

L'exégèse homérique d'Antisthène: l'intention d'Ulysse et celle d'Homère¹

François Renaud

Une 'bataille autour d'Homère'² fait rage depuis au moins le VI^e siècle. Autorité morale et religieuse, Homère a ses détracteurs comme ses défenseurs, lesquels adoptent diverses stratégies de rejet et d'appropriation. Aux V^e et IV^e siècles, les Sophistes et les Socratiques sont d'importants acteurs dans le débat séculaire sur la valeur des poèmes homériques et les usages possibles de ceux-ci. Certains Sophistes traitent volontiers de sujets éthiques au moyen de personnages homériques,³ tout en élaborant les prémices d'une théorie littéraire. Socrate –le Socrate historique– aussi semble avoir manifesté un intérêt marqué pour Homère, si on en juge par le grand nombre de citations homériques dans les dialogues platoniciens ainsi que par les références dans l'œuvre de Xénophon et tout particulièrement d'Antisthène. Selon le catalogue de Diogène Laërce (VI, 15-18 = SSR V A 41), deux des dix tomes contenant les œuvres d'Antisthène étaient consacrés à des thèmes ou à des personnages homériques. Antisthène serait ainsi le premier auteur à avoir consacré à Homère plusieurs œuvres d'exégèse.⁴ Si on en croit la présentation que fait Platon d'Hippias d'Élis dans le *Hippias mineur* (363b-371e), ce dernier aurait critiqué Ulysse πολύτροπος, entendu comme 'mensonger', par opposition au franc-parler d'Achille. Antisthène, au contraire, défend Ulysse, dans le plus long fragment que nous possédions de lui. Le Socrate de Platon aussi réhabilite Ulysse, dans l'*Hippias mineur*, mais d'une manière paradoxale et aporétique. Un jour on aurait posé la question à Antisthène: que faut-il apprendre d'Homère (ποῖα δεῖ μανθάνειν τῶν Ὀμήρου)? À quoi il aurait répondu par une citation de l'*Odyssée*: 'tout ce qu'en ton manoir, il a pu survenir de maux et de bonheurs' (Ὅτι τοι ἐν μεγάροισι κακὸν τὰγαθὸν τε τέτυκται; *Od.* IV, 392, trad. Bérard; il s'agit d'une remarque d'Idothée adressée à Ménélas). Cette citation homérique constitue une appropriation socratique de la distinction entre les biens et les maux.⁵

1 Je tiens à remercier l'auditoire de Buenos Aires pour ses questions et remarques judicieuses dont j'ai tenu compte dans la révision de mon texte.

2 L'expression est de Buffière 1956, 9.

3 On pense notamment à l'*Éloge d'Hélène* et à la *Défense de Palamède* de Gorgias.

4 Pontani 2005, 29.

5 Cette même citation est attribuée à Socrate (D. L. II, 21; Sextus Empiricus, *Adv. math.* 7.21.4; Musonius Rufus 3, 24), à Aristippe (fr. 179 Sandbach) et à Diogène de

L'une des questions les plus controversées, depuis le XIX^e siècle, concernant l'exégèse homérique d'Antisthène, est celle de savoir si cette exégèse comprend, ou non, l'«allégorie». Une bonne part de ce débat dépend du sens que l'on attribue au terme ὑπόνοια. On peut le traduire littéralement par 'l'intention sous-jacente du texte, ce qu'on comprend sous la lettre du texte'.⁶ Le terme est courant au V^e et IV^e siècles, ἀλληγορία étant bien postérieur. Les deux textes les plus souvent mobilisés dans ce débat sont les fragments 185 et 194 (de l'édition de Giannantoni, SSR), dont il sera ici question dans la première et troisième section respectivement. Toutefois, je ne traiterai de l'«allégorie» que de biais. Je me pencherai d'abord, dans la première section, sur l'unique occurrence du terme ὑπόνοια dans les fragments d'Antisthène. Mon but premier sera d'éclairer, dans les limites étroites de ce bref exposé, les notions d'intention et de niveaux de sens. Il convient de souligner, enfin, que la question de la valeur des poèmes homérique et des usages de ceux-ci dépasse la simple dimension 'littéraire'. Cette question est celle de la valeur des savoirs traditionnels, y compris la valeur, éventuellement philosophique, de la rhétorique comme mode de communication.

1. ὑπόνοια

Le *Banquet* de Xénophon contient divers témoignages importants sur Antisthène, dont le fragment V A 185, en rapport à la lecture d'Homère et la notion d'ὑπόνοια. Voici le seul témoignage sur Antisthène où apparaît le terme ὑπόνοια:

Mon père, dit Nicératos, parmi les soins qu'il prit pour faire de moi un honnête homme, me fit apprendre tous les vers d'Homère (πάντα τὰ Ὀμήρου ἔπη μαθεῖν) et aujourd'hui encore je pourrais réciter de mémoire toute l'*Illiade* et toute l'*Odyssée*. – Ignorest-tu, dit Antisthène, que tous les rhapsodes aussi savent ces vers par cœur? – Comment l'ignorerais-je, quand j'entends les rhapsodes presque tous les jours? – Connais-tu, demanda Antisthène, plus sottise engeance que les rhapsodes? – Non, par Zeus, répondit Nicératos, non, je ne crois pas. – La raison en est claire, dit Socrate: ils ne savent pas le sens profond (ὑπονοίας) des poèmes. Mais toi, qui a donné beaucoup d'argent à Stésimbrote, à Anaximandre et à beaucoup d'autres, tu connais tout ce qui a

Sinope (D.L. VI, 103); Prince 2015, 588-589. Cf. Cicéron, *Tusculanes* V, 3, 9 (éd. Fowlen): 'Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbis conlocavit et in domus etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere' (je souligne).

