



BRILL

La figure d'Ulysse chez les Socratiques: Socrate polutropos

Author(s): David LévyStone

Source: *Phronesis*, Vol. 50, No. 3 (2005), pp. 181-214

Published by: Brill

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4182778>

Accessed: 08-03-2017 19:11 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://about.jstor.org/terms>



Brill is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Phronesis*

La figure d'Ulysse chez les Socratiques : *Socrate polutropos*

DAVID LÉVYSTONE

A tous nos amis, ô mon coeur, présente un caractère changeant, nuance ton humeur suivant celle de chacun d'eux. Prends les mœurs du polyype aux nombreux replis, qui se donne l'apparence de la pierre où il va se fixer. Adapte-toi un jour à l'une, et un autre change de couleur. Va, l'habileté vaut mieux que l'intransigeance.¹

ABSTRACT

At the end of the fifth century B.C.E., the character of Odysseus was scorned by most of the Athenians: he illustrated the archetype of the demagogic, unscrupulous and ambitious politicians that had led Athens to its doom. Against this common *doxa*, the most important disciples of Socrates (Antisthenes, Plato, Xenophon) rehabilitate the hero and admire his temperance and his courage. But it is most surprising to see that, in spite of Odysseus' lies and deceit, these philosophers, who condemn steadfastly the sophists' deceptions, praise his rhetorical ability, his *polutropia*. The word *polutropia* is ambiguous: for Antisthenes, it means either "diversity of styles and discourses" or "diversity of dispositions, characters, or souls". It is argued that the same distinction is implicitly at work in Plato's *Hippias Minor*, where Socrates defends Odysseus' *polutropia* against the pseudo "simplicity" of Hippias' favourite hero, Achilles. However, whereas Antisthenes tries to clarify these different meanings, Plato's Socrates exploits the ambiguity to confuse his interlocutor. Such a distinction sheds a new light on the *Hippias Minor*: Odysseus is *polutropos* in the first (positive) sense, while the simplicity of Achilles should be understood as a bad kind of *polutropia*. It provides an explanation for the first paradoxical thesis of the dialogue which many commentators do not admit as an expression of the true Socratic view, on the ground of its supposed immorality: that he who voluntarily deceives is better than he who

Accepted February 2005

¹ Theog. *Eleg.* 213-18, trad. J. Cl. Carrière (Paris : CUF, 1975) modifiée :

Θυμέ, φίλους κατὰ πάντας ἐπίστρεφε ποικίλον ἦθος,
ὄργην συμμίσεων ἦντιν' ἕκαστος ἔχει.
Πουλύπου ὄργην ἴσχε πολυπλόκου, ὅς ποτὶ πέτρῃ,
τῇ προσομιλήσῃ, τοῖος ἰδεῖν ἐφάνη.
νῦν μὲν τῆδ' ἐφέπου, τότε δ' ἀλλοῖος χροῖα γίνου.
κρέσσων τοι σοφίη γίνεται ἀτροπίης.

© Koninklijke Brill NV, Leiden, 2005
Also available online – www.brill.nl

Phronesis L13

errs, for falsehood is, in one case, only in words, while in the other, it is falsehood in the soul itself. It is thus proposed that Odysseus' skill in adapting his *logos* to his hearers was probably a model for Socrates himself. The analogy between the hero and Socrates is especially clear in Plato's dialogues, which show the philosopher in an *Odyssey* for knowledge.

Ulysse est un personnage ambigu. Décrit, au moins depuis Pindare,² le héros devient même une figure négative à la fin du V^{ème} siècle. Le *Palamède* de Gorgias offre une illustration de ce phénomène : Ulysse y est dit φθόνω, κακοτεχνία, πανουργία (*DK* 82 B11a, 3). Hippias, s'il faut en croire le témoignage de Platon, devait aussi le mépriser. Mais c'est surtout la tragédie qui exprime le rejet général dont est victime « l'homme-aux-mille-tours ». Si Sophocle met en scène un Ulysse compatissant au malheur de son adversaire dans l'*Ajax*, il montre un homme machiavélique, menteur et lâche dans le *Philoctète*. Euripide, lui, le présente toujours de façon négative, comme dans son *Hécube*. Et l'on possède, par ailleurs, des fragments de comédies dans lesquelles le héros était attaqué et ridiculisé pour sa fourberie, son esprit de lucre, sa conduite déshonorante. . . .³

Mais, alors même qu'il semble déchu de son rang de héros, voici qu'il est élevé au rang d'un parangon de vertu par Antisthène. Celui-ci sera suivi par la tradition à l'origine de laquelle on le place habituellement : pour beaucoup de ses « disciples », Ulysse sera un modèle des qualités cyniques.

Et Antisthène n'est pas le seul à plaider la cause du héros de l'*Odysée* : plus généralement, il est tenu en haute estime par les membres du cercle socratique.

Il suffit de relever les apparitions du personnage dans les textes de Platon et de Xénophon pour s'en apercevoir : parfois critiqué, comme dans la tradition classique, Ulysse représente plutôt un exemple de modération et de sagesse ; il est un des seuls grands personnages d'Homère dans ce rôle de « héros positif ». Certes, cela ne suscite pas grand étonnement : d'une part, Ulysse est effectivement, dans les textes homériques, le moins emporté des héros et, de l'autre, on s'attend, bien sûr, à ce que ceux qui

² *Nem.* 7 et 8, sur le jugement des armes. On peut aussi penser à Hes. *Theog.* 27, où Hésiode se sert de la phrase appliquée par Homère à Ulysse (*Od.* XIX, 203), pour dénoncer les fictions de ses prédécesseurs et particulièrement d'Homère.

³ Stanford (1954 : 101) : « All one knows for certain is that by the end of the fifth century the Homeric lion was transformed into a machiavellian fox, and that this fox in turn had become the scapegoat of the Athenians ». Sur la figure d'Ulysse dans la littérature on renverra aux analyses de Stanford (1949 et 1954 : ch. 7 et 8, 90-117). Le rejet semble avoir été général à l'exception, peut-être, du sophiste Alcidas (Stanford 1954 : 96). Pour le *Philoctète*, cf. Blundell 1987.

suivirent l'enseignement de Socrate fassent l'éloge de la tempérance et d'un courage réfléchi. Il n'est pourtant pas inutile de le rappeler brièvement puisqu'on a souvent considéré, qu'à l'exception notable d'Antisthène, les disciples du philosophe ne différaient pas, sur ce point, de Sophocle ou d'Euripide.

Cette assimilation de la position « socratique » à l'imagerie populaire véhiculée par la tragédie, s'explique, en grande partie, par l'autre caractéristique spécifique d'Ulysse : sa polytropie, son usage du langage – et du mensonge – qui paraît *a priori* incompatible avec l'esprit du dialogue philosophique prôné par Socrate. Or, c'est justement sur cet aspect, le plus équivoque du personnage, que se porte l'attention des disciples du philosophe. Et leur réaction n'est pas celle qu'on pourrait attendre : Platon lui-même, toujours si prompt à condamner les techniques de manipulation du langage des sophistes, modère ses propos quand il s'agit du héros et le juge, souvent, plus proche de son maître que des habiles orateurs de son temps. Cet assentiment donné aux actions du héros de l'*Odyssee* serait, s'il se confirme, paradoxal à plus d'un titre. Pas tant parce que cette défense serait à contre-courant de l'opinion des contemporains du philosophe – et, dans une large mesure, de la nôtre – mais surtout parce que les artifices d'Ulysse paraissent difficilement conciliables avec l'exigence première du dialogue socratique : la sincérité des deux interlocuteurs.

Si le lien entre le philosophe et le héros n'est pas toujours explicite, il est fort et continu. Il se révèle parfois, chez Platon, sans que le nom du personnage soit prononcé, par de simples citations d'Homère ou même par des allusions à ses aventures qui assimilent la quête de savoir entreprise par le philosophe, à une *Odyssee* semblable à celle d'Ulysse.

1. *L'ἀπετή d'Ulysse selon Antisthène*

Antisthène est, sans aucun doute, celui qui a le plus explicitement défendu Ulysse : certains fragments dénotent sa volonté de le réhabiliter et quatre de ses œuvres, au moins, mentionnaient dans leur titre même le nom du héros.⁴

⁴ SSR VA 41 = DC 1 = D.L. VI, 15-18 : Ὀδυσσεὺς ἢ περὶ Ὀδυσσεύως < λόγος > Περί Ὀδυσσεΐας, Κύκλωψ ἢ περὶ Ὀδυσσεύως, Περί τοῦ Ὀδυσσεύως καὶ Πηνελόπης (ἢ Περί τοῦ κυνός selon qu'on considère qu'il s'agit du chien en général – auquel cas il s'agirait bien d'un livre indépendant – ou du chien d'Ulysse, Argo). Le héros était certainement mentionné dans d'autres textes. On peut ainsi penser au Περί τοῦ Κύκλωπος (dont est probablement extrait SSR VA 190 = DC 54 = LP 104) dont certains considèrent qu'il est un sous-titre du Περί οἴνου χρήσεως. Hoïstad (1951 : 29) suppose ainsi qu'Antisthène y traitait, entre autres, du passage (*Od.* IX, 347-362), où

Parmi ces ouvrages, les discours d'*Ajax* et d'*Ulysse*,⁵ seuls à avoir été conservés, visent à distinguer l'homme aux-mille-tours des autres héros homériques, représentés par *Ajax*.

Les textes évoquent une scène de deux épopées perdues du Cycle posthomérique, l'*Éthiopide* et la *Petite Iliade* :⁶ après la mort d'Achille, les Grecs, rassemblés devant Troie, se demandent à qui doivent revenir les armes divines.⁷ Ce ne peut être qu'à un égal d'Achille, au plus brave des combattants de l'armée. Deux hommes peuvent prétendre à un tel honneur : *Ajax* – qui a rapporté le corps d'Achille – et *Ulysse* – qui a rapporté ses armes. Loin de constituer un simple exercice de rhétorique, les deux discours posent, dans toute son ampleur, le problème de l'ἀρετή et de sa définition : les juges doivent, en effet, περι ἀρετῆς κρίνειν, « se prononcer en matière d'ἀρετή » (A§4 et 7). Deux visions s'affrontent : celle d'*Ajax*, le guerrier héroïque traditionnel, et celle d'*Ulysse*, « l'homme-aux-mille-tours ».

Pour *Ajax*, ἀρετή = ἀνδρεία ; il accuse, par ailleurs, *Ulysse* de δειλία (lâcheté). Il recherche avant tout une gloire personnelle et insiste sur l'aspect « lumineux » de son action : il agit « au grand jour » et est « toujours au premier rang » (A§5 et 9 ; cf. Romeyer Dherbey 2001 : 342-343), de façon que tous soient témoins de sa valeur. Car son honneur et sa

le cyclope est poussé par *Ulysse* à boire le vin pur. Cf. contraste avec *Nestor* SSR VA 191 = DC 55 = LP 105. Sur ce fragment cf. Pépin 1993.

⁵ D.L. VI, 15 indique au tome I des œuvres d'Antisthène les titres Αἴας ἢ Αἴαντος λόγος et Ὀδυσσεὺς ἢ περὶ Ὀδυσσεύος < λόγος >. On trouve le texte : SSR VA 53-54 = DC 14-15. Dans le cours de l'analyse, j'adopte, généralement, la traduction française de G. Romeyer Dherbey (1999b : 129-134). Cf. aussi Romeyer Dherbey 2001 et Hoïstad 1948 : 94-101. Les diverses thèses sur l'authenticité des discours sont récapitulées : SSR vol. IV, nota 26. Celle-ci est aujourd'hui communément acceptée ; sans s'engager dans le débat, on trouvera ici des arguments en faveur du caractère « socratique » des discours. Parmi les études récentes contestant l'attribution à Antisthène : M.-O. Goulet-Cazé 1992.

⁶ Voir la notice de A. Dain et P. Mazon dans l'introduction de l'*Ajax* de Sophocle (Paris : CUF, 1958).

⁷ Le thème du « jugement des armes », que reprend Antisthène, est un lieu commun de la culture grecque qui a été traité à de nombreuses reprises, avec quelques variantes. On connaît notamment un *Jugement des armes* d'Eschyle, dont ne subsistent que quelques fragments, et un *Ajax* de Sophocle, ainsi que de nombreuses autres œuvres jusqu'aux *Métamorphoses* d'Ovide. Voir Goulet-Cazé 1992 : 9-17, qui a établi un recueil des textes essentiels sur ce thème. On distingue principalement deux traditions : soit les rois achéens jugent eux-mêmes, soit ils laissent le choix aux chefs ennemis qui, mieux que tous les autres, savent lequel des deux héros leur a causé le plus de nuisances. Antisthène semble avoir retenu la seconde version : « ceux qui ont organisé les concours, prétendant être des rois, s'en sont remis à d'autres pour juger » (A§4).

gloire, il les tire de l'image qu'ont les autres de lui : il refuse même l'idée « d'entendre parler de lui en mal (κακῶς ἀκούων) » (A§5). C'est un homme d'action, qui méprise le discours⁸ et pour qui seules comptent la force et la victoire au combat : « On ne peut contredire les ennemis, mais soit les vaincre au combat, soit être esclave et se taire » (A§7). Ainsi se dévoile le paradoxe du guerrier homérique : son exploit se doit d'être individuel (A§9 : il est « toujours seul ») mais réalisé devant tous ; sa gloire est toute personnelle mais ancrée dans la reconnaissance des autres. Bref, Ajax agit « pour la beauté du geste » (Romeyer Dherbey 1999b : 121). Cet aspect n'est pas en contradiction avec l'affirmation d'Antisthène : « Le Bien est beau, le Mal est laid ». ⁹ Mais, pour Ajax, cette beauté, ce bien, c'est la reconnaissance d'autrui, l'opinion, et il ne pourrait s'accorder avec cette maxime du philosophe : « Ce qui est honteux est honteux, quoi qu'on en dise ». ¹⁰ Ajax ne sait pas ce qu'est véritablement le Beau et le Bien. Pour lui, comme le dénonce ironiquement Ulysse, le seul critère c'est l'opinion : « Et toi, comme un enfant, tu te réjouis parce que ces gens te disent courageux ». ¹¹ C'est d'ailleurs son ignorance que va, en premier, lui reprocher l'homme-aux-mille-tours.

Le discours d'Ulysse est plus long et plus complet : il analyse et critique le discours d'Ajax, et développe de nouvelles thèses. De manière toute socratique, il commence par souligner l'ignorance d'Ajax. ¹² Il l'oppose à un savoir pratique, pragmatique, le savoir des moyens en vue de la victoire. Pour lui, l'efficacité de l'action prime sur son éclat et il est inutile de chercher une vaine gloire, quand il faut gagner une guerre (U§9). Plus que « la fin justifie les moyens », Ulysse soutient, en somme, que si la fin est belle, les moyens le sont aussi nécessairement. ¹³ Il n'est pourtant pas l'utilitariste sans scrupules que décrit, dès l'Antiquité, une certaine tradition. Plus que cela, il incarne le renversement du paradoxe

⁸ A§7 : « Le combat ne se décide pas par des paroles mais par des actes ».

⁹ SSR VA 134 = DC 73 = LP 74 = D.L. VI, 12.

¹⁰ SSR VA 195 = DC 60 = LP 108. En réaction au vers d'Euripide, *Eole TGF* fr. 17 : « Qu'est-ce qu'une chose honteuse sinon celle qui semble telle à celui qui en use », parodié par Aristophane (*Ran.* 1475) : « Qu'est-ce qu'une chose honteuse si ce n'est celle qui semble telle aux autres ? ».

¹¹ U§7. Comparer au passage de l'*Héraklès* d'Antisthène rapporté par Plutarque (SSR VA 194 = DC 26 = LP 92) : il « recommandait en effet aux enfants de ne jamais savoir gré à qui les adulerait ».

¹² U§5. Cf. aussi U§3 : « tu n'y connais rien . . . », U§4 : « à cause de l'ignorance, en effet, tu ne reconnais pas le bien qu'on te fait ». On retrouve là une position socratique bien connue.

¹³ U§4 : « Et pourtant, si du moins il était beau de prendre Ilios, il est beau aussi de découvrir ce que cela demande ».

d'Ajax : dévouement au bien commun (alors qu'Ajax ne cherche que sa propre gloire) dans une action solitaire et nocturne (alors qu'Ajax combat « au grand jour », « entouré de tous ») : réalisation d'un exploit véritablement individuel pour le bien commun et non exhibition en combat-spectacle.

Les tentatives des deux héros-orateurs de prouver leur supériorité d'ἀρετή, que chacun d'eux envisage d'une manière différente, entraînent, évidemment, un ἀγών sur la définition de l'excellence. Cette problématique débouche finalement sur celle de la nature du courage. Ce glissement se fait, dès le début, à cause d'Ajax qui identifie ἀρετή et ἀνδρεία, comprise en un sens presque exclusivement physique. De manière moins évidente qu'il oppose la connaissance à l'ignorance d'Ajax, Ulysse entreprend de pourfendre la conception qu'Ajax se fait du courage et, en dernière analyse, de la force.

Sa critique s'articule essentiellement en quatre points, que je reconstitue à partir du texte :

1. La force physique est *irréfléchie* : elle est l'arme des animaux et des imbéciles, et se passe donc de l'usage de la raison. Ulysse souligne de manière récurrente l'ignorance d'Ajax, qui n'a d'autres armes que celles de « l'âne rétif et du bœuf qui broute » (U§14).
2. Elle est *limitée*, dans le temps et en puissance. Elle agit de manière *discontinue* et *ponctuelle* ; elle exige un temps de repos pendant lequel elle n'assure plus aucune sécurité (U§9 et §10). Plus encore, elle s'avère parfois inefficace : elle qui recherche l'action éclatante, lumineuse, se trouve neutralisée face à une force égale.¹⁴
3. Irréfléchie et momentanée, elle peut se traduire par un accès de rage. Elle devient alors *dangereuse* et *incontrôlable* pour celui qui en est doté, comme pour ses alliés. Prédissant le sombre destin d'Ajax, Ulysse le compare à « un sanglier mû par la colère » qui se « tuer[a] [lui]-même en tombant sur [son] épée » (U§6).¹⁵ Non seulement Ajax

¹⁴ U§7 : « Assurément, ce serait beau et merveilleux si ni l'un ni l'autre n'était capable d'agir ». De même, deux hommes seront toujours plus forts, physiquement, qu'un seul (U§11) : « ce cadavre, si tu n'avais pu le porter, deux hommes s'en seraient chargés et, après cela, ceux-ci peut-être nous auraient intenté un procès sur le chapitre de la vaillance ».

¹⁵ Et, ajoute Ulysse : « Ne sais-tu pas que l'homme valeureux ne doit pas subir le moindre mal, ni de sa part à lui, ni de celle de son compagnon, ni de ses ennemis ? » (U§6). Si le mot n'apparaît pas dans le texte, l'allusion à l'état de λύσσα, caractéris-

est ignorant mais il est entièrement dominé par sa « mauvaise colère ».¹⁶

4. La force physique ne peut donc s'identifier au *courage*. Ulysse l'affirme explicitement : « Parce que tu es fort, tu crois aussi être courageux, et tu ne sais pas qu'en guerre sagesse et courage ne sont pas la même chose qu'être fort » (U§13). Poussant plus loin cette observation, Ulysse, provocant, va faire de l'invulnérabilité d'Ajax,¹⁷ le signe de sa *lâcheté* : il est « le plus lâche de tous », avec ses « armes que rien ne peut briser » et son bouclier « semblable à un rempart ».¹⁸

Le discours d'Ulysse sous-entend l'existence d'un autre type de force, qui ne saurait, en aucun cas, devenir faiblesse. Il s'agit d'une force qui :

1. agit en accord avec la raison. Elle permet de surmonter les obstacles en vue d'une fin rationnelle-bonne et non pour la « gloriole ».
2. est sans limite. Dans le temps, tout d'abord, c'est une force qui n'a pas besoin de repos, c'est une tension permanente qui « jamais ne lâche prise » (U§10) : plus qu'une puissance intense mais brève, comme l'agression physique qui caractérise la force d'Ajax, elle est une endurance qui se manifeste « jour et nuit » (U§10). Il répond ainsi à l'accusation d'Ajax : « C'est faute d'agir que l'on fait de nombreux et de longs discours » :¹⁹ Ulysse n'est pas (qu') un beau parleur, il agit, tout le temps. Enfin, et surtout, c'est une force qui ne se mesure pas au nombre d'hommes ; c'est celle qui permet d'être plus fort, et plus efficace qu'une multitude d'hommes : « contre un seul ou beaucoup, je suis toujours prêt » (U§9).
3. est tempérée et ne peut se retourner contre soi ; qui est tempérante, et se confond finalement avec l'endurance. Contrairement à Ajax qui

tique du guerrier homérique est manifeste. Cf. *Il.* IX, 239 et 305 ; XXI, 543 ; cf. Dumézil 1985 et Smoes 1995 : 61-65.

¹⁶ U§5 : τῆς κακῆς ὀργῆς. L'agressivité d'Ajax, qu'Ulysse relève dans ce même paragraphe, est manifeste durant tout le texte : il insulte les rois, menace les juges et Ulysse. Déjà, dans l'*Odyssée*, Ulysse demandait à l'âme d'Ajax (XI, 541-567) : « Dompte la fureur de ton cœur valeureux ».

¹⁷ L'invulnérabilité d'Ajax est notoire : Pind. *Isth.* VI, 45 ; Soph. *Aj.* 576 ; Pl. *Symp.* 219e.

¹⁸ U§7. Sur la polémique contre l'utilisation des remparts chez Antisthène : A. J. Malherbe 1983 et G. Romeyer Dherbey 2001 : 343-344.

¹⁹ A§8. Ce qui, à première vue, semble bien correspondre à la pensée d'Antisthène et faire d'Ajax son porte-parole (*SSR* VA 134 = *DC* 70 = *LP* 66 = *D.L.* VI, 11) : τὴν τ' ἀρετῆν τῶν ἔργων εἶναι μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων ; « La vertu relève des actes, elle n'a pas besoin ni de longs discours ni de connaissances ».

refuse d' « endurer des souffrances et d'entendre parler de lui en mal » (A§5), Ulysse est capable de cette résistance, physique autant que spirituelle, qui permet de tout supporter : « tu dois ton salut aux outrages que j'ai subis » (U§5). Ulysse ne se cache nullement de pratiquer ce qui paraît si honteux aux yeux d'Ajax, bien au contraire : « Mais, si par le fait d'être esclave, mendiant, soumis au fouet, je pouvais nuire aux ennemis, je l'aurais entrepris » (U§9). Il n'a pas à rougir de ce « déshonneur », s'accordant en cela avec Antisthène : « il est digne d'un roi de s'entendre calomnier quand on fait le bien ». ²⁰ De telles souffrances sont belles, en raison de la fin qu'elles permettent d'atteindre. Ce qui est véritablement « déshonorant », c'est précisément de ne pas, comme Ajax, être capable de les supporter.

4. si elle ne s'identifie pas nécessairement au courage, en est une composante nécessaire. Les trois premiers paragraphes du texte commencent par les mêmes mots, « les dangers que j'ai encourus moi en particulier » : Ulysse est celui qui prend le plus de risques. Il n'envoie même personne en reconnaissance, mais s'en charge lui-même (U§8). Il ne faut pas pour autant le croire téméraire, car c'est l'efficacité de l'action qui justifie les dangers encourus : « Il n'est pas de risque, même regardé comme honteux que j'aie fui, grâce auquel je pouvais nuire aux ennemis » (U§9). Mais ce n'est pas seulement le calcul des moyens adéquats à la fin qui caractérise le courage, c'est aussi la force nécessaire pour surmonter les dangers et réaliser le projet de la raison.
5. est une arme en elle-même, qui n'a besoin de nulle autre. Ulysse n'a ni épée ni bouclier mais combat au plus près : il « s'introduit dans les remparts », « désarmé » (U§8). Ajax ne serait rien sans ses armes qui le rendent invincible ²¹ (U§7) ; mais Ulysse sera toujours meilleur car sa véritable arme, sa force, c'est son endurance, sa vertu. ²²

Le trait final par lequel Ulysse conclut son discours est à la fois crucial pour la démonstration et sarcastique dans son expression (U§14) :

À mon avis, s'il est un jour un poète sage en matière de mérite (περὶ ἀρετῆς),
il me représentera comme un homme qui a supporté bien des souffrances, a conçu

²⁰ SSR VA 28 = DC 150 = LP 41 = D.L. VI, 3. En réponse à quelqu'un qui lui apprenait que Platon disait du mal de lui.

²¹ Cf. aussi U§10 : « J'inflige toujours quelque dommage aux ennemis, grâce à ces armes serviles, à ces haillons ». Sur l'« armement » du sage cynique, voir notamment Malherbe 1983.

²² Cf. SSR VA 134 = DC 71 = LP 72 = D.L. VI, 12 : ἀναφαίρετον ὄπλον ἡ ἀρετή.

bien des ruses, a inventé bien des expédients, a détruit des villes et s'est à lui seul emparé de Troie ; toi au contraire il comparera ta nature à celle des ânes lents et des bœufs à la pâture qui se livrent à d'autres pour qu'on les enchaîne et qu'on les mette sous le joug.

Comme l'âne et le bœuf en pâture, Ajax a l'esprit lent : son intelligence et ses connaissances sont limitées.²³ Dans ce dernier paragraphe, Ulysse réagit explicitement aux attaques d'Ajax : malgré les apparences, c'est ce dernier qui se livre aux autres et est enchaîné.²⁴ Ajax est de ceux qui acceptent d'être transformés en esclaves de l'opinion car il craint le jugement des autres, et c'est aussi en cela qu'il est lâche.²⁵ Il est esclave de son ignorance, de sa jalousie,²⁶ de son manque de force d'âme.

2. *Habilité et vertu*

Si Antisthène est le seul socratique à insister autant sur la supériorité d'Ulysse en matière d'habileté stratégique, de tempérance et de courage, Platon et Xénophon y font aussi parfois allusion. Tous reconnaissent le rôle essentiel d'Ulysse dans la guerre de Troie. Ils louent sa sagesse, ses ruses et ses capacités de stratège plutôt que de souligner ses évidentes faiblesses : les qualités de fier guerrier qui, au regard des autres héros homériques, lui font défaut.

Dans les *Lois* (IV, 706d) de Platon, l'Athénien, qui critique l'utilisation de la marine à la guerre, rappelle le passage de l'*Illiade* (XIV, 96-102) où Ulysse s'en prend à Agamemnon pour avoir fait, avant la bataille, tirer les vaisseaux à la mer : pour le héros, l'usage des trières fait perdre leur ardeur aux soldats (car il savent qu'ils peuvent fuir).²⁷ Ulysse est alors le

²³ Le comparaiso n de l'adversaire à un animal est un moyen polémique, certainement apprécié par Antisthène. Voir *SSR VA 27 = DC 151 = LP 55* ; *SSR VA 62 = DC 16 = LP 86*. Sur l'utilisation des comparaisons animales par Antisthène : Romeyer Dherbey 1999b : 125-129.

²⁴ C'est d'ailleurs le même verbe qui est employé (παρέχειν) quand ce dernier l'accuse de se livrer au fouet des esclaves (A§6).

²⁵ *SSR VA 79 = DC 91 = LP 120* : « Il est esclave sans le savoir, celui qui craint les autres ».

²⁶ *SSR VA 129 = DC 82 = LP 48 = D.L. VI, 15* : « Comme la rouille, disait-il [Antisthène], rong e le fer, ainsi l'envie consume-t-elle les envieux ».

²⁷ La citation d'Ulysse vient après une discussion sur les victoires maritimes et terrestres. Ulysse est ici pris comme modèle, non contre l'idéal archaïque, celui d'Ajax, mais contre la stratégie athénienne contemporaine. Le personnage est, dans ce contexte, utilisé pour défendre le modèle spartiate (ce que feront, en général, les socratiques) contre celui de la cité démocratique.

porte-parole de l'Athénien qui oppose (707b-c) les « véritables » victoires (terrestres) de Marathon et de Platée à celles, secondaires (maritimes), d'Artémision et de Salamine. Il illustre, plus généralement, le point de vue platonicien sur le rôle de la marine et la thalassocratie : « des lions, dont telle serait l'accoutumance [avoir sur la mer à leur disposition des trières] s'accoutumeraient à fuir devant des cerfs ».

Xénophon rappelle les hauts faits d'armes du héros.²⁸ Dans les *Mémorables* (III, 1, 6), Socrate affirme qu'un bon stratège doit être μηχανικόν, « fécond en expédients », qualité caractéristique d'Ulysse. Le modèle ulysséen de conduite de la guerre est, en effet, plus proche de ce que devait être l'idéal socratique que celui du combat héroïque qui guide l'action des autres héros. Se fiant à sa ruse et développant d'habiles stratagèmes, Ulysse ne se limite pas au face-à-face héroïque, à la charge du « bœuf borné » : il met au premier plan la sagesse plutôt que la force physique, ce qui ne pouvait manquer de séduire le philosophe. Car, pour Socrate, l'art militaire, comme tous les autres, dépend d'un savoir, d'une science. La dénonciation virulente de l'incompétence des stratèges athéniens s'exprime dans différents textes ; elle est souvent liée à la critique du mode de désignation des dirigeants qui caractérise le régime démocratique. Antisthène aurait ainsi proposé aux Athéniens « d'élever les ânes au rang des chevaux puisqu'ils élisent bien stratèges ceux qui n'y connaissent rien » (*SSR VA 72 = DC 169 = LP 58*). De même, dans les *Mémorables* de Xénophon (III, 5, 21), Socrate met en lumière l'ignorance de ces chefs militaires qui ne sont pas choisis en fonction de leur compétence, mais selon l'opinion de la majorité. L'exemple de stratégie qu'il propose alors à son jeune interlocuteur, dont l'ambition est d'entamer une carrière militaire, est une ruse digne du héros de l'*Odyssée*, ruse que l'Ajax d'Antisthène condamnerait, sans aucun doute, comme une trahison de lâche (III, 5, 25-28).

Mais c'est surtout le courage du héros, sa tempérance et sa modération qui sont évoqués à plusieurs reprises.

Dans l'œuvre de Xénophon, Socrate, à la fin d'un discours sur la tempérance, prend Ulysse comme exemple de modération en matière de nourriture et de boisson (*Mem. I, 3, 7*) :

Je crois, dit-il en souriant, que [...] c'est en partie grâce à l'avertissement d'Hermès, et en partie grâce à sa propre ἐγκρατῆ et sa méfiance d'une

²⁸ Xen. *Cyn. I, 13* : « Ulysse et Diomède réussirent toutes les actions qu'ils entreprirent et, en vérité, c'est grâce à eux que fut prise Troie ».

excessive indulgence envers de telles choses qu'Ulysse ne fut pas changé en cochon.²⁹

Cela est d'autant plus remarquable que l'ἐγκράτεια, tient une place essentielle pour le Socrate de Xénophon : elle est le fondement même de la science et de la vertu.³⁰

Chez Platon, Socrate rappelle, à plusieurs reprises, le célèbre « Patiente mon cœur . . . » d'Ulysse,³¹ quand il affirme que la raison doit se comporter « comme un maître » envers « les états du corps ». Et, dans les dernières pages de la *République* (X, 620a-d), lorsque Platon illustre sa théorie des réincarnations par le *mythe d'Er*, c'est Ulysse qui, de tous ceux appelés à choisir une nouvelle vie, fait le meilleur choix : l'âme d'un « simple particulier », celle dont aucun de ses prédécesseurs n'a voulu. Celui que le sort avait désigné pour être le premier à choisir avait, en effet, préféré devenir un tyran. Ajax, lui, désirait vivre en animal, en lion, en souvenir de l'injustice qui, selon lui, lui fut faite à Troie. Certes, Ulysse, qui choisit en dernier, a moins de possibilités³² mais le héros affirme qu'il aurait fait de même s'il avait été le premier. Et le choix attribué à Ulysse est bien la preuve de la sympathie que le philosophe portait au personnage. En effet, en 619b, Socrate affirmait :

Même celui qui s'avance le dernier trouve devant lui, pourvu qu'il choisisse avec *intelligence* (νῶ), une existence désirable pour un homme qui vit avec une *fermeté soutenue* (συντόμως), une existence qui n'est point mauvaise.³³

Enfin, même l'hédoniste Aristippe semble avoir pris, dans ses écrits, si ce n'est dans sa vie, Ulysse comme modèle ! C'est ce que rapporte, non sans ironie, Plutarque :³⁴

²⁹ Par Circé. Cf. *Od.* X, 280-324.

³⁰ *Mem.* I, 5, 4-5 et IV, 5, 11. Cf. Goulet-Cazé 1986 : 134-140.

³¹ Plat. *Phd.* 94d-e. Cité aussi en *Resp.* III, 390d et IV, 441b. Cf. *Od.* XX, 17-18 : στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ · τέτλαθι δὴ, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης. « Se frappant sur la poitrine, il gourmandait son cœur en ces termes : Supporte mon cœur ! c'est pire chienne que tu eus à supporter ».

³² Il y a un nombre limité de réincarnations possibles. Ulysse, qui choisit en dernier, n'a en fait plus de choix du tout : il ne reste, comme vie possible, que celle dont les autres n'ont pas voulu.

³³ Sauf indications contraires, les traductions de Platon sont celles de L. Robin (Paris : Bibliothèque de la Pléiade, 1950).

³⁴ *SSR* IVA 55 (= IA 134 dans Giannantoni 1958). C'est la seule mention d'Ulysse dans les fragments d'Aristippe ; le héros est mentionné une autre fois par Diogène Laërce dans son chapitre consacré au philosophe cyrénaïque (*D.L.* II, 79-80 = *SSR* IVA 107) mais la phrase est d'Ariston.

Bien que prenant Ulysse comme modèle de vie, Aristippe fuyait la pauvreté et les peines, et goûtait sans réserve au plaisir.

Il faut ici rappeler que, si Ulysse est souvent parfaitement capable de se dominer, se singularisant sur ce point par rapport à la plupart des autres héros, il n'apparaît pas nécessairement dans les textes homériques comme un modèle de maîtrise de soi ; il fait, au contraire, parfois, preuve d'*hybris*. Mais cela ne semble pas avoir troublé outre mesure les disciples de Socrate. Ainsi, dans ses interprétations d'Homère, Antisthène tente de justifier le comportement du héros, là même où, dans l'*Odyssee*, celui-ci paraît manifestement être en faute :³⁵

Ulysse au Cyclope : « Ah ! puissé-je t'ôter le souffle et la vie [...] aussi vrai que ton œil ne sera pas guéri, même par le seigneur qui ébranle le sol ! ». Comment Ulysse pouvait-il aussi inconsidérément avoir si peu d'égard pour Poséidon en osant affirmer, « même par le seigneur . . . » ? « Il n'ignorait pas, écrit Antisthène, qu'Apollon est le guérisseur divin, et non Poséidon ».

Ainsi, lorsqu'Ulysse dénigre Poséidon, en se prétendant plus fort que lui – le dieu serait incapable de soigner les blessures infligées par le héros – Antisthène en fait un signe de la sagesse, voire de la piété du héros, qui ne prête pas à une divinité les attributs d'une autre.

Platon, lui, choisit une voie différente pour légitimer les phrases malheureuses du héros : il n'hésite pas à s'en prendre à l'auteur, Homère, pour défendre son personnage, Ulysse ! Ainsi, dans la *République*, où il ne cesse de critiquer l'œuvre du poète qui est, à son avis, bien mauvaise pour l'éducation des jeunes gens, Socrate s'étonne qu'Homère ait fait dire à « l'homme de tous le plus avisé » (σοφώτατον), en désignant ainsi Ulysse, « qu'à ses yeux la plus belle chose au monde, c'est quand « *aux tables le pain et les viandes abondent* » et que, « *allant puiser le vin au cratère, l'échanson vient l'offrir et le verser dans les coupes* ».³⁶

³⁵ SSR VA 190 = DC 54 = LP 104 = Porphyre, *ad Il.* IX, 525. Dans l'*Illiade*, la phrase d'Ulysse est immédiatement perçue comme un signe de son *hybris*. Cf. Friedrich 1991 : 23 : « The resurgence of his *megaletor thymos* [...] finally has Odysseus lose all restraint; as a result, his insolent boasting culminates in a gratuitous insult to Poseidon ». Notons qu'il s'agit justement d'un passage où Ulysse adopte le plus la conduite « classique » du héros homérique (Friedrich 1987 : 131-132).

³⁶ *Resp.* III, 390a-b. Ulysse n'est pas mentionné mais il s'agit du passage où il se trouve à la table d'Alkinoos (*Od.* IX, 8-10). Platon adapte le texte (Labarbe 1949 : 292-293). Rappelons d'ailleurs que l'accusation de gloutonnerie devait être courante et sujet de comédie (Stanford 1954 : 55).

3. *Ulysse polutropos*

Si Ulysse peut ainsi être qualifié de σοφώτατος, ce n'est pas uniquement pour ses compétences de stratège, mais aussi et surtout pour son habileté oratoire. Or, si sa tempérance est manifeste dans les textes homériques, il est difficile de ne pas voir les artifices et mensonges auxquels il se livre. On devine les implications considérables sur la compréhension de la méthode dialogique de Socrate que pourrait avoir une approche positive de l'usage du discours d'Ulysse.

Chez Xénophon, le héros est (c'est Socrate lui-même qui l'affirme) un maître de la méthode dialectique. Celle-ci consiste à « avancer par étapes en s'accordant au fur et à mesure » (*Mem.* IV, 6, 15) sur chacun des points, de façon à obtenir l'assentiment de l'interlocuteur avant de poursuivre la discussion. Socrate se serait alors inspiré de l'exemple d'Ulysse :

Il (Socrate) disait qu'Homère appelait Ulysse τὸ ἀσφαλῆ ῥήτορα parce qu'il menait la discussion d'une opinion acceptée à une autre.³⁷

À la fin du *Phèdre* (261b-c) de Platon, lors de la discussion sur l'art oratoire, Ulysse apparaît comme un maître de psychagogie (261a : ψυχαγωγία, « mener les âmes »). Phèdre ne comprend pas ce que veut dire Socrate et compare le héros à Thrasymaque.³⁸ Mais le philosophe montre que cette association n'est pas justifiée quand il définit, plus loin, le « véritable art oratoire » (269d-274b) comme l'art de mener les âmes, et l'oppose aux techniques de manipulation des sophistes.

Il est vrai que le thème de la psychagogie, plus généralement celui de la « bonne rhétorique », n'est conçu que tardivement dans l'œuvre platonicienne et qu'il est difficile de trouver dans les dialogues socratiques des développements alliant rhétorique et parler vrai. Mais le rapport d'Ulysse au langage est déjà abordé dans un des tout premiers textes platoniciens, l'*Hippias Mineur*. La polytropie ulysseenne semble ainsi avoir été un

³⁷ Xen. *Mem.* IV, 6, 15 : ἔφη δὲ καὶ Ὅμηρον τῷ Ὀδυσσεὶ ἀναθεῖναι τὸ ἀσφαλῆ ῥήτορα εἶναι, ὡς ἱκανὸν αὐτὸν ὄντα διὰ τῶν δοκούντων τοῖς ἀνθρώποις ἄγειν τοὺς λόγους. Cf. *Od.* VIII, 171. On a parfois voulu voir ici une origine antisthénienne : cf. Declava Caizzi 1966 : 107 sur la comparaison à DC 51 = SSR VA 187.

³⁸ C'est aussi ce que semblent faire la plupart des commentateurs (récemment Morgan 2000 : 111). Mais c'est bien Phèdre qui procède à l'analogie entre Nestor et Gorgias d'une part et Ulysse et Thrasymaque ou Théodore de l'autre. Socrate, lui, parle déjà de ce qu'il définira plus loin comme la bonne rhétorique : la psychagogie mentionnée dans le paragraphe précédent.

thème important de la pensée socratique (Romeyer Dherbey 1999a : 84) et la recherche de sa définition est l'unique objet d'un des plus longs fragments d'Antisthène en notre possession.

Le terme même de *polutropos* est relativement rare.³⁹ Il n'apparaît que deux fois chez Homère (I, 1 et X, 330), mais c'est le mot qui désigne Ulysse dans la première phrase de l'*Odyssee*.⁴⁰ Son sens y est d'ailleurs ambigu : si les traducteurs français choisissent généralement « aux-mille-tours », on peut aussi comprendre, dans ce passage précis, « qui a été sur de multiples chemins », « aux nombreux voyages ».⁴¹

Dans les rares textes où il est présent, son sens est généralement péjoratif, même s'il arrive qu'il soit neutre et simplement descriptif comme dans la physique de Diogène d'Apollonie.⁴² Il est attribué à Hermès dans les *Hymnes Homériques* (*Herm.* I, 13 et 439) où il signifie « ingénieux », « rusé ». Dans Thucydide, il sert à dénoncer l'attitude « versatile » du peuple dans le célèbre passage dénonçant les effets dévastateurs de la guerre sur les mœurs des Athéniens (III, 83, 3) et prend le sens de « varié », « aux formes diverses » dans l'Oraison Funèbre (II, 44, 1). Le terme apparaît aussi dans la *Vie d'Alcibiade* de Plutarque : pour désigner la vie aux « destins multiples » (II, 1) du jeune aristocrate et son comportement (XXIV, 4 : *πολύτροπον καὶ περιττόν*) qui a séduit le satrape Tissapherne « qui lui-même n'avait guère de loyauté ». Chez Platon, *polutropos* n'apparaît que dans l'*Hippias Mineur*, sur lequel nous reviendrons, et une fois dans le *Politique* (291b2 : *πολυτρόποις θηρίοις*).⁴³

Ce terme qualifiant Ulysse va être redéfini et réhabilité par les socratiques.

4. *L'usage varié du langage*

Que le personnage d'Ulysse ait généralement été dénoncé comme un « maître de tromperies », voilà qui devait être pour Antisthène le signe

³⁹ De même que le nom *πολυτροπία*. Ces deux termes ne sont pas chez Xénophon, pas plus que chez Euripide, Aristophane, Eschyle, Demosthène, Aristote.

⁴⁰ Par ailleurs, sur l'utilisation spécifique des termes « polu- » chez Homère et leur lien particulier avec le personnage d'Ulysse : Stanford 1950 : 108-110.

⁴¹ Le terme est, en effet, rapproché de *πολύπλαγκτος*. Cf. Kakridis 1921 : 288-291. On notera que ce dernier sens, plus simple, n'est retenu par aucun auteur du V^{ème} / IV^{ème} siècle.

⁴² Dans les fragments des présocratiques, à part chez Hippias (il s'agit alors du texte de Platon), on ne relève que cette occurrence (*DK* 64 B5) où l'air est dit *polutropos*.

⁴³ Le nom *polutropia* est absent de l'œuvre platonicienne.

même de sa vertu.⁴⁴ Le philosophe n'affirmait-il pas que la mauvaise renommée était un bien ?⁴⁵ Il faisait ainsi de la « polytropie » du héros une qualité, le disculpant, par là-même, de l'accusation, si courante, de mensonge. En effet, il faut, selon sa propre expression, comprendre Homère « selon la vérité » et non « selon l'opinion » (SSR VA 194 = DC 58). Le texte de Porphyre, qui résume l'argumentation d'Antisthène, est assez long mais mérite d'être cité dans sa plus grande partie :

Antisthène dit qu'Homère ne loue pas plus Ulysse qu'il ne le blâme en le disant « polytrophe ».

Pourtant, il n'a pas fait Agamemnon et Ajax « polytropes », mais francs et nobles (ἀπλοῦς καὶ γεννάδας), pas plus qu'il n'a donné, par Zeus, un caractère (τὸ ἦθος) fourbe et changeant (δόλιον καὶ παλίμβολον) au sage Nestor ; au contraire, Nestor assistait sincèrement Agamemnon et tous les autres, et si, pour l'armée, il savait quelque chose de bon, il le conseillait et ne le dissimulait pas. Achille était si loin d'accepter un tel comportement (τρόπον) qu'il estimait odieux comme la mort « celui qui en son cœur cachait une chose et en disait une autre » (*Il.* IX, 313).

Pour résoudre la difficulté, Antisthène dit : « Quoi donc ? Est-ce vraiment qu'Ulysse est scélérat (πονηρὸς) parce qu'il a été dit polytrophe ? N'est-ce pas au contraire parce qu'il était sage (σοφός) qu'il [Homère] l'a ainsi qualifié ? Probablement que « trope » désigne, d'un côté, le caractère (τὸ ἦθος) et, de l'autre, désigne l'usage du discours (τοῦ λόγου χρῆσιν). Est moralement bon (εὐτροπος), en effet, l'homme qui a un caractère tourné vers le bien. D'autre part, les tropes sont les inventions du discours de telle ou telle sorte. Il utilise aussi « trope » à propos des variations de voix et de mélodie comme dans le cas du rossignol « qui changeant (τρώπωσα) fréquemment, répand une voix aux sons variés » (*Od.* XIX, 521).

Si les sages (σοφοί) sont habiles à discourir (διαλέγεσθαι), ils savent aussi exprimer la même pensée (νόημα) de multiples façons (κατὰ πολλοὺς τρόπους) ; mais puisqu'ils savent (ἐπίστάμενοι) dire la même chose de multiples façons, alors ils pourraient être « polytropes ». Or, les sages (σοφοί) sont également bons (ἀγαθοί). C'est pourquoi Homère dit qu'Ulysse, qui était sage, était « polytrophe » : il savait s'entretenir (συνεῖναι) avec les hommes en usant de multiples modes [de discours] (πολλοῖς τρόποις). C'est aussi de cette façon que Pythagore, quand on lui demandait de s'adresser à des enfants, leur tenait, dit-on, des discours pour enfants ; à des femmes, il tenait des discours adaptés aux femmes, à des chefs des discours pour chefs et à des éphèbes des discours pour éphèbes. De

⁴⁴ Sur les mensonges d'Ulysse dans Homère, voir, par exemple, Trahman 1952 et Walcot 1977.

⁴⁵ SSR VA 58 = DC 95 = LP 66 = D.L. VI, 11 et SSR VA 28 = DC 150 = LP 41 = D.L. VI, 3. Selon deux autres sources (SSR VA 86 = DC 20A et 20B = LP 42), cette dernière formule aurait été appliquée à un autre des grands « modèles » de vertu d'Antisthène : Cyrus.

fait, découvrir le style de sagesse (τρόπον τῆς σοφίας) qui convient à chacun est un signe de sagesse. C'est, au contraire, un signe d'inculture (ἀμαθίας) que d'user d'un style unique (μονοτρόπῳ) de discours quand on s'adresse à des gens différents (ἀνομοίως). De cela aussi, la médecine dépend dans la réussite de son art, puisque la thérapie pratique la polytropie à cause de la diversité (ποικιλίην) des états des patients.⁴⁶

La visée d'Antisthène est affirmée dès la première phrase : il s'agit de défendre Ulysse en définissant la polytropie. Le philosophe était conscient de la difficulté et du caractère paradoxal de cette entreprise. Une objection est immédiatement soulevée : les autres héros (Agamemnon, Ajax, Nestor) sont tout le contraire de polytropes : ils sont francs et simples. L'évocation de ces personnages, au début du fragment, ne doit pas, en effet, être considérée comme un ajout de Porphyre, mais comme la réplique d'un interlocuteur (Decleva Caizzi 1966 : 105 et Brancacci 1990 : 46) qui s'étonne qu'on puisse ainsi interpréter le poète : Porphyre condense sous forme narrative ce qui était très certainement un dialogue socratique, probablement avec Hippias.⁴⁷

Pour répondre à cette critique, Antisthène analyse le τρόπος.⁴⁸ Celui-ci est équivoque : il est soit ἦθος soit λόγου χρήσις (Giannantoni 1990 : IV, 343) : « caractère » ou « style de langage ». Le troisième sens du terme est technique et se rapporte au domaine musical (les variations de voix du rossignol). Il n'est pas essentiel aux développements ultérieurs et doit même probablement être rattaché au second.

Dans le premier cas, τρόπος semble lié à l'éthique : sera εὐτροπος celui qui a l'ἦθος incliné vers le bien. Dans le second, il s'attache à la rhétorique : sera πολύτροπος celui qui connaît les τρόποι, formes de discours. Le terme de τρόπος prend donc des sens différents dans ces deux composés. En effet, Antisthène exclut l'interprétation de la polytropie comme insta-

⁴⁶ Antisthène SSR VA 187 = DC 51 = Porphyre, *ad. Od.* I, 1. Decleva Caizzi (1966 : 105-107) considère qu'à partir de οὕτω καὶ Πυθαγόρας... il s'agit d'un commentaire de Porphyre. Par ailleurs, après ce passage, il y a une lacune. La suite du texte, non traduite par M.-O. Goulet-Cazé (1992 : 16-17) – qui considère qu'il est trop audacieux de l'attribuer à Antisthène – mais reproduite dans l'édition de Giannantoni, est citée par la suite.

⁴⁷ Pour Brancacci (1990 : 51-52), le fragment est extrait d'un dialogue, probablement le Περὶ διαλέκτου, dont les personnages seraient Hippias et Socrate (en s'appuyant notamment sur *Mem.* IV, 6, 15), et assez proche, suppose-t-il, de l'*Hippias Mineur* de Platon. Sur le rapport entre le texte de Platon et celui d'Antisthène, voir *infra* p. 205-206.

⁴⁸ Sur les sens de τρόπος, voir Kuiper 1908.

bilité de caractère.⁴⁹ Elle semble simplement correspondre à une capacité d'adapter son discours à l'auditeur : elle est *χρήσις ποικίλη λόγου*, usage varié du langage.⁵⁰ A cet égard, Antisthène, voyant Platon discourir dans son école, faisait observer (*SSR VA 30 = DC 153 = LP 56*) :

Ce n'est pas à l'auditeur de se régler sur l'orateur, mais l'orateur sur l'auditeur.

Mais si la polytropie n'a pas directement de connotation morale, elle n'est pas non plus un simple ensemble de techniques rhétoriques :⁵¹ elle se rattache à la science. Et puisqu'elle est signe de sagesse, la conséquence en est, pour le socratique Antisthène, que l'homme polytrope est bon. Le sage possède, de fait, les deux qualités : il est *polutropos* dans son usage du langage et *eutropos* de caractère.

De quoi la polytropie est-elle science ? Son objet est-il uniquement le discours lui-même ? La comparaison avec la médecine permet d'apporter de nouveaux éléments à la compréhension de la polytropie : de même que le médecin reconnaît les maladies du corps et propose le remède qui convient à chaque cas, le sage, le philosophe, doit pouvoir discerner la spécificité du *τρόπος – ἦθος* de chacun, afin d'y adapter son discours, *τρόπος – λόγου χρήσις*. Le *Phèdre* exprime, en langage platonicien, une idée similaire : le philosophe, l'orateur vrai, doit avant tout connaître les « espèces d'âme » (271c-d), sans quoi il lui serait impossible de guider chacune d'elles selon ses propres particularités.⁵²

Chez Antisthène, la polytropie est aussi discutée, indirectement, dans les discours d'*Ajax* et d'*Ulysse* (Romeyer Dherbey 1999b : 114-117).

⁴⁹ A la fin du texte, Porphyre revient sur la distinction des sens de *tropos*. En un sens – pas celui de la polytropie – il est « ce qui est muable dans le caractère humain, ce qui change continuellement et est instable ».

⁵⁰ Pour Hoïstad (1951 : 26) : « this meaning of the word has nothing to do with the living language ». Antisthène spécifie plutôt le sens usuel en précisant le terme de *tropos*. On trouve un sens proche dans Denys d'Halicarnasse (*Ammée II* : VIII, 3, 2) où *polutropia* se traduit par « multiplicité des formulations », à propos du style de Thucydide.

⁵¹ Antisthène critiquait la rhétorique des sophistes et des démagogues : cf. *SSR VA 104 = DC 86-87 = LP 116-117* ; *SSR VA 204 = DC 43 = LP 100*.

⁵² Le Socrate de Platon illustre d'ailleurs son propos par une analogie avec l'art médical (270b-271a). C'est peut-être aussi à cette idée qu'on doit le célèbre passage du *Banquet* de Xénophon (*Symp.* 56-64) où Antisthène est désigné comme le successeur de Socrate. Entremetteur, *μαστροπός*, et courtier d'amour, *προαγωγός*, Antisthène est celui « qui sait reconnaître les gens aptes à se rendre mutuellement service et qui peut leur inspirer le désir de se réunir » (trad. F. Ollier, Paris : CUF, 1961).

Ajax, qui préfère les actes aux beaux discours, traite Ulysse de manipulateur. Celui-ci réplique qu'il tient, en fait, toujours le « même discours », en l'adaptant – quant à sa forme – à ses auditeurs. Ajax, au contraire, ne pourrait soutenir en toutes circonstances que l'excellence se mesure à la force physique : l'exploit qu'il a réalisé en rapportant seul, le cadavre d'Achille, aurait pu l'être par deux hommes quelconques qui auraient alors pu le « contester sur le chapitre du mérite » (U§11).⁵³

Or, telle est bien, pour Antisthène, la polytropie, ainsi que Porphyre le rapporte à la fin du fragment (SSR VA 187 = DC 51) :

La polytropie de la parole et son usage varié deviennent, quand ils s'adressent à des oreilles variées, monotropie (μονοτροπία).⁵⁴ Unique est en effet ce qui est propre à chaque cas (Ἐν γὰρ τὸ ἐκάστῳ οἰκείον). C'est pourquoi l'adaptation à chacun ramène la diversité du langage (τὴν ποικιλίαν τοῦ λόγου) à l'unité de ce qui est rapporté à chacun. Inversement, l'unité d'aspect du discours, parce qu'elle ne s'adapte pas à la diversité des auditoires, produit l'effet d'une diversité de tournures (πολύτροπον) dans un langage qui doit être rejeté par beaucoup parce qu'il est pour eux méprisable.⁵⁵

Ainsi, la polytropie devient, en dernier ressort, une « *monotropie* positive » (Brancacci 1990 : 59 et Declava Caizzi 1966 : 100), où se rejoignent les deux sens de *tropos* : la diversité des caractères et celle du discours.⁵⁶ De l'usage varié de la parole, qui prend en compte la spécificité de chaque relation orateur-auditeur, résulte une fidélité à une même *pensée* : elle retrouve l'unité dans la multiplicité en tenant le *discours propre* à l'auditoire auquel elle s'adresse.

Ulysse est donc maître de l'art de la discussion (διαλέγεσθαι), il est un modèle de sage et de bon orateur.

⁵³ Voir la première partie de cette étude et n. 14.

⁵⁴ *Monotropos* est encore plus rare et n'a généralement pas la signification que lui donne Antisthène. Cf. Eur. *Andr.* 281 : « solitaire » (de même, *monotropia* : solitude). On trouve le sens « d'une façon » ou « uniforme » plus tardivement dans Plutarque (*Mor.* 662a) mais celui-ci, contrairement à Antisthène, l'associe à « simple » : ταῖς ἀπλᾶς καὶ μονοτρόποις ἡδοναῖς. Plutarque (*Mor.* 479c) l'utilise aussi au sens de solitaire : ἀφίλους καὶ ἀμίκτους καὶ μονοτρόπους.

⁵⁵ Trad. Romeyer Dherbey 1999a : 101.

⁵⁶ C'est ainsi, que, finalement, la polytropie peut s'accorder avec le reste de la théorie du langage d'Antisthène (Romeyer Dherbey 1999a : 97-101).

5. *Le mentir vrai et le vrai faux*

Un long passage de l'*Hippias mineur*⁵⁷ de Platon est consacré au problème de la polytropie et, par là même, à la défense d'Ulysse. Ce petit dialogue débute par la question que désire poser Socrate à Hippias (363b) :

Ainsi, voilà une question sur laquelle j'aimerais à me renseigner auprès d'Hippias s'il lui plaît, et à savoir quel est son avis concernant ces deux hommes (Ulysse et Achille) : lequel des deux a, selon lui, le plus de mérite.

Hippias donne la réponse « traditionnelle » (364c), celle qu'aurait pu donner Pindare :

Homère a fait d'Achille le plus vaillant (ἄριστον) [. . .], de Nestor, le plus sage (σοφώτατον)⁵⁸ et d'Ulysse, le plus divers (πολυτροπώτατον).

Que signifie pour Hippias le terme πολυτροπώτατος ? C'est sur ce point que Socrate l'interroge alors (364d-e). Le sophiste, citant les vers de l'*Iliade* « l'homme qui tient une chose cachée en son cœur et qui en exprime une autre », ajoute ψευδής pour caractériser Ulysse.⁵⁹ Mais Socrate lui fait finalement admettre que les πολύτροποι sont φρόνιμοι (365e) et σοφοί (366a). Ainsi, pour Socrate, *même si* Ulysse avait été un « homme faux », il resterait supérieur à Achille : la capacité de travestir la vérité, de dire le vrai et le faux, est l'apanage de celui qui sait (367c). Mais, il ajoute, ce qui justifie définitivement la « diversité » du héros (369e-370a) :

Nulle part dans Homère on ne voit Ulysse être faux (φαίνεται ψευσάμενος),⁶⁰ lui, l'homme divers, tandis que *cette diversité dont tu parles*, on la voit chez Achille !

⁵⁷ L'authenticité de l'*Hippias mineur* est aujourd'hui acceptée, en grande partie grâce au témoignage direct d'Aristote (*Metaph.* IV, 1025a6-13) qui mentionne et critique le dialogue. On trouvera des références aux discussions passées dans O'Brien 1967 : 105 n. 15.

⁵⁸ Hippias préférerait certainement le personnage de Nestor : cf. Pl. *Hp. Ma.* 286a-b et *DK* 85 A2 (le dialogue troyen).

⁵⁹ *Hp. Mi.* 364e-365d. Il nomme alors (365b) Achille « vrai et simple » (ἀληθής τε καὶ ἀπλοῦς) et Ulysse « divers et faux » (πολύτροπος τε καὶ ψευδής). Cf. *Il.* IX, 308-314 ; le texte est différent du texte homérique traditionnel.

⁶⁰ Je modifie la traduction L. Robin pour ψευσάμενος : « dire des faussetés », c'est-à-dire « mentir ». Il faut, en effet, pour comprendre le dialogue, rendre, la plupart du temps, ψευδής par faux (Vlastos 1994 : 376-382). Cf. n. 71.

Apparemment, pour le Socrate de Platon, Ulysse est polytrophe, donc sage, et jamais il ne paraît *ψευσάμενος*. La polytrophie se révèle positive ; la figure d'Ulysse est admirable (Calderini 1906).

Cependant, même sur ce point précis,⁶¹ les commentateurs ont émis des avis divergents. Blundell (1992), repris par Morgan (2000 : 112), considère que la polytrophie d'Ulysse dans le dialogue de Platon illustre le paradigme de la démocratie athénienne de la fin du V^{ème} siècle et de la célèbre polymathie d'Hippias.⁶² D'autres, au contraire, ont résolument identifié Socrate et Ulysse d'un côté, Achille et Hippias de l'autre (O'Brien 1967 : 102-103 et, en un sens différent, Hoerber 1962 : 131). Il convient dès lors de préciser le concept de *polutropos* chez Platon d'autant plus que, nulle part dans le texte, Socrate n'en donne de définition explicite.

Comme l'ont relevé de nombreux auteurs, la plupart des difficultés d'interprétation trouvent leur origine dans la notion de *dunamis*.⁶³ Pour Hippias,

⁶¹ L'ensemble du dialogue est sujet à discussion. Voir notamment : Hoerber 1962 ; Mulhern 1968 ; Guthrie 1998 (1975) : 191-199 ; Weiss 1981 ; Blundell 1992 ; Balaudé 1997. La difficulté principale à laquelle se sont trouvés confrontés les commentateurs est l'apparent amoralisme du dialogue : Platon y affirme, en effet, que celui qui fait le mal volontairement est meilleur que celui qui le fait sans le savoir (*cf.* n. 73). Sur les citations d'Homère dans ce dialogue : Labarbe 1949 : 49-87.

⁶² Morgan (2000 : 112), reprenant Blundell, considère que la versalité d'Ulysse est « a latent paradigm both for the late fifth century athenian democracy and Hippias' own cleverness and adaptability » et que donc (Morgan 2000 : 112-113, *cf.* aussi 166-167) : « By indicting Odysseus, Sokrates indicts the democracy and the sophist ». Notons que Blundell (1992 : 164 et 170) reconnaît volontiers qu'Ulysse partage des points communs avec Socrate. Au contraire, Morgan (2000 : 119) va jusqu'à appliquer cette grille de lecture aux discours d'*Ajax* et d'*Ulysse* d'Antisthène, en leur donnant une portée politique et en faisant d'Ulysse : « ... the ancestor of sophistic and athenian versatility » ! Ce type d'interprétation applique à Platon ce qui est certainement vrai chez Euripide ou Sophocle où le personnage d'Ulysse représente les ambitieux politiciens d'Athènes : diplomatie, adaptabilité, versatilité, mensonge. De ces lectures et de notre connaissance de la pensée platonicienne du régime populaire, on a pu conclure que Platon devait nécessairement critiquer Ulysse, figure de la démocratie (Blundell 1992 : 167) : « The elenchus of the versatile Hippias thus constitutes an assault on the Odyssean type as a cultural paradigm, and with it on the democratic character for which Plato harboured such deep suspicion ». Mais, dans *Hippias Mineur*, c'est bien le sophiste d'Elis qui reprend ce point de vue « traditionnel » : à ses yeux, Ulysse est menteur, un manipulateur sans scrupule. Et Hippias lui-même n'a rien de polytrophe au sens socratique, comme on le verra. S'il ne dit pas toujours la même chose, c'est parce que, comme Achille, il est simple et ignorant. Les attaques de la démocratie chez Platon sont d'ailleurs suffisamment explicites et il n'est nul besoin d'imaginer qu'il critique Ulysse là où il paraît le louer.

⁶³ Depuis l'analyse de Mulhern (1968) ; *cf.* aussi la critique de Weiss 1981. Parle-t-on d'une capacité de mentir ou de mentir effectivement ? Ainsi, Mulhern (1968 : 283-

la polytropie est manifestement un « état » : c'est être faux. S'il peut parfois la comprendre en terme de *dunamis* – puissance, capacité – il la lie essentiellement au caractère, *tropos*. Or, Socrate refuse manifestement de l'identifier purement et simplement au faux. Pour le philosophe, il s'agit de montrer que l'équation *polutropos* = *pseudês*, posée par le sophiste, doit se comprendre comme $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ – dire faux (Brancacci 1990 : 54-55) : c'est surtout comme une *dunamis* que Socrate envisage la polytropie.⁶⁴ Car, si pour Hippias, elle relève du caractère et est le signe d'une mauvaise tournure de l'âme, pour Socrate, c'est une capacité qui dépend du savoir (Balaudé 1997 : 270) : c'est le même homme qui est capable du vrai et du faux. La *dunamis* est ainsi, provisoirement du moins, séparée du *tropos*. Or, celui qui sait est meilleur que l'ignorant. Socrate en déduit que celui qui dit le faux en connaissance de cause est meilleur que celui qui le dit involontairement. Cette affirmation n'est généralement pas acceptée comme reflétant les vues de Socrate : pour certains commentateurs, par exemple, elle ne serait vraie que dans la mesure où le philosophe parlerait uniquement de capacité : celui qui est capable de mentir volontairement (mais sans le faire) est meilleur que celui qui en est incapable. Mettre ainsi en avant l'idée de capacité peut, certes, aider à sauver Socrate de l'accusation d'« immoralité » mais ne permet pas de rendre compte de l'argumentation du texte ; la notion de *dunamis* n'apparaît d'ailleurs pas quand Socrate affirme la supériorité de celui qui sciemment dit le faux (371e).

En réalité, d'un point de vue éthique, la thèse de Socrate ne pose pas de difficulté : le mensonge n'a rien de condamnable en soi : dire le faux (et pas simplement en « avoir la capacité ») n'est pas nécessairement immoral.

Ce qui est dit dans l'*Hippias mineur*, à savoir que celui qui « ment volontairement » est « meilleur » que celui qui « ment involontairement », n'est pas unique dans l'œuvre de Platon : on trouve un développement similaire au second livre de la *République* (II, 382a-383c). Ce passage permet d'ailleurs d'éclairer le sens du dialogue avec le sophiste d'Elis.

286) considère, pour Socrate, *polutropos* désigne non pas un comportement (*tropos*) mais plutôt une capacité (*dunamis*) et que toute la difficulté de la compréhension du dialogue repose sur une appréhension correcte des « termes *dunamis* » et des « termes *tropos* ». Cf. Mulhern 1968 : 286 : « The paradox is of use to Socrates in this dialogue because it provides him with a decisive objection against the mixture of δύνναμις-concepts and τροπός-concepts employed by Hippias in his attempt to distinguish Odysseus from Achilles ».

⁶⁴ Même si dès 371e, il ne s'agit plus de puissance. Mais ce passage constitue, une rupture dans le dialogue : on passe à la question de l'injustice (*infra* p. 204-205).

Platon y distingue le « mensonge »⁶⁵ « en acte » (ἔργῳ) de celui « en parole » (382a) (λόγῳ). Le texte est surprenant : qu'est-ce donc qu'un mensonge « en action », s'il n'est « en parole », et inversement ? Platon ajoute à l'aspect paradoxal de la distinction en parlant alors de « vrai faux » (382a) (ἀληθῶς ψεῦδος) ! Le « vrai faux », ou « faux en acte », c'est, nous dit-il, « l'ignorance qui est dans l'âme » (382b) (ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια) et il est évidemment un mal en soi. Au contraire, le ψεῦδος ἐν τοῖς λόγοις peut s'avérer positif : il peut être « comme un remède » (ὡς φάρμακον), propre à détourner des mauvaises actions⁶⁶ (382c). Il est même juste que les gouvernants puissent en user⁶⁷ (III, 389b-d, cf. 414c : γενναῖον ψεῦδος) mais il est interdit aux simples citoyens.⁶⁸ Se tromper est donc pis que mentir puisque le faux est alors « dans l'âme » et pas seulement « dans les paroles ».⁶⁹

Ces considérations peuvent être rapportées à l'*Hippias Mineur* : la polytropie est « dans le discours » et non « dans l'âme » car elle implique un savoir : elle est puissance de ψευδῆ λέγειν et ne relève pas du « caractère », comme le croit Hippias, ou encore, en langage antisthénien, car les deux idées sont ici fort proches : le *tropos* dans le mot *polutropos* est λόγου χρήσις et non ἦθος.

En ce sens, c'est bien Achille, l'homme simple (ἀπλοῦς) qui est « véritablement faux ». Il est « polytrophe » (369e-370a) *au sens d'Hippias*, car il ne sait pas et il est « changeant ». C'est bien là, en effet, ce que les exemples de Socrate (370a-370d), censés démontrer la fausseté d'Achille, mettent en lumière : ils ne présentent jamais de mensonge⁷⁰ à proprement

⁶⁵ Selon les traductions classiques : L. Robin ou P. Shorey (Loeb, 1937) qui hésitent entre « fausseté » – « falsehood » et « mensonge » – « lie », ou E. Chambry (Paris : CUF, 1932) qui comprend constamment « mensonge ».

⁶⁶ Notons d'ailleurs que, dans l'*Iliade*, Ulysse ne fait jamais de mensonge en vue d'une fin immorale, ou exclusivement dans un but intéressé : il s'agit de gagner la guerre, ou de sauver sa propre vie. Sans ses ruses, Troie n'aurait pu être prise !

⁶⁷ Plus généralement, celui qui sait : le capitaine de navire au marin, le médecin au patient, le maître à l'élève, etc. Apparemment, il y a là une contradiction, ou au moins une redondance : « seul celui qui sait a le droit de mentir » (389) alors que, de toute façon, « seul celui qui sait peut mentir » (382). Mais tout le monde « sait » quelque chose et peut mentir à son propos. Il ne faut pas comprendre : « celui qui sait x a le droit de mentir à B à propos de x » ; mais, vraisemblablement, « celui qui sait x et ce qui est bon (pour B), a le droit de mentir à B à propos de x ». Sur le mensonge dans la *République*, voir l'article de Page (1991), et sur ce passage spécifique p. 16-18.

⁶⁸ Socrate cite d'ailleurs, pour illustrer son propos, un passage de l'*Odyssee* concernant Ulysse (*Od.* XVII, 384).

⁶⁹ 382c : le mensonge, faux en parole, n'est pas un faux « absolument pur », car il est mêlé de vérité dans l'âme du menteur.

⁷⁰ *Il.* IX, 357-363 et I, 169-170.

parler – comme le relève d'ailleurs Hippias. Pourtant, il ne s'agit pas là d'un artifice de Socrate : ce que le philosophe entend prouver, c'est justement l'instabilité du caractère du héros et le manque de fermeté de ses décisions. Achille se laisse « contraindre par la situation » (370e), comme le dit Hippias. Il est, ajoute Socrate, « en contradiction avec lui-même » (371a). Ulysse, lui, n'est pas « double » car il sait, ne change pas d'avis et fait ce qu'il doit faire pour parvenir à ses fins : « quand il dit la vérité, c'est toujours dans une vue intéressée, et de même quand il ment » (371e) le condamne le sophiste. Mais pour Socrate cela est évidemment positif !⁷¹

La discussion du second livre de la *République*, donne lieu à des considérations similaires, à propos des diversités des états de l'âme – et les changements d'aspects (les métamorphoses des dieux) – ce qui prouve que Platon liait bien les deux problématiques : variété de caractère et diversité des discours. Le questionnement socratique pourrait alors parfaitement s'intégrer dans la discussion sur la valeur des deux héros dans l'*Hippias mineur* (*Resp.* II, 380e-381a) :

Et, pour ce qui est de l'âme, n'est-ce pas la plus vaillante et la plus sage qui se laissera le moins troubler et altérer par une impression venue du dehors ?

⁷¹ Et il n'y a pas de véritable difficulté dans la phrase (369e-370a) : « nulle part dans Homère, on ne voit Ulysse être faux, lui, l'homme divers, tandis que *cette diversité dont tu parles*, on la voit chez Achille ». Ceci ne manque pas de surprendre le lecteur de l'*Odyssée*, particulièrement si l'on traduit « dire des faussetés », comme L. Robin, ou encore, comme M. Croiset (Paris : CUF, 1920) « il me semblait étrange que [...] nulle part chez Homère, Ulysse, l'homme à double face, ne dise une chose fautive tandis qu'Achille, au contraire, se montre vraiment double comme tu dis. Car il est certain qu'il ment (ψεῦδεται γούν) ». Et il est d'ailleurs étrange qu'Hippias ne le relève pas ni ne cite de contre-exemple. Mais le but principal du philosophe est ici de provoquer son interlocuteur et, surtout, d'amener la discussion sur le personnage d'Achille : c'est ce dernier qui, en réalité, ψευδέσθαι « est faux ». Hippias répond que s'il est « faux », c'est en raison de son ignorance. Donc, conclut Socrate, il est faux involontairement, ce qui est pis (371d-e). Ulysse, lui, n'est pas faux au sens d'Hippias – de « caractère ». C'est pourquoi j'ai modifié la traduction : « ne paraît être faux » (de caractère) plutôt que « mentir ». Plus généralement, cette tendance à défendre Ulysse, là où il paraît en tort, et à prendre comme cible un autre héros n'est pas exceptionnelle. Ainsi, dans la *République* (III, 388a-c), lorsque Socrate critique les passages d'Homère où les héros se plaignent ou pleurent, c'est Achille qui est pris comme exemple et non Ulysse alors que c'est ce dernier, qui, dans l'*Odyssée*, ne cesse de se lamenter sur son sort ! Cf. aussi *Resp.* III, 390e-391a, où Socrate attaque violemment la cupidité qui pousse Achille à « recevoir des présents d'Agamemnon ; ou recevoir une indemnité en compensation de la restitution d'un mort et, sans cela, s'y refuser » (*Il.* XIX, 140-148, 190-195, 243-248, 278-281 ; XXII, 337-354 et XXIV, 500-560), alors que c'est justement le personnage d'Ulysse qui était critiqué pour agir toujours dans son intérêt personnel. Cf. *Resp.* III, 391b et 389e.

Les ambiguïtés du début de l'*Hippias mineur* ne trouvent donc pas leur origine dans une confusion (volontaire ou non) entre *dunamis*-puissance et *tropos*-caractère (autrement dit, entre « capacité de mentir » et « mensonge effectif »), mais, comme chez Antisthène, dans l'amphibologie du terme de *tropos* lui-même : âme ou discours, caractère ou usage du langage. Dans le dialogue platonicien, l'interprétation est d'autant plus malaisée qu'un autre terme recouvre deux significations : *pseudês* peut être « erreur » ou « mensonge ». Ces distinctions expliquent les deux sens de la polytropie : celle d'Achille et celle d'Ulysse. Dans le premier cas, ce qui est multiple, c'est le *tropos*-caractère, et le *pseudês* qu'elle implique est erreur. Dans le second, c'est simplement le *tropos*-langage qui est divers, et le *pseudês* qu'elle engendre est mensonge.⁷² En effet, il ne s'agit pas tant de savoir si Ulysse ment ou non, s'il a la capacité de mentir ou non, mais s'il est faux (*a*) dans l'âme, c'est-à-dire ignorant – donc faible et soumis aux influences extérieures – ou (*b*) simplement dans le discours, auquel cas il possède une connaissance véritable que rien ne saurait altérer.

Certes, dans l'*Hippias Mineur*, les choses paraissent plus complexes encore puisque, pour Hippias, tout mensonge est nécessairement immoral et que Socrate ne juge pas bon de lui répondre sur ce point. C'est, en effet, le sophiste qui, tout naturellement, remplace « *ψευδέσθαι* volontairement » par « *ἀδικεῖν* volontairement » (371e-372a, 375d), ce qui, comme l'a relevé R. Weiss (1981 : 296 et 300), n'est pas repris par Socrate. Au contraire, cela le trouble manifestement : « This would seem to indicate that for Socrates, if not for Hippias, what is true about οἱ ἐκόντες ψευδόμενοι is not necessarily true about οἱ ἐκόντες ἀδικούντες . . . ». Le philosophe ne réagit pas à ce glissement sémantique, mais c'est bien cette modification qui conduit à la conclusion révoltante à laquelle il refuse de se rallier à la fin du dialogue :⁷³ que ceux qui sont injustes volontairement sont meilleurs que ceux qui le sont involontairement. C'est d'ailleurs lorsque « dire le faux » est remplacé par « commettre l'injustice », que le

⁷² Hippias, lui, confond ces deux sens que Socrate distingue : il associe le mensonge au caractère et attribue la polytropie au seul Ulysse. Socrate lui fait finalement reconnaître que la polytropie de caractère (370a : « cette diversité dont tu parles ») est le propre d'Achille et engendre l'erreur.

⁷³ En réalité, il n'y a pas de difficulté sur ce point : il s'agit d'une simple hypothèse théorique puisque « nul ne fait le mal volontairement ». Pour M. Croiset, dans son introduction du dialogue aux Belles Lettres (1920 : 23), il s'agirait d'une tentative de démonstration par l'absurde de ce principe socratique : si on accepte qu'il est possible de faire le mal volontairement, on arrive à des conclusions scandaleuses.

nom d'Ulysse est prononcé pour la dernière fois. L'abandon est significatif : on passe à un nouveau sujet et le héros n'est jamais « celui qui commet l'injustice (volontairement) ».

On ne peut donc douter que la polytropie d'Ulysse soit, pour le Socrate de Platon, positive, du simple fait même qu'elle relève du savoir. Et, à suivre un bon raisonnement socratique, si Ulysse est sage, il ne peut être que bon ! Quelle est alors la fonction de la polytropie ? S'agit-il simplement de dire le faux dans certaines situations (le médecin à ses patients, par exemple) ou couvre-t-elle un champ d'application plus large ?

Le parallèle avec le texte antisthénien s'impose. On a souvent voulu relever une polémique entre Platon et Antisthène.⁷⁴ Mais celle-ci est loin d'être démontrée. Jamais les deux auteurs ne paraissent en véritable opposition : tous deux considèrent que la polytropie est le fait du sage. Et, comme les textes ne se font pas référence, il est difficile de savoir si l'un entend répondre à l'autre. Certes, la rivalité entre Platon et Antisthène – qui avait affublé le fondateur de l'Académie du surnom de Σάθων et le comparait à un « cheval frémissant de fierté »⁷⁵ – est notoire. Est-ce à dire qu'elle fut systématique ? ou si ancienne ?⁷⁶ Il paraît, au contraire, plus prudent de voir dans ces deux textes l'écho d'un enseignement commun ou peut-être même le récit d'une discussion réelle entre Socrate et le sophiste d'Elis. L'un et l'autre suivent, en effet, le même cheminement ; ils sont, pourrait-on dire, de bons exemples de polytropie puisqu'ils expriment la même pensée sous une forme différente :

1. Ulysse est *polutropos*. Cela ne signifie pas « faux » de « caractère » (ἥθος, chez Antisthène ; τρόπος, chez Hippias-Platon) comme le croit Hippias ou l'interlocuteur du texte d'Antisthène.
2. En effet, la polytropie a rapport au langage : elle est χρήσις ποικίλη λόγου (Antisthène) ou (*dunamis* de) ψευδῆ λέγειν (Platon).
3. Cette capacité portant sur le langage est positive car elle est le signe du savoir du héros (Platon et Antisthène).

⁷⁴ Pour Brancacci (1990 : 51), l'*Hippias Mineur* de Platon serait une sorte de réponse à Antisthène. Pour Declava Caizzi (1966 : 105), au contraire, le texte de Platon précède celui d'Antisthène dont il ignore l'interprétation. G. Giannantoni (1990 : IV, 315-316) donne une interprétation plus proche de celle ici proposée, en insistant sur la proximité des problématiques développées dans les deux textes.

⁷⁵ SSR VA 147-148 = DC 36-37 = LP 23-24 et SSR VA 27 = DC 151 = LP 55.

⁷⁶ Un des principaux points de divergence entre les deux philosophes semble, en effet, avoir porté sur la théorie platonicienne des Idées que refusait Antisthène (SSR VA 149 = DC 50 = LP 25-26). Or, celle-ci n'est manifestement pas développée dans des dialogues aussi anciens que l'*Hippias Mineur*.

4. Si Ulysse est sage, il est aussi bon (explicite chez Antisthène, conséquence implicite chez Platon).
5. La polytropie se définit finalement, pour Antisthène, comme capacité d'adaptation, permettant de ramener la diversité à l'unité, comme *monotropie* positive. Dans l'*Hippias Mineur*, il n'y a rien de semblable :⁷⁷ la polytropie semble se limiter à une capacité de dire faux. Mais il ne faut pas oublier que Socrate ne donne lui-même aucune définition du terme et qu'il suit, mais pour mieux la critiquer, l'intuition d'Hippias qui le lie au *pseudês*. C'est ce dernier concept qui constitue le sujet central de la discussion : peut-être y a-t-il, concernant la polytropie, d'autres possibilités qui ne trouvent pas leur place dans ce dialogue.⁷⁸ Il faut, en effet, attendre le *Phèdre*, dont un des objets est la recherche de « l'art oratoire véritable », et le thème de la psychagogie pour avoir une idée similaire : dire « toujours la même chose » comme le prétend aussi, devant Hippias, le Socrate de Xénophon (*Mem.* IV, 4, 6), tout en sachant adapter son discours.

En raison de la place prééminente qu'il confère à la notion de faux, le texte de Platon doit aussi être rapproché de la discussion entre Socrate et Euthydème dans les *Mémorables* (IV, 2). Le jeune homme désire entamer une carrière politique et reconnaît volontiers que savoir ce qu'est la justice est nécessaire à la poursuite d'une telle ambition. Mais il prétend pouvoir facilement distinguer les actes justes des actes injustes (IV, 2, 11-12). Le philosophe va, comme à son habitude, essayer de faire prendre conscience à son interlocuteur de son ignorance. Le texte est, comme l'*Hippias Mineur*, assez difficile à aborder. Il faut avoir à l'esprit qu'il s'agit pour Socrate, ainsi que l'affirme Xénophon à la fin du passage (IV, 2, 40), de « tester » son interlocuteur, de l'irriter, afin de s'assurer qu'il désire réellement rechercher la vérité. A cette fin, il montre tout d'abord à Euthydème que ces mêmes actions qu'il nomme injustes, envers ses amis, il les considère comme justes quand elles s'appliquent à ses ennemis (IV, 2, 15-16). Le mensonge n'est pas le seul exemple men-

⁷⁷ Sauf si on considère que le personnage de Socrate lui-même est polytrope : il défend toujours la même thèse (nul ne fait le mal volontairement, par exemple) mais de façon différente, en s'adaptant aux présupposés de son interlocuteur.

⁷⁸ On pourrait mentionner le *Cratyle* (407e-408b) où Hermès, l'autre grand personnage de la mythologie à qui est attribué le qualificatif de *polutropos*, est désigné par Socrate comme l'inventeur du langage selon l'étymologie imaginaire : "Ἐρμῆς – ἡρμηγεύς – εἴρειν ἐμήσατο.

tionné,⁷⁹ mais, par la suite, le débat se focalise, sans raison particulière, sur la notion de faux. Socrate affirme alors qu'il est aussi des cas où il est bon de tromper ses amis, pour leur propre bien⁸⁰ (IV, 2, 17-18) – ce qu'Euthydème accepte sans difficulté. Mais supposons, dit-il ensuite, un « mensonge dommageable » pour nos amis (IV, 2, 18-19) : quelle conduite est la plus juste : de dire le faux volontairement ou involontairement ? Euthydème ne sait quoi répondre : puisqu'il y a une science du juste, celui qui la possède est le plus capable. Donc, conclut Socrate, le plus juste est celui qui dit faux intentionnellement (IV, