité avec les « idées » du poète. Dans ce souci de cohérence et de continuité, ils affirment avoir découvert dans la poésie homérique des modèles, des idéaux. Ces derniers sont, en réalité, moins utiles à la conservation de la mémoire épique qu'à la nécessité de donner une assise patrimoniale à leur philosophie.

L'interprétation stoïcienne de la place du *môlu* et, d'une façon moins anecdotique, du rôle de Pénélope et de sa sagesse est contestable. Poser que le *môlu* est allégoriquement un antidote spirituel est un tour de force. L'hypothèse stoïcienne suppose que c'est parce qu'il sait contrôler ses ardeurs, qu'Ulysse refuserait les avances de Circé<sup>53</sup>. Le poème dit le

51. Sur la « grâce traditionnante », cf. Lenclud (1994 : 30).

52. Jean-Pierre Vernant (1979 : 121) parle d'une « communauté affective » qui se crée autour de l'aède.

53. Dans la même veine interprétative, Eustathe, dans une *Scholie à l'Odyssee*, interprète la cire bouchant les oreilles des compagnons d'Ulysse et les mettant à l'abri du chant des Sirènes comme étant « la philosophie elle-même, dont l'acquisition est laborieuse, mais la possession bien douce. Installée à demeure dans nos oreilles, elle ne laisse pas filtrer le chant des Sirènes, qui peuvent moduler leur sérénade devant la porte, mais non pas en forcer l'entrée » (cf. Buffière 1973 : 382).

contraire : Ulysse consomme le *môlu* afin de ne pas être transformé en porc par la drogue que lui fait boire la nymphe, et lui fait promettre ensuite, sous la menace de son épée, qu'elle ne cherchera pas lors de leurs ébats à le priver de sa virilité (*Odyssee* V, 11-227). Il agit avec astuce pour son profit (*kerdos*). Nous avons là un des traits essentiels qui rend, d'emblée, discutables les allégories stoïciennes, à savoir la mise de côté de tout ce qui a trait à l'univers ludique, joueur, de la *kerdosynè*, de la recherche astucieuse de profit. Le recours à la *kerdosynè* est indispensable dans un environnement agonistique. Cette recherche astucieuse du gain, de la victoire, de la récompense est un des piliers de la vision anthropologique homérique. Le contexte agonistique fait que la logique du récit épique est fondée sur la narration d'attractions, de répulsions, de compétitions et de récompenses : pour parvenir à ses fins, il faut posséder une intelligence du *kairos*, il faut savoir saisir l'occasion ; l'important est d'être efficace en gestes et en paroles pour obtenir des bénéfiques ; les héros épiques pratiquent la surenchère, afin d'augmenter les mises et les gains. Notons que dans le terme *poikilia*, si caractéristique de l'anthropologie homérique, on trouve ce sens de foisonnement, d'abondance, ce qui prouve que la société aristocratique homérique est bien éloignée de l'ascétisme philosophique<sup>54</sup>.

Tâchons de saisir ce qu'il y a de dommageable dans l'affirmation qu'Ulysse serait le héros de la prudence, de la tempérance et de la conservation de soi, pour prendre en compte toutes les interprétations allégorisantes. Elle fait d'Ulysse un héros autonome, sans mémoire et méprisant les plaisirs. Le rapprochement de la figure d'Héraclès permet tactiquement aux cyniques et aux stoïciens d'éloigner Ulysse de ce qui ne relève pas de la force, du courage, de l'endurance<sup>55</sup>. Les valeurs que nous venons de citer sont les piliers des conceptions cyniques et stoïciennes de la sagesse et, partant, de leur conception de la condition humaine, mais elles sont nettement insuffisantes pour caractériser le héros de l'*Odyssee*. Manquent à ces valeurs des contrepoints pragmatiques, en prise avec la réalité, et qui appartiennent au champ de l'intelligence rusée, de la *mêtis*. La construction allégorico-philosophique essentialise les enjeux narratifs de l'*Odyssee*<sup>56</sup>, mais elle ne tient qu'à une condition : une domestication

54. Sur l'idéologie aristocratique des épopées homériques, cf. Létoublon (2002 : 15).

55. Héraclès est vu sur un mode idéalisé par les stoïciens ; dans l'*Odyssee*, il est une figure surtout pathétique (cf. XI, 618-627).

56. La fabrication du mythe d'Ulysse se conforme à la tendance philosophique relevée par Vernant : « cette réintégration du mythe dans l'univers de la raison philosophique, dont on pouvait le croire chassé, a sa contrepartie : en lui accordant droit de cité, on le naturalise philosophe ; en l'acceptant on l'absorbe » (1974 : 213-214).

de la *mêtis*<sup>57</sup> et du rôle de Pénélope. L'interprétation stoïcienne s'arc-boute sur l'idée que Pénélope serait une image de la sagesse philosophique, c'est ainsi qu'ils traduisent par « sage » l'adjectif *periphron* qualifiant l'intelligence de la reine. Cet adjectif est dérivé du verbe *peri-phronein* qui signifie : « méditer sur tous les points, examiner à fond » et, avec un sens plus abstrait, « être réfléchi, circonspect ». Il associe l'idée de courbe, de circularité, de délimitation, d'enveloppement – avec la préposition *peri* (« autour ») (cf. Onians 1999 : 373-374) – à l'activité de penser (*phronein*). L'intelligence *periphron* est celle qui s'étend dans toutes les directions, à laquelle rien n'échappe, car elle parvient à faire le tour de toutes les questions et à lier tous les problèmes. Or, la reine médite sur tous les points, car Athéna lui a fait don de *mêtis*. Pénélope est donc une figure non pas de la sagesse philosophique, mais de la pensée tactique. Elle pense et, puisque penser signifie pour Homère analyser, prévoir, comploter, elle mobilise une intelligence stratégique. En pensée, Pénélope tisse des pièges pour les prétendants.

Considérer que c'est avant tout une sagesse d'ordre moral qui unit Ulysse à Pénélope, c'est plaquer sur l'épopée un principe abstrait qui dénature la réalité concrète de l'attirance des deux époux, à savoir un accord d'intelligence, une *homophrosynè*, une complicité stratégique (cf. *Odyssée* VI, 182-186). Et, puisque l'intelligence d'Ulysse a pour synonyme la *mêtis*, il est logique de conclure que ce qui l'attire chez Pénélope, c'est l'égalité, la ressemblance et la complémentarité des intelligences tactiques<sup>58</sup>. Pour les stoïciens, il est difficile d'admettre que le *télos* des épreuves d'Ulysse puisse être les retrouvailles avec une femme dont les qualités premières seraient celles de l'intelligence rusée, soit, entre autres, la fourberie et la malice. N'oublions pas que l'entreprise de réhabilitation allégorique de l'épopée vise, précisément, à rendre mineur le penchant d'Homère pour les ruses.

Si Ulysse est éloigné de ses côtes, c'est bien contre sa volonté. Il est prisonnier d'une intelligence qui lui est supérieure, d'origine divine, qui lui impose un destin et une identité. Les premières reconstructions philosophico-littéraires tendirent à faire passer l'exil d'Ulysse pour un voyage alors que l'épopée narre un *nostos*, un retour. Ulysse n'est pas un voyageur, un explorateur, mais un exilé, un « abandonné des dieux »,

57. Nicole Loraux écrit à ce propos, devisant sur Platon, « en conclusion de la *République*, le récit d'Er promet, seul des héros de l'épopée, Ulysse au rang de sage en attribuant à son âme le choix d'une vie philosophique, l'ambivalence homérique de la *mêtis* est bien oubliée » (1989 : 205).

58. Cette forme de relation sociale est impossible dans le monde unidimensionnel que traverse Ulysse au cours de son errance et avec lequel il ne parvient jamais à créer un lien durable.

pour reprendre un qualificatif homérique. La distance est pour lui une souffrance. La nostalgie, dans un sens homérique, c'est l'*algos* du *nostos*, la douleur provoquée par le désir non assouvi du retour<sup>59</sup>. Ulysse ne voyage pas, il rentre chez lui (cf. Pucci 1995 : 78). Ce qui compte pour un voyageur, c'est moins le départ et l'arrivée que ce qui se situe entre les deux. Ulysse, lui, n'a en tête que la douleur du départ et la joie de l'arrivée<sup>60</sup>. Il craint les effets d'une trop grande distance entre heure de départ et heure de retour. L'idée du temps qui passe et du chemin à parcourir l'angoisse. La dissemblance, conséquence de l'éloignement, l'effraie. Si Ulysse est souvent pris par l'envie de voir ce qui se passe sur les terres qu'il aborde, il parvient toujours à la même conclusion : rien ne vaut l'*oikos*. Ulysse goûte moyennement ce qui lui est étranger. Le réconfort qu'il obtient, chez les Phéaciens par exemple, n'est que passager. Il est davantage un passeur d'épreuves, un exilé, qu'un voyageur.

L'*Odyssée* n'est donc pas un « roman d'apprentissage ». L'histoire d'Ulysse est celle de la perte et des retrouvailles avec des attaches, des liens ; elle narre un détour par un monde inconnu, durant lequel, suivant les recommandations de Circé, Ulysse ne doit songer qu'au retour (XII, 137).

La plongée d'Ulysse dans l'univers fantastique du mythe a beaucoup plus fasciné les commentateurs que sa réapparition dans le monde de la normalité. L'intérêt s'est porté sur ce qu'Ulysse apprenait au cours de son voyage, sur ce que, réflexion faite, il avait décidé d'abandonner. Le mythe classique a délaissé Ithaque au profit de l'errance. Ithaque ressemblait trop à la normalité, mais, surtout, on craignait d'y voir un modèle négatif, une mauvaise incarnation venant bouleverser l'ordre normatif voulu par la pensée positive. En effet, si l'on pose que le *télos* odysseéen est celui de la restauration d'un équilibre, cela signifie, par rapport à Ithaque, que la terre qu'il a quittée vingt ans plus tôt, bien qu'appartenant au passé, est le modèle que le héros souhaite rétablir. Mais où serait alors le progrès, l'évolution, s'il s'agit d'une simple et banale restauration ? Dans le mythe du voyageur, Ithaque posait un tel problème que, dans la version de Dante, Ulysse privilégie l'acquisition de l'« expérience du monde » au souvenir de l'*oikos* et reste un éternel vagabond qui ne reverra jamais sa terre (*La Divine Comédie, L'Enfer* XXVI, 90-142). Ulysse tracerait une route, celle de la connaissance. Ayant développé sa propre conscience, il serait apte à faire des choix. L'idée

59. Sur la question de la nostalgie d'Ulysse, cf. Létoublon (1985).

60. Le charme maléfique de la voix des Sirènes a, précisément, pour objectif de faire oublier aux navigateurs le chemin du retour (cf. *Odyssée* XII, 43).

d'une autonomie de conscience d'Ulysse comporte une immense lacune : les dieux<sup>61</sup>. Si Ulysse est libre ou raisonnable, que fait-on des dieux et de leurs pouvoirs d'inspiration et d'intervention et donc du fait que, pour reprendre une expression de Dumézil, le héros épique est « l'enjeu du jeu des dieux » (cf. *Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi*, in Dumézil 1995 : 685-800) ? Le mythe positif du voyageur néglige les Olympiens, leur passion ou leur aversion pour Ulysse<sup>62</sup> et le fait que, si le héros erre, c'est parce qu'il est puni.

Ulysse *polutropos* est l'homme qui tente par tous les moyens de se rapprocher de son foyer ; il est l'homme du retour et du détour, l'un étant lié à l'autre. Homère utilise une formule : Ulysse est l'homme du « *algea on kata thumon* », de l'angoisse<sup>63</sup>. Le nom propre *Oduuseus* exprime d'ailleurs l'idée d'insatisfaction, d'errance et de douleur<sup>64</sup> ; *Oduuseus* souffre et cause de la souffrance<sup>65</sup>.

Ulysse n'aspire qu'à une chose : retrouver la douce vie d'Ithaque dont le souvenir et le manque ne cessent de le faire souffrir (cf. *Odyssee* VI, 182-186 ; IX, 2-10)<sup>66</sup>. À la différence du silence imposé par les allégories

61. Oswyn Murray écrit : « Le concept d'individu isolé de la communauté est étranger à la pensée grecque : la liberté des Grecs est publique, elle s'exprime dans la parole et l'action. Cette liberté découle de ce qu'un individu appartient tout à la fois à un dème, une phratrie, une famille, un groupe de parents, une association religieuse » (1992 : 36-37).

62. Le mythe du voyageur parce qu'il est positif cherche à se démarquer du substrat magico-religieux propre aux sociétés archaïques.

63. Ulysse « passa par tant d'angoisses », nous dit Homère (I, 4).

64. Pietro Pucci note qu'Ulysse porte « son destin épique Attaché à son nom » (1995 : 101) ; il ajoute : « Le langage et l'être épiques sont identiques, l'un reflète l'autre » (cf. XIX, 406-412). Sur le nom propre *Oduuseus*, voir l'analyse de Jenny Strauss Clay (1983 : 55-68), qui pense que le nom d'Ulysse doit être mis en relation avec la cicatrice qu'il porte au pied et qui est une marque de son identité, cela en accentuant l'aspect douloureux. Ulysse doit son nom à son grand-père Autolykos : « Mon gendre et vous, ma fille, donnez-lui donc ce nom : comme j'arrive ici fâché [*odussamenos*] contre beaucoup de gens [...], que cet enfant se nomme Le Fâché [*Oduuseus*] » (XIX, 407-409). Autolykos transmet également à son petit-fils un esprit tourné vers la filouterie. Sur le nom d'Ulysse et le rôle d'Autolykos, cf. entre autres Stanford (1954 : 8-24). Rappelons que le talent roublard d'Autolykos lui a été conféré par Hermès, le dieu *polutropos*. Avec l'ascendance d'Hermès et la protection d'Athéna, Ulysse est on ne peut mieux pourvu en *mêtis*.

65. *Odyssee* (*Oduuseia*), le titre de l'épopée, et les autres termes construits autour de la racine (*od-*) en portent aussi la trace : dans le récit, il sera question de route (*hodos*), d'errance (*odoiplania*), de douleur (*odunè*), d'irritation et de fâcherie (verbe *odussomai*) et même de rage (*òdusa*) (V, 339). Nous reprenons ici une idée que développait déjà François Hartog (1996 : 23-48). Pourtant, le mythe a la vie dure, ne retrouvons-nous pas la même image du voyageur comblé sous la plume de Constantin Cavafy : « mais n'écourte pas ton voyage, mieux vaut qu'il dure de longues années, et que tu abordes enfin dans ton île aux jours de ta vieillesse, riche de tout ce que tu as gagné en chemin » (1958 : 102-103).

66. Ajoutons à ces deux citations, la remarque d'Achille, qu'Ulysse rencontre au chant XI dans le royaume des Morts : « j'aimerais mieux, valets de bœufs, vivre en service chez un pauvre fermier, qui n'aurait pas grand chair, que régner sur ces morts » (487-490). Achille avoue qu'il envie le sort d'Ulysse, car, lui, est sur le chemin du retour.

morales, Ulysse sait et dit où se trouvent les plaisirs. En Phéacie, à plusieurs reprises, il fait allusion à la « douceur du retour » (*nostoio télos glukeroio*) (XXII, 323). Pietro Pucci note que l'emploi de l'épithète *glukeros* « montre que le retour d'Ulysse, qui est le thème du poème, se confond avec le thème du plaisir » (1995 : 195 ; voir également *Odyssée* XI, 100).

Les interprétations cyniques et stoïciennes sont stratégiques, elles cherchent à se démarquer de la pensée archaïque en opposant, par exemple, à l'attachement à l'*oikos*, l'idéal d'une citoyenneté du monde. Sont mis en perspective les bénéfices du voyage, en tant qu'abandon de ce qui est futile et fini, comme l'attachement à une organisation sociale<sup>67</sup>. L'errance et le dénuement deviennent des vertus<sup>68</sup>. Ce recours à l'interprétation allégorique est, selon nous, un moyen de couper le lien entre Homère et son héros, ou plutôt de faire entrer le poète de force dans la philosophie. Ulysse devenu apprenti philosophe est le héros d'une poésie qui serait déjà philosophique. Or, tout cela est remis en question, non seulement par la logique narrative odysseenne, mais aussi par l'anthropologie homérique, pour laquelle l'homme aspire essentiellement non pas à se déplacer, à se détacher, mais à occuper une place dans un périmètre délimité : l'*oikos*<sup>69</sup>. Le récit du retour d'Ulysse ne légitime pas la connaissance ou la révélation d'un monde nouveau, mais la reconnaissance du semblable (*homoios*) et du proche (*philos*)<sup>70</sup>. Ainsi, plus l'interprétation du texte sera allégorique, moins l'importance de cette reconnaissance et donc la subtilité narrative de la fin de l'épopée seront perçues.



La mémoire est non seulement une réserve de récits, mais aussi une ressource dans l'univers agonistique qui caractérise l'*Odyssée*. Parce qu'il a bonne mémoire, Ulysse se sort de nombreuses épreuves. La démesure des hommes qui sert de toile de fond au récit épique n'est pas encore liée à l'ignorance, comme on aura tendance à le penser à la période classique,

67. Cf. Thémistius citant Antisthène (*De la Vertu*, in *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*. Éd. par Léonce Paquet. Paris, Librairie générale française, 1992 : 53).

68. On retrouve là l'empreinte de Diogène de Sinope (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres* VI, 38).

69. William B. Stanford donne l'explication la plus simple et la plus convaincante, selon nous, du désir d'Ulysse : « il veut rentrer chez lui [...] il insiste simplement sur le fait qu'il n'y a rien de mieux qu'un chez soi [...]. Pour Homère, Ulysse est constamment habité et mû par le désir et l'amour de son domaine » (1954 : 49-50).

70. Le fait qu'Ulysse, au chant XXIII, veuille s'assurer que l'olivier qui lui servait à fabriquer son lit nuptial avant de partir pour Troie n'a pas été coupé, puis que la couche elle-même n'a pas été déplacée pendant son absence, est révélateur de sa crainte du changement.

mais à l'oubli. Sur Ithaque, les prétendants de Pénélope sont des figures exemplaires de cette démesure, de l'orgueil s'emparant des hommes qui oublient les dieux. Ulysse est sauvé par le souvenir, les prétendants seront châtiés parce qu'ils bafouent la mémoire : non seulement ils oublient ce qu'ils doivent à Ulysse et aux dieux, mais en plus ils font pression sur l'aède Phémios, afin que ce dernier ne chante pas le passé glorieux d'Ulysse. La mémoire triomphera et rétablira les liens de justice. Or, la lutte pour la conservation de la mémoire ne sera plus au centre des préoccupations de la philosophie grecque classique : le poète pensé par Socrate n'est plus un manipulateur de mots, de sons et d'effets, ni un maître de connaissances, il devient un être solitaire et divinement inspiré<sup>71</sup>. Ce penchant pour l'ascèse se renforcera dans le stoïcisme, où Ulysse incarne moins la mémoire que la retenue et le détachement. Bien au contraire, nous avons essayé de montrer que c'est dans l'espace de l'*oikos*, et dans le temps de la performance épique, que se dit une mémoire, dont la richesse et le chatouillage sont sources de plaisirs : « Dans l'*Odyssée*, la vie est désirable, car elle est une source inépuisable de plaisirs dont le détail nous est raconté par le poème », écrit Pietro Pucci (1995 : 89). Sans la perspective de cette douce vie au sein de l'*oikos* d'Ithaque, on comprend mal l'acharnement d'Ulysse à vouloir rentrer chez lui. Plaisir, désir sont donc des termes qu'Homère et Hésiode associent à l'art poétique. Selon Hésiode, Mnémosyne enfante les muses pour qu'elles soient la « trêve des soucis » (*Théogonie*, 55).

Aux dieux joueurs, espiègles, complexes, composites d'Homère, Platon préfère l'ascétisme, la simplicité d'un dieu qui ne se laisse pas affecter par l'extérieur, qui méprise ce qui est vain et futile (*République* II). Le projet platonicien visant à tourner la page des représentations archaïques et païennes n'a que partiellement réussi. Il est tout de même parvenu à faire de la poésie homérique un objet de réflexion essentiellement esthétique et non plus anthropologique ou philosophique. Les ruses des dieux, les pièges – tant décriés par Platon – qu'ils tendent aux mortels sont, de notre point de vue, l'expression d'une forme de sagesse. Ils sont pensés par les immortels comme le moyen – pédagogique, pourrait-on dire – de rappeler à l'homme les limites de sa nature et de sa condition. La spiritualité et l'intériorité sont les outils que la philosophie et la théologie mettent en avant comme promesse de dépassement de ces limites. Elles sont les deux voies qui permettent à l'esprit, mû par la raison, de s'élever. À cet égard, les thèses platoniciennes et stoïciennes ne sont pas si éloignées, les unes et les autres tendent vers une condition humaine

71. Sur ces transformations, cf. Havelock (1963 : 155-156).

ournée non plus vers la *poikilia* homérique, la tendance à la diversité, à la complexité, l'ambiguïté, mais vers l'unicité, la simplicité, la pureté et l'authenticité. Alors que la poésie est chez Homère la célébration d'une mémoire *poikilè*, bigarrée, composée, mélangée, variée, la pratique de l'anamnèse prônée par Platon en fait un exercice spirituel<sup>72</sup>. Nous pensons que les philosophes grecs, tout comme Homère et Hésiode, invitaient leurs contemporains à la sagesse. Mais celle-ci, pour faire bon ménage avec un enseignement reposant sur un savoir épistémique, ne devait plus reposer sur des récits échappant au *logos* philosophique.

*EHESS, Paris*  
francois.dingremont@gmail.com

MOTS CLÉS/KEYWORDS : *Odysée* (Homère)/*Odyssey* (Homer) – anthropologie homérique/*homeric anthropology* – épopée/*epic* – mémoire/*memory* – polythéisme/*polytheism* – monothéisme/*monotheism* – interprétation allégorique/*allegorical interpretation* – philosophie antique/*ancient philosophy*.

72. Sur la réminiscence comme rite de purification, cf. Vernant (1996 : 124-133). Les néo-platoniciens tenteront de réconcilier le poète et leur maître. La philosophie est de la poésie et, inversement, la poésie est de la philosophie. Telles sont les positions de Philon d'Alexandrie, de Porphyre, Maxime de Tyr, Proclus et Plotin.

- Assmann, Jan  
2007 *Le Prix du monothéisme*. Trad. de l'allemand par Laure Bernardi. Paris, Aubier (« Collection historique »).
- 2010 *La Mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*. Trad. de l'allemand par Diane Meur. Paris, Aubier.
- Augé, Marc  
1982 *Génie du paganisme*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).
- Bidou, Patrice  
1986 « Le mythe : une machine à traiter l'histoire. Un exemple amazonien », *L'Homme* 100 : 65-90.
- Buffière, Félix  
1973 *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris, Belles Lettres (« Collection d'études anciennes »).
- Cantarella, Eva  
2001 « Introduction », in Homère, *Odyssée (grec ancien-français)*. Texte établi et trad. par Victor Bérard. Paris, Belles Lettres (« Classiques en poche ») : xxx-xxxI.
- Casajus, Dominique  
2010 « Quelques jours dans la vie d'Homère », *L'Homme* 195-196 : 333-358.
- Cavafy, Constantin P.  
1958 « Ithaque », in Marguerite Yourcenar & Constantin Dimaras, eds, *Poèmes. Présentation critique de Constantin Cavafy, 1863-1933*. Paris, Gallimard.
- Clay, Jenny Strauss  
1983 *The Wrath of Athena. Gods and Men in the Odyssey*. Princeton, Princeton University Press.
- Detienne, Marcel  
1967 *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris, Maspéro.
- 1981 *L'Invention de la mythologie*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).
- 1998 *Apollon, le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).
- Detienne, Marcel & Jean-Pierre Vernant  
1974 *Les Ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*. Paris, Flammarion (« Nouvelle bibliothèque scientifique »).
- Duhot, Jean-Joël  
2003 *Épictète et la sagesse stoïcienne*. Paris, Albin Michel.
- Dumézil, Georges  
1995 *Mythe et Épopée*. Préf. de Joël H. Grisward. Paris, Gallimard (« Quarto »).
- Foley, John Miles  
1995 *The Singer of Tales in Performance. Voices in Performance and Text*. Bloomington, Indiana University Press.
- Ford, Andrew Laughlin  
1992 *Homer. The Poetry of the Past*. Ithaca, Cornell University Press.
- Hadot, Pierre  
1995 *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard (« Folio/Essais » 280).
- Hainsworth, John B., ed.  
1988 *A Commentary on Homer's Odyssey*, 1. Oxford, Clarendon Press / New York, Oxford University Press.
- Hartog, François  
1996 *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*. Paris, Gallimard (« NRF Essais »).
- Havelock, Eric A.  
1963 *Preface to Plato*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.

1986 *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to Present*. New Haven, Yale University Press.

Kirk, Geoffrey S.

1976 *Homer and the Oral Tradition*. New York, Cambridge University Press.

Koch, Renée

2005 *Comment peut-on être dieu ? La secte d'Épicure*. Paris, Belin (« L'Antiquité au présent »).

Lenclud, Gérard

1994 « Qu'est-ce que la tradition ? », in Marcel Detienne, ed., *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*. Paris, Albin Michel : 25-44.

Létoublon, Françoise

1985 « Nostalgie », *Peuples méditerranéens* 30 : 159-176.

2002 « L'épopée homérique », in Jean Derive, ed., *L'Épopée. Unité et diversité d'un genre*. Paris, Karthala : 11-29.

Loroux, Nicole

1989 *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*. Paris, Gallimard (« NRF essais »).

Lord, Albert B.

1990 [1960] *The Singer of Tales*. Cambridge, Harvard University Press.

Mezzadri, Bernard, ed.

2001 *Europe 865 : Homère*.

Murray, Oswyn

1992 « Cités de Raison », in Oswyn Murray & Simon Price, eds, *La Cité grecque. D'Homère à Alexandre*. Paris, La Découverte : 13-39.

Nagy, Gregory

2000 *La Poésie en acte. Homère et autres chants*. Trad. de l'anglais par Jean Bouffartigue. Paris, Belin.

Onians, Richard Broxton

1999 *Les Origines de la pensée européenne. Sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*. Paris, Le Seuil (« L'ordre philosophique »).

Pépin, Jean

1958 *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris, Montaigne.

Perceau, Sylvie

2002 *La Parole vive. Communiquer en catalogue dans l'épopée homérique*. Louvain, Peeters (« Bibliothèque d'études classiques » 30).

Pouillon, Jean

1975 *Fétiches sans fétichisme*. Paris, Maspéro (« Bibliothèque d'anthropologie »).

Pucci, Pietro

1995 *Ulysse polutropos. Lectures intertextuelles de l'Iliade et de l'Odyssée*. Trad. par Jeannine Routier-Pucci. Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

Radin, Paul, Karl Kerényi & Carl Gustav Jung

1958 *Le Fripon divin. Un mythe indien*. Genève, Georg.

Segal, Charles

1994 *Singers, Heroes, and Gods in the Odyssey*. Ithaca, Cornell University Press.

Sissa, Giulia & Marcel Detienne

1989 *La Vie quotidienne des dieux grecs*. Paris, Hachette.

Stanford, William B.

1954 *The Ulysses Theme. A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*. Oxford, Blackwell.

Vernant, Jean-Pierre

1974 *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris, Maspéro (« Textes à l'appui »).

1979 *Religions, histoires, raisons*. Paris, Maspéro (« Petite collection Maspéro » 233).

1996 *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. Paris, La Découverte (« La Découverte-poche »).  
 2005 *Pandôra. La première femme*. Paris, Bayard.

Zumthor, Paul  
 1972 *Essai de poésie médiévale*. Paris, Le Seuil (« Poétique »).  
 1983 *Introduction à la poésie orale*. Paris, Le Seuil (« Poétique »).

#### RÉFÉRENCES DES SOURCES CITÉES

##### Aristote

*Poétique*. Trad. par Jean Hardy. Paris, Belles Lettres, 1969 (« Collection des universités de France »).

##### Clément d'Alexandrie

*Les Stromates*, 5. Trad. par Pierre Voulet. Paris, Le Cerf, 1981 (« Sources chrétiennes »).

##### Dante Alighieri

*Œuvres complètes*. Éd. et trad. par Christian Bec. Paris, Librairie générale française, 2002 (« La pochothèque. Classiques modernes »).

##### Diogène Laërce

*Vies et doctrines des philosophes illustres*. Trad. par Émile Bréhier. Paris, Gallimard, 1962.

##### Épictète

*Entretiens*, in *Les Stoïciens*. Trad. par Émile Bréhier et éd. de Pierre-Maxime Schuhl. Paris, Gallimard, 1962 (« Bibliothèque de la Pléiade » 156).

##### Eustathe

*Commentarii ad Homeri Odysseam ad fidem exempli romani editi*. Hildesheim, G. Olms, 1960.

##### Hésiode

*Théogonie. La naissance des dieux*. Éd. et trad. par Annie Bonnaffé. Paris, Rivages, 1993 (« Rivages poche. Petite bibliothèque »).

##### Homère

*Hymnes*. Texte établi et traduit par Jean Humbert. Paris, Belles Lettres, 1936.  
*Odyssée*. Trad. du grec ancien par Victor Bérard. Introd. et notes de Jean Bérard. Paris, Gallimard, 1955 (« Bibliothèque de la Pléiade » 115).

##### Nietzsche, Friedrich

*La Généalogie de la morale*. Trad. par Henri Albert. Paris, Gallimard, 1968.

##### Pindare

*Isthmiques et Fragments*. Éd. et trad. par Aimé Puech. Paris, Belles Lettres, 1961 (« Collection des universités de France »).

##### Platon

*Œuvres complètes V*, 1<sup>re</sup> partie : *Ion, Ménexène, Euthydème*. Éd. et trad. par Louis Méridier. Paris, Belles Lettres, 1931 ; VI, VII : *La République*. Éd. et trad. par Émile Chambly. Paris, Belles Lettres, 1932-1934.

##### Pseudo-Héraclite

*Allégories d'Homère*. Texte établi et trad. par Félix Buffière. Paris, Belles Lettres, 1962.

##### Sénèque

*De la Constance du sage*, in *Les Stoïciens*. Trad. par Émile Bréhier et éd. de Pierre-Maxime Schuhl. Paris, Gallimard, 1997.

##### Sextus Empiricus

*Esquisses pyrrhoniennes*. Éd. et trad. par Pierre Pellegrin. Paris, Le Seuil, 1997 (« Points. Essais »).

##### Xénophane de Colophon

*Fragments*, in Luc Brisson, ed., *Introduction à la philosophie du mythe*, 1 : *Sauver les mythes*. Paris, Vrin, 1996 (« Essais d'art et de philosophie »).

##### Xénophon

*Mémorables*, Livre 1. Trad. par Louis-André Dorion. Paris, Belles Lettres, 2000 (« Collection des universités de France »).

François Dingremont, *Homère, le génie du paganisme et les philosophes : un conflit des sagesse*s. — En rouvrant la discussion sur la réception antique d'Homère et d'Hésiode, nous tentons de montrer les arrière-pensées tactiques qui mènent, d'un côté, Xénophane de Colophon, Platon, de l'autre les cyniques et les stoïciens à porter tel ou tel jugement sur la poésie archaïque. Les premiers condamnent cette poésie la jugeant impie. Les seconds prétendent la sauver, mais ce sauvetage se fait, de notre point de vue, au prix d'un dépassement de l'horizon archaïque et païen de la sagesse homérique. Dans tous les cas, la sagesse homérique, constituante d'une anthropologie dont nous tenterons d'esquisser les contours, apparaît comme un obstacle à la mise en place de leur système philosophique respectif.

François Dingremont, *Homer, the Spirit of Paganism, and Philosophers : A Conflict Between Sorts of Wisdom*. — This return to the discussion about how Homer and Hesiod were understood in ancient times tries to grasp the tactical ulterior motives that led Xenophanes of Colophon and Plato, on the one hand, and, on the other, the Cynics and Stoics to form a judgement about archaic poetry. The former condemned this poetry for being impious, whereas the latter claimed to be rescuing it. From our point of view, this rescue involved moving beyond the archaic and pagan horizon of Homeric wisdom. This wisdom, as part of an anthropology outlined herein, turns out to be an obstacle to establishing their systems of philosophy.