6 Leroux 2002, 562, n. 105. Liddell et Scott (*ad loc.*) proposent: 'the real meaning which lies at the bottom of a thing, deeper sense [...] esp.: covert meaning (such as is conveyed by myths and allegories)'.

du prix dans ces poèmes (ὥστε οὐδέν σε πολλοῦ ἀξίων λέληθε) (V A 185 = 61 DC = Xénophon, *Banq.* III 5-6, éd. Marchand; trad. Chambry).

Selon certains commentateurs, ni ce passage ni les autres témoignages ne prouvent que l'exégèse homérique d'Antisthène comprend la lecture allégorique, si bien que l'hypothèse d'un tel procédé devrait selon eux être rejetée.⁷ Assurément, ce passage, à lui seul, ne saurait être concluant. Il convient toutefois de considérer l'apport éventuellement corroboratif d'autres témoignages, comme ce sera le cas dans le reste de la présente étude. Celle-ci peut servir, modestement, d'exercice préparatoire à un réexamen de la question de l'allégorie chez Antisthène, l'objet premier de cette étude étant les notions d'intention et de niveaux de sens.

Notons d'abord que, dans ce passage de Xénophon, ce n'est pas Antisthène mais Socrate qui évoque l'ὕπνοια. Le ton de Socrate est d'ailleurs manifestement ironique. Son ironie vise soit Nicératos soit Antisthène; il est possible, même probable qu'il vise les deux à la fois.⁸ Il convient de rapprocher ce témoignage de certains textes platoniciens. Dans l'*Ion*, Platon met en scène un rhapsode qui se vante de pouvoir mieux expliquer Homère que les célèbres allégoristes Métrodore de Lampsaque, Stésimbrote de Thasos, Glaucon ou quiconque (530c). Il est possible que Platon polémique ici contre la prétention d'Antisthène de posséder une méthode rigoureuse, une τέχνη, pour découvrir le sens véritable de la poésie homérique. Selon Platon, une telle méthode n'existe pas.⁹ Le Socrate de Platon ne parle guère d'ὕπνοια (terme rare dans le corpus platonicien), mais de la διάνοια du poète (p. ex. *Ion* 530b10-d3).¹⁰ Dans l'*Apologie*, le Socrate de Platon affirme que les poètes disent beaucoup de choses admirables (πολλὰ καλά), quoiqu'ils ne comprennent rien des choses dont ils parlent (ἴσασιν δὲ οὐδὲν ὄν λεγουσι, *Apol.* 22c3).¹¹ Il n'est d'ailleurs pas exclu qu'il y ait selon Platon des vérités, voire un sens profond et obscur¹² à découvrir dans les poèmes dignes de ce nom, même si ces vérités ou ce sens profond ne relèveraient pas d'une intention consciente et délibérée de la part des poètes, car selon Platon c'est en vertu d'une possession divine (ἐνθουσιάζοντες) que ceux-ci composent leurs poèmes. Dans la *République* (378d5-8), Socrate justifie, de la manière suivante, son rejet des descriptions homériques des combats des dieux:

7 Hillgruher 1989, 15-18; Döring 1998, 280.

8 Prince 2015, 586.

9 Cf. p. ex. *Prot.* 347b-348a.

10 Encore faut-il souligner que, selon Socrate dans l'*Ion*, pour bien interpréter Homère, comme prétendent le faire les rhapsodes, il ne suffit pas de comprendre ses vers (μὴ μόνον τὰ ἔπη), mais encore 'le fond de sa pensée' (τὴν διάνοιαν ἐκμανθάνειν), c'est-à-dire ce qu'il 'veut dire' (λέγει, 530b10-c2; trad. Canto).

11 Tulli 1987, 50-51.

12 *Rép.* I 332b-c; *Théét.* 194c.

[I] ne faut pas l'admettre dans la cité, que ces poèmes aient été composés ou non avec une intention allégorique (οὐτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν, d6-7). Car un jeune n'est pas en mesure de discerner une intention allégorique de ce qui n'en possède pas (ὁ γὰρ νέος οὐχ οἶός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μὴ) (*Rép.* 378d5-8; trad. Leroux).¹³

Ce passage appelle au moins deux remarques. Les éventuelles ὑπόνοια ne relèvent pas seulement de l'interprétation, mais encore de la composition des œuvres, c'est-à-dire de la manière dont elles sont faites (πεποιημένας).¹⁴ De plus, l'unique argument avancé par Socrate pour le rejet de tels passages est l'incapacité de la jeunesse à comprendre ces éventuelles ὑπόνοια. Et les adultes, en seraient-ils alors capables? La question mérite d'être posée. Quoi qu'il en soit, Platon tend à dévaloriser l'exégèse en vue des ὑπόνοια, et tout particulièrement en termes d'intention, à la faveur de l'examen dialectique du sens. Son Socrate déclare, dans l'*Hippias mineur*: 'Laissons donc Homère, puisqu'il est impossible (ἀδύνατον) de lui demander ce qu'il pensait (τί ποτε νοῶν) lorsqu'il composait ces vers (τὰ ἔπη)', et il propose qu'Hippias, qui prétend être un expert d'Homère, prenne la place d'Homère (ὑπὲρ Ὁμήρου) et qu'ils traitent du sujet ensemble de manière dialectique (365c8-d1).¹⁵

Retournons à Antisthène. Certains sont d'avis que la notion d'ὑπόνοια ne s'applique pas à son exégèse au motif qu'on n'y trouve pas d'allégorie naturaliste ou physiologique des dieux homériques, comme celle de l'école de Théagène de Rhégion et Métrodore de Lampsaque; Antisthène n'aurait que des préoccupations morales. Cependant, l'allégorie implique-t-elle toujours et nécessairement une construction systématique transposant les noms des dieux en forces de la nature?¹⁶ Fernanda Caizzi, connue comme une adversaire de la notion d'allégorie appliquée à Antisthène, fait remarquer que 'si on entend ὑπόνοια en un sens plus large, comme résonance du mythe, avant tout dans le champ éthique, les choses prennent une autre allure'.¹⁷ Même nuance chez Pépin (1993, 12) qui, sans vouloir trancher

13 Baccou (1936) traduit comme suit: 'voilà ce que nous n'admettons pas dans la cité, que ces fictions soient allégoriques ou non. L'enfant, en effet, ne peut discerner ce qui est allégorie de ce qui ne l'est pas'. Sur la réticence de Platon quant à l'allégorie, voir aussi *Phèdre* 229c-230a.

14 Sur le plan de la composition, il n'est pas exclu que Platon envisage certains passages de son œuvre comme des allégories, à commencer par la célèbre 'allégorie de la caverne'.

15 Brancacci 1996, 384.

16 Tate (1953, 15) pose la question comme suit: '[D]id Antisthenes reduce the gods and heroes of Greek epic, and the objects there associated with them, to *personifications, types, and symbols* of moral and psychological factors' (je souligne); il y répond par la négative. De même Long 2006, 230-231.

17 Caizzi 1966, 108-109, *ad fr.* 58 DC: 'A ben guardare, tracce di interpretazione allegorica, intesa come una vera e propria trasposizione di una realtà sopra ad un'altra (sul tipo di ciò che avveniva alla scuola di Teagene di Regio e Metrodoro di Lampsaco: *cfr.* Buffière

l'épineuse question, reproche à Tate (1953) d'opérer au moyen d'une idée 'a priori, trop étroite de l'allégorie'.¹⁸ Trouve-t-on, dans les fragments d'Antisthène, des allégories de type moral, par comparaison à celles de type physiologique?¹⁹ Un fragment portant sur la justice des Cyclopes s'apparente en effet à une allégorie morale. Le passage est préservé dans les *Questions homériques* de Porphyre. Homère semble à prime abord mépriser les Cyclopes lorsqu'il fait dire à Ulysse:

Nous arrivâmes au pays des Cyclopes, brutes sans foi ni lois' (ἀθεμίστους καὶ παρανόμους [*Od.* IX, 106]) [...] Commentaire d'Antisthène: 'Polyphème seul était un être sans loi qui méprisait parfaitement les dieux, tandis que les autres étaient des gens bien (δίκαιοι). Aussi la terre elle-même leur fournissait-elle toutes choses de façon spontanée: ils agissaient donc bien en ne la travaillant pas' (Porphyre, *Schol. ad Odys.*, IX, 106; fr. 103 éd. Schrader = SSR V A 189, 7-10; trad. Paquet 1988, 37-38).²⁰

Selon Antisthène, Homère ne veut pas dire par les termes ἀθεμίστους καὶ παρανόμους ('sans foi ni lois') que les Cyclopes ignorent la justice; ceux-ci sont en réalité, selon lui, parfaitement justes, Polyphème excepté, mais ils vivent en marge des institutions, et c'est même pourquoi ils méritent de jouir, sans

1956, 136: non si trovano in Antistene, a parte forse il fr. 109. *Se però si intende ὑπόνοια in senso più ampio, come risonanza del mito, soprattutto nell'ambito etico, le cose cambiano*' (je souligne). Laurenti (1962, 129) de répondre à Tate: 'E ἵ' ὑπόνοια di cui si vanta Nicerato non mi pare che sia l'allegoria, intesa in senso tecnico, qual è definita per es. da Eraclito (*Quaest. Homer.*, 5): 'Ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορευῶν τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων: Achille, Aiace, Nestore, gli altri sono per Nicerato, come per Antistene, persone in carne e ossa, nelle quali però la sapienza infinita di Omero ha calato un tipo di umanità'.

18 D'où le jugement mitigé d'autres commentateurs, comme Rankin (1986, 74-75): 'It is fair to attribute an allegorical element to some of his writings. It is scarcely justified to classify him as an allegorist'. De même, semble-t-il, Brancacci (1985, 254), s'agissant du témoignage V A 194: 'La dottrina antisteneica non implica affatto interpretazione allegorica *in senso proprio*' (je souligne), mais aussi Brancacci (1996, 384): 'ἵ' ὑπόνοια, che fu caratteristica di Antistene'.

19 Wehrli 1928, 65, 67-68, convient de l'existence de telles allégories, y compris chez Antisthène.

20 Cf. Döring 1998, 279. Un autre fragment, s'agissant de la coupe de Nestor, offre un sens métaphorique, qui ne permet toutefois pas, selon moi, de parler d'allégorie: 'le vieux Nestor, lui, lève sans effort' (Νέστωρ δ' ὁ γέρων ἀμογητὶ ἄειρεν, *Il.* XI, 636) [la coupe débordante que les autres ont peine à soulever]. Comment se fait-il que seul Nestor réussisse à soulever la coupe? ... Antisthène répond: 'Le poète ne parle pas ainsi en songeant au poids physique [de la coupe], mais il veut dire (σημαίνει) que Nestor n'était pas ivre: en fait, il portait fort bien le vin' (Porphyre, *Schol. ad Il.*, XI, 636; fr. 105 éd. MacPhail, trad. Paquet 1988, 38). Cf. Richardson 1975, 79. L'interprétation littérale est ainsi remplacée par une interprétation en quelque sorte métaphorique, eu égard à l'intention sous-jacente au texte.

devoir travailler, des fruits de la terre. Le mode de vie des Cyclopes, remontant aux temps immémoriaux, constitue donc un idéal de simplicité naturelle et de justice, à l'écart des lois et des institutions, et digne d'inspirer encore les hommes aujourd'hui.²¹ Il semblerait donc que le sens obvie, ici, recèle un sens moral profond, voulu par l'auteur et que le lecteur avisé détectera au moyen de l'art de la lecture.

2. *Ulysse πολύτροπος*

Le fragment sur Ulysse πολύτροπος (SSR V A 187), qui constitue avant tout une analyse linguistique,²² implique la notion d'intention.²³ Ce fragment vient aussi des *Questions homériques* de Porphyre. Dès le premier vers de l'*Odyssée*, Homère présente Ulysse comme πολύτροπος.²⁴ Ce terme ambigu comporte des connotations à la fois péjoratives et positives. S'agit-il de fourberie ou d'astuce?

Le long fragment 187 est structuré de manière dialectique: la remarque initiale d'Antisthène est suivie d'une critique à l'endroit d'Ulysse par un interlocuteur anonyme, puis de la défense élaborée d'Antisthène. Celui-ci s'applique à clarifier le bien-fondé de la rhétorique d'Ulysse et ainsi à réhabiliter ce dernier, et du même coup Homère. La structure dialectique du fragment indique qu'il faisait sans doute partie d'un dialogue, peut-être l'un des premiers dialogues socratiques. Je cite de manière sélective:

Homère, dit Antisthène, ne loue pas plus Ulysse qu'il ne le blâme, en l'appelant πολύτροπος. - Mais Homère n'a nullement fait (πεποιηκέναι) d'Achille et d'Ajax des πολύτροποι, mais bien des hommes francs (ἀπλοῦς) et généreux [...] – Eh quoi? Faut-il conclure qu'Ulysse est mauvais (πονηρός), du fait que le poète l'appelle πολύτροπος et non, plutôt, qu'il le proclame (προείρηκε) tel précisément parce qu'il est sage (σοφός)? N'est-il pas vrai que le terme τρόπος signifie, d'une part, le caractère moral (τὸ ἦθος) et signifie, d'autre part, l'usage du discours (τὴν τοῦ λόγου χρῆσιν)? Il est en effet εὐτροπος, l'homme dont le caractère est tourné vers le bien; et ce sont des τρόποι des discours que les différentes figures. Et Homère applique (χρηται) également

21 Sur la vie des Cyclopes comme illustration de la vie des hommes des temps immémoriaux, voir Platon, *Lois* III, 680b1-c5, qui selon Prauscello (2017) s'inspire directement d'Antisthène.

22 Il serait toutefois excessif d'en déduire, comme le fait Pfeiffer (1968, 36-37), qu'il n'est pas ici question d'exégèse: 'When he discussed πολύτροπος (α I) at some length, he was not attempting to understand the poem of the *Odyssey* but to define the general ethical meaning of the compound by which the figure of Odysseus is characterized' (je souligne).

23 Richardson 1975, 81.

24 Il l'appelle aussi et plus souvent: πολύτλας, πολύμητις, πολυμήχανος.

le terme τρόπος à la voix et à la variation des mélodies [...] Si donc les sages (σοφοί) sont habiles dans la discussion dialectique (διαλέγεσθαι), et savent exprimer la même pensée de nombreuses manières (τὸ αὐτὸ νόημα κατὰ πολλοὺς τρόπους λέγειν), alors, en connaissant une pluralité de discours relatifs à la même chose, ils seront πολύτροποι. Par suite, les sages sont aussi hommes de bien (ἀγαθοί) (Porphyre, *Schol. ad Odys.* 210, 17-211, 22, éd. Schrader = *SSR V A* 187, trad. Brancacci 2015 mod.)²⁵

Antisthène soutient donc que le terme πολύτροπος, contrairement à ce que pourrait faire croire une lecture hâtive d'Homère, dénote l'homme sage et bon, capable de dire de diverses manières une même pensée (τὸ αὐτὸ νόημα) en s'adaptant à son auditoire. Son interprétation se fonde sur la distinction entre deux sens de τρόπος (il y ajoute un troisième, musical, que je laisse ici de côté): la manière de dire et la manière d'être, ou le caractère. Comme l'a bien montré Aldo Brancacci dans diverses études (p. ex. 2004, 74), Antisthène réconcilie ainsi rhétorique et philosophie. Sa 'rhétorique philosophique' est une rhétorique du sage, de la communication bienveillante du savoir, à l'écoute du contexte. En somme, cette rhétorique implique à la fois intention, maîtrise du discours et adaptation à l'auditoire.²⁶

Nous n'avons pas de trace attestée, avant Antisthène, de la condamnation morale d'Ulysse πολύτροπος, quoique le portait de celui-ci comme scélérat soit fréquent dans certaines pièces d'Euripide.²⁷ Dans l'*Hippias mineur* de Platon, Hippias d'Élis défend le sens négatif de πολύτροπος. Il est possible, même probable, si ce témoignage de Platon est historiquement fiable, qu'Antisthène mène une polémique contre Hippias.²⁸ Il se peut en outre que Platon, à son tour, polémique contre Antisthène, lorsque son Socrate prend πολύτροπος comme synonyme de mensonger,²⁹ et défend même cette façon de dire et d'être! S'il y a une polémique entre Antisthène et Platon, il y a aussi accord de fond, éventuellement source commune, concernant l'unité de la rhétorique et de la dialectique. En effet, on lit dans Xénophon que Socrate 'n'abordait pas tout le monde de la même façon (οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἐπὶ πάντας ἦει)' (*Mém.* 4.1.3; éd. Bandini, trad. Dorion). De plus, son Socrate qualifie Ulysse d'orateur sûr, et Xénophon explique aussitôt ce jugement en décrivant la dialectique socratique comme relevant de la même méthode que celle d'Ulysse: Socrate 'affirmait aussi qu'Homère avait attribué à Ulysse la qualité d'être un orateur sûr (ἀσφαλῆ ρήτορα), parce qu'il était capable de condui-

25 Je renvoie pour l'ensemble du fragment, et la traduction française, à A. Brancacci 2015, 51-68.

26 Prince 2015, 623.

27 Cf. Montiglio 2011, 3-12.

28 *Hipp. min.* 364c4-7; Prince 2015, 599.

29 Kahn 1996, 123.

re ses arguments en faisant appel aux opinions communes (διὰ τῶν δοκούντων) (*Mém.* 4.6.15; éd. Bandini, trad. Dorion). Cette adaptabilité dans la manière de dire va de pair avec la constance sur le fond: dire la vérité.³⁰ Dans le *Phèdre* de Platon, la rhétorique philosophique est l'art de conduire les âmes (ψυχαγωγία, 261a8), art qui exige que l'orateur possède la connaissance des divers types d'âme (271c-d).³¹

En somme, Antisthène reconnaît dans Homère une diversité de voix et de niveaux de sens. Cela implique, en outre, la notion d'intention, chez les personnages, en l'occurrence Ulysse, ainsi que chez l'auteur, Homère. Car celui-ci a créé (πεποιηκέναι) ses personnages,³² et il porte un jugement sur eux: il proclame (προείρηκε) Ulysse sage et bon.

3. *Opinion et savoir*

Le fragment 194 est particulièrement important, selon moi, pour ce qui concerne la question de l'intention d'Homère. Ce témoignage nous vient de Dion Chrysostome.³³ Dans son discours *Sur Homère* (*Orat.* LIII), il fait la remarque suivante:

Zénon ne blâme aucun des vers d'Homère, lui qui tout ensemble explique et enseigne que le poète a écrit (γέγραφε) les uns selon l'opinion, les autres selon la vérité (τὰ μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν), en sorte qu'il ne se montre pas en lutte avec soi-même dans certains d'entre eux qui semblent dits en opposition (δοκοῦσιν ἐναντίως). Cette observation, à savoir que le poète a dit les uns pour l'opinion, les autres pour la vérité (τὰ μὲν δόξει, τὰ δὲ ἀληθεία), est auparavant (πρότερον) d'Antisthène; mais celui-ci ne l'a pas travaillée à fond, tandis que l'autre l'a mise en évidence dans chacun des cas de détail (V A 194; *Orat.* LIII, 4-5; éd. v. Arnim = 58 DC = fr. 274 SVF; trad. Pépin 1993).

La distinction entre le domaine de l'opinion (δόξα) et celui de la vérité (ἀλήθεια) est fondamentale dans l'œuvre d'Antisthène. Selon lui, le sage communique le savoir et se distingue ainsi du grand nombre, du non-philosophe.³⁴ Le sens de cette distinction pour l'exégèse homérique d'Antisthène reste, toutefois, lui aussi,

30 Selon le Socrate de Platon aussi, le vrai rhéteur dit la vérité (17b5: τὰληθῆ λέγοντα; 18a6: τὰληθῆ λέγειν). Le Socrate de Platon et de Xénophon prétend dire toujours les mêmes choses sur les mêmes sujets (*Gorg.* 482a8-9; *Mém.* 4.4.6-7). Cf. Brancacci 1996, 361.

31 LévyStone 2005, 197.

32 Cf. *Hippias min.* 364c5: πεποιηκέναι; Prince 2015, 16.

33 Également connu sous le nom de Dion de Pruse (env. 40 - env. 120 apr. J.-C.).

34 Le catalogue de ses œuvres indique notamment un texte intitulé Ἀλήθεια. Voir dans *Ajax*, 8, l'emploi du terme δοξασταί pris en son sens négatif: 'Alors vous comprendrez peut-être

controversé.³⁵ Cette distinction, telle qu'évoquée par Dion Chrysostome, soulève notamment les questions suivantes. Les opinions sont-elles celles d'Homère, par opposition à la vérité reconnue plus tard par Antisthène? S'agit-il plutôt des opinions des personnages ou du public de l'époque d'Homère, par opposition au savoir de celui-ci?³⁶ En d'autres termes, comment faut-il traduire les expressions τὰ μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν et τὰ μὲν δόξει, τὰ δὲ ἀληθεία? Boys-Stones et Rowe (2013, 159)³⁷ traduisent par 'according to his *own* opinion, some according to the truth' et '*his* opinion, sometimes the truth' (je souligne).³⁸ Hillgruber (1989, 21) ainsi que Döring (1998, 280) sont eux aussi d'avis qu'il s'agit des opinions erronées d'Homère, en tant que l'expression des opinions du grand nombre, et qu'Homère pour sa part dit aussi parfois la vérité. En revanche, Marsico (2014), Prince (2015) et Pépin (1993) traduisent de manière plus 'neutre', autorisant ainsi la seconde interprétation, celle selon laquelle Homère n'est pas en contradiction avec lui-même: 'les uns selon l'opinion, les autres selon la vérité'; 'les uns pour l'opinion, les autres pour la vérité'.³⁹

Dion Chrysostome, source de ce témoignage, appuie, selon moi, la seconde interprétation. Dion le fait même, en toutes lettres, dans le fragment ci-haut cité: 'qu'il [Homère] ne se montre pas (μὴ φαίνεται) en lutte avec soi-même dans certains d'entre eux qui semblent (δοκοῦσιν) dits en opposition'. Dans son discours *Homère et Socrate* (*Orat.* LV, 9), Dion fait remarquer que Homère et Socrate ont l'un et l'autre traité des mêmes problèmes, soit les vertus et les vices des hommes, leurs faiblesses et leurs forces, la vérité et la tromperie, enfin, 'les opinions du grand nombre et le savoir des gens sensés (καὶ ὅπως δοξάζουσιν οἱ πολλοὶ καὶ ὅπως ἐπίστανται οἱ φρόνιμοι)'.⁴⁰ Un peu plus loin, il précise que

que vous siègez non en arbitrant ce qui est dit, mais en vous fondant sur des conjectures [*doxastai*]' (trad. Goulet-Cazé 1992). Cf. Brancacci 2005, 135, 221-222.

35 Dion Chrysostome laisse entendre qu'Antisthène est l'inventeur de ce type de lecture (cf. Brancacci 2005, 221-222; Pfeiffer 1968, 36-37), quoiqu'il ne dise pas précisément qu'il était le premier (πρῶτος), mais plutôt qu'il opéra cette distinction avant Zénon (πρότερον).

36 Pontani 2005, 30.

37 Dans la section 5.23 intitulée 'Antisthenes on saving Homer from contradiction' (dans Boys-Stones et Rowe 2013).

38 Il en va de même dans la traduction allemande d'Elliger 1967, 643: 'Die Theorie, dass der Dichter in seinem Werk zum Teil *seiner* Phantasie, zum Teil aber auch der Wirklichkeit folge, findet sich vor Zenon bereits bei Antisthenes' (je souligne).

39 Marsico 2014, 281: 'de acuerdo con la opinión y otros de acuerdo con la verdad', 'el poeta dice unas cosas con opinión y otras con verdad'; Prince 2015, 666: 'according to opinion and others according to truth', 'said by the poet in opinion and some in truth'. C'est ainsi aussi que traduit Radici (2002, 123) dans l'édition italienne des SVF: 'alcune cose il poeta le dice secondo opinione, altre secondo verità'.

40 Tate 1930, 7.

Homère ne parle pas sans intention délibérée (οὐκ εἰκῆ; *orat.* LV, 21).⁴¹ Ailleurs (*Orat.* VII, 98 et 102), il présente le jugement de Sophocle et d'Euripide sur la valeur des richesses, comme l'expression de l'opinion du grand nombre, et non comme la leur propre.⁴² Il convient ici de noter que les défenseurs de la lecture allégorique cherchent à démontrer que la contradiction *résulte de cet écart* entre l'opinion du grand nombre ou des personnages d'une part, et le savoir du poète d'autre part, et non de la contradiction d'Homère avec lui-même. Il n'est peut-être pas exclu, toutefois, qu'il s'agisse là d'une question de degré, soit la contradiction apparente entre la perspective limitée des personnages, et la vérité supérieure, parce que plus large ou plus approfondie, du poète. Tate (1930, 7-9) pour sa part estime que *parce que* la contradiction n'est qu'apparente (ce n'est pas Homère qui a tort, mais la foule dont il exprime l'opinion), il ne saurait ici être question d'allégorie, puisque que celle-ci se propose de *dépasser le sens littéral contradictoire* par le recours à un sens profond cohérent. Ce débat soulève, de manière plus générale, la question de la valeur de la δόξα, pour Antisthène et pour Homère. Même si l'opinion est la croyance, sans fondement critique ou réfléchi, de la majorité, cela ne signifie pas qu'elle soit nécessairement fausse; elle témoigne peut-être, selon Antisthène, d'un point de vue limité appelant un sens plus profond et plus fondé, que constitue le savoir.⁴³

Cette contradiction apparente à dépasser (entre l'apparence de l'opinion et la vérité visée par le poète et accessible au philosophe) rappelle l'autre distinction que fait Antisthène, en matière théologique, entre ce qui est conforme à la coutume (κατὰ νόμον) et ce qui est conforme à la nature (κατὰ φύσιν; fr. 176 DC). Dans le traité *Sur la piété* de Philodème, dont le fragment est issu (PHerc 1428 fr. 21 col. 7a3-8), on lit que, au dire d'Antisthène, selon la coutume il existe plusieurs dieux, mais selon la nature un seul (τὸ κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεοὺς, κατὰ δὲ φύσιν ἓν[α]; éd. Prince 2015). Il prolongerait en cela la tradition philosophique du monothéisme initiée par Xénophane. La distinction entre les dieux des croyances populaires et le dieu unique représenterait ainsi *une première étape* vers une interprétation allégorique des dieux traditionnels.⁴⁴

41 Cf. aussi *orat.* II, 48; VII, 81.

42 Dans son traité *Sur la manière de lire les poètes* (17d), Plutarque fait une remarque du même ordre: les faussetés que disent les poètes sont celles de leurs personnages, lorsque dominés par de fortes émotions et affectés par des opinions et des illusions (δόξης καὶ ἀπάτης) [...]; 'ni Homère ni Pindare ni Sophocle ne croient véritablement que ces choses sont telles lorsqu'ils les écrivent'. Par ailleurs, selon Aristote (*Poétique*, 1460b6, 35; 1461b9), l'une des justifications pour ce qui, dans une œuvre, ne s'accorde pas avec la réalité ou l'idéal, est l'appel à la δόξα, l'opinion dominante. Cf. Tate 1930, 7-8.

43 Höistad 1951, 22-23 cite notamment Dion Chrysostome, *Orat.* XVII, 17: τὴν ἀληθῆ δόξαν ('l'opinion vraie').

44 Laurenti 1962, 123-132; Steinmetz 1986, 20, n. 7.

Quoi qu'il en soit de l'interprétation à retenir du fragment 194, celui-ci semble bel et bien indiquer, comme le confirmeraient d'autres passages dans Dion Chrysostome, que selon Antisthène on surmonte l'apparente contradiction *en distinguant la voix d'Homère de celle de ses personnages*.⁴⁵ L'intention d'Homère est indirectement invoquée, dans le fragment 194, par la référence à l'acte d'écrire: 'le poète a écrit (γέγραφεν) les uns selon l'opinion, les autres selon la vérité'. En somme, la distinction δόξα-ἀλήθεια, considéré en général comme ayant été inaugurée par Parménide, serait déjà propre aux poèmes homériques. Homère aurait écrit avec des intentions, que l'exégète a pour tâche de restituer. La différence de niveaux entre l'opinion et la vérité ne serait donc pas, selon Antisthène, le produit de l'interprétation, allégorique ou non, comme on a coutume de le penser de nos jours, mais l'expression de l'intention de l'auteur, de la même manière que l'intention d'Ulysse est reconnue par l'interprète parce qu'elle est d'abord inhérente à la composition.⁴⁶

Dans cette brève étude, il ne s'agissait pas de trancher l'épineuse question de l'allégorie chez Antisthène, mais avant tout d'en examiner un corollaire, soit l'intention et les niveaux de sens. Ces notions et leur application, chez Antisthène, permettent de mieux comprendre sa théorie littéraire et, plus largement, sa conception de la rhétorique comme mode de communication philosophique. Un tel examen exigerait une étude comparative plus poussée qu'il n'était ici possible, en rapport à Platon, Xénophon et d'autres contemporains, dont Alcidas.

Bibliographie

- Arnim, H. von (1893). *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, 2 tomes. Berlin: Weidmann (repr. 1962).
- Baccou, R. (1936). *Œuvres complètes de Platon*, tome IV: *La République*, traduction nouvelle. Paris: Garnier.
- Bandini, M., L.-A. Dorion (2000–2011). *Xénophon*, *Mémorables*, texte établi par M. Bandini, traduit et annoté par L.-A. Dorion, 3 tomes. Paris: Les Belles Lettres.
- Boys-Stones, G., Rowe, C. (2013). *The Circle of Socrates: Readings in First Generation Socratics*. Indianapolis: Hackett.
- Branccacci, A. (2005). *Antisthène: le discours propre*, préface de l'auteur à la traduction française, traduit de l'italien par S. Aubert. Paris: Vrin.
- Branccacci, A. (1996). 'Dialectica e retorica in Antistene'. *Elenchos* XVII, 359-406.
- Branccacci, A. (2015). 'Philosophie et rhétorique chez Antisthène et dans le *Phèdre* de Platon'. B. Cassin (Dir.). *La rhétorique au miroir de la philosophie: définitions philosophiques et définitions rhétoriques de la rhétorique*. Paris: Vrin, 39-68.

45 Prince, *Antisthenes of Athens*, 668.

46 *Ibid*, 667.

- Brancacci, A. (1985). *Rhetorike philosophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*. Roma: Bibliopolis.
- Brancacci, A. (2004). 'Tropos e polytropia in Antistene'. In: M. S. Celentano, P. Chiron, M.-P. Noël (Dir.). *Skhèma/Figura. Formes et figures chez les Anciens. Rhétorique, philosophie, littérature*. Paris: Éditions de l'École Normale Supérieure, 65-75.
- Buffière, F. (1956). *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: BBL (repr. 2010).
- Caizzi Decleva, F. (1966). *Antisthenis fragmenta*. Milano: Istituto Editoriale Cisalpino.
- Dio Chrysostomus (1917-19). *Orationes*, post L. Dindorfium edidit G. de Budé. Leipzig: Teubner.
- Döring, K. (1998). 'Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen'. In: H. Flasher (Dir.). *Die Philosophie der Antike. Band 2/1: Sophistik – Sokrates – Sokratik – Mathematik – Medizin*. Basel: Schwabe, 139-364.
- Elliger, W. (1967). *Dion Chrysostomos, Sämtliche Reden*, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Winfried Elliger. Zürich: Artemis.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1992). 'L'Ajax et L'Ulysse d'Antisthène'. In: M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien (Dir.). ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. 'Chercheurs de sagesse': *Hommage à Jean Pépin*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 5-36.
- Hillgruber, M. (1989). 'Dion Chrysostomos XXXVI (53), 4-5 und die Homerauslegung Zenons'. *Museum Helveticum* 46, 5-24.
- Höistad, R. (1951). 'Was Antisthenes an allegorist?'. *Eranos* 49, 16-30.
- Homère (1924). *L'Odyssée*, 3 tomes, intro. & trad. V. Bérard. Paris: BBL.
- Kahn, C. (1996). *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: CUP.
- Laurenti, R. (1962). 'L'iponoia di Antistene'. *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 17, 123-132.
- Leroux, G. (2002). *Platon, La République*, introduction, notes et traduction. Paris: Flammarion.
- Lévystone, D. (2005). 'La figure d'Ulysse chez les Socratiques: Socrate *polutropos*'. *Phronesis* 50, 181-214.
- Long, A. (2006). 'Stoic readings of Homer'. In: A. Laird (Ed.). *Ancient Literary Criticism*. Oxford: OUP, 211-237.
- Macphail, J. (2011). *Porphry's Homeric Questions on the Iliad: Text, Translation, Commentary*. Berlin-New York: De Gruyter.
- Marchant, E. (1910). *Xenophonti Opera*, tome 2, *Commentarii, Oeconomicus, Convivium, Apologia Socratis*, édition établie par E. C. Marchant. Oxford: Clarendon Press.
- Marsico, C. (2014). *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*, Introducción, traducción y notas. Buenos Aires: Losada.
- Montiglio, S. (2011). *From Villain to Hero: Odysseus in ancient thought*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Paquet, L. (1988). *Les Cyniques grecs: Fragments et témoignages*. Ottawa: Presses de l'Université d'Ottawa.
- Pépin, J. (1993). 'Aspects de la lecture antisthénienne d'Homère'. In: M. Goulet-Cazé, R. Goulet (Eds.). *Le cynisme ancien et ses prolongements: Actes du colloque international du CNRS, Paris, 22-25 juillet 1991*. Paris: PUF, 1-13.

- Pfeiffer, R. (1968). *History of Classical Scholarship: From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Oxford: Clarendon Press.
- Platon (2008). *Œuvres complètes*, dir. L. Brisson. Paris: Flammarion.
- Platon (1900–1907). *Platonis opera*, 5 tomes, éd. John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- Pontani, F. (2005). *Sguardi Su Ulisse: La tradizione esegetica greca all'Odissea*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Prauscello, L. (2017). 'Plato Laws 3.680B-C: Antisthenes, The Cyclopes and Homeric Exegesis'. *Journal of Hellenic Studies* 137, 8-23.
- Prince, S. (2015). *Antisthenes of Athens: Texts, Translations, and Commentary*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Radici, R. (2002). *Tutti i frammenti: raccolti da Hans von Arnim, testo greco e latino a fonte*, introduzione, tradizione e apparati a cura di R. Radici. Milano: Bompiani.
- Rankin, H. (1986). *Antisthenes sokraticus*. Amsterdam: Hakkert.
- Richardson, N. (1975). 'Homeric Professors in the Age of the Sophists'. In: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 201, 65-81.
- Schrader, H. (Éd.) (1890). *Porphyrri Quaestionum Homericarum ad Odysseam pertinentium reliquiae*. Leipzig: Teubner.
- Steinmetz, P. (1986). 'Allegorische Deutung und allegorische Dichtung in der alten Stoa'. *Rheinisches Museum* 129, 273-296.
- Tate, J. (1953). 'Antisthenes was not an allegorist'. *Eranos* 51, 14-22.
- Tate, J. (1930). 'Plato and Allegorical Interpretation (Continued)'. *Classical Quarterly* 24, 1-10.
- Tulli, M. (1987). 'Il giudizio di Platone sull'esegesi allegorica'. In: G. Arrighetti (Dir.), *Ricerche di filologia classica III: Interpretazioni antiche e moderne di testi greci*. Pisa: Giardini, 45-52.
- Werhli, F. (1928). *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*. Borna-Leipzig: R. Noske.

Table of Contents

<i>Part I: Socrates and the Socratic environment</i>	15
Né filosofo né sofista <i>Livio Rossetti</i>	17
Περιτροπή, or Reversal, Arguments From Antiphon and Socrates <i>David J. Murphy</i>	35
Sparta and the Socratics <i>Noreen Humble</i>	51
Callia nella letteratura socratica: un paradigma complesso <i>Michele Corradi</i>	65
Walls, Heavy Seas, and Lion Cubs. The Socratics Beyond the Soul-Body Dualism <i>Claudia Marsico</i>	79
Socrates' Ambivalent Eros <i>Alessandro Stavru</i>	91
Debates en torno al monismo lingüístico en el movimiento socrático <i>Pilar Spangenberg</i>	113
<i>Part II: Plato's Socrates</i>	127
Socrates and the Sufficiency Thesis <i>Joel A. Martinez and Nicholas D. Smith</i>	129
Socrates in Plato's <i>Philebus</i> <i>William H. F. Altman</i>	141

Table of Contents

'No sé de otra cosa que de asuntos eróticos'. El saber erótico de Sócrates y la <i>téchne</i> de la caza de hombres <i>Lucas Soares</i>	151
Sócrates desmemoriado. El olvido como dispositivo retórico <i>Stefania Giombini</i>	163
<i>Socrates Medicus</i> : una rappresentazione platonica <i>Silvio Marino</i>	177
L'invenzione di Socrate: la maschera del <i>philosophos</i> tra Platone e Senofonte <i>Mario Regali</i>	191
Part III: The Socratic lines	205
Il concetto di <i>ponos</i> in Antistene <i>Aldo Brancacci</i>	207
L'exégèse homérique d'Antisthène: l'intention d'Ulysse et celle d'Homère <i>François Renaud</i>	223
'The good, one thing called by many names' (D.L. II.106.9-10) Agathology and Eristic in Euclides of Megara <i>Mariana Gardella</i>	237
Terpsion of Megara and the Socratic Daemon <i>Stefano Mecci</i>	249
The Complex Question Fallacy in Megaric Philosophy <i>Francisco Villar</i>	263
Socrates 'philosophos' in <i>Oeconomicus</i> 16.9 <i>Fiorenza Bevilacqua</i>	275
Mimesis and the bodily sign in Xenophon's <i>Memorabilia</i> 3. 10 <i>Vladimir Gildin Zuckerman</i>	291

Did Aristotle have some knowledge of the grammar advocated by the Cyrenaics? Reflections on a <i>new</i> Cyrenaic testimony <i>Deyvis Deniz Machin</i>	311
El concepto de αἴσθησις en la filosofía cirenaica <i>Romina Simon</i>	329
The role of wealth and the value of poverty in Socratic literature: a reading of Aeschines' <i>Callias</i> and <i>Telauges</i> <i>Francesca Pentassuglio</i>	341
Part IV: Socrates's Reception	359
Aristotle and Protagoras against Socrates on Courage and Experience <i>Marta Jimenez</i>	361
Aristóteles, el socrático. Sobre los alcances y límites de la crítica aristotélica al intelectualismo socrático <i>Esteban Bieda</i>	377
Socrate nel <i>Kepon</i> : ricezione epicurea del pensiero di Socrate nel <i>Contra Lysidem</i> e nel <i>Contra Euthydemum</i> di Colote <i>Dino De Sanctis</i>	393
Antiochus' Interpretation of Socrates in Cicero's <i>Academica</i> <i>Matthew Watton</i>	405
Notes on contributors	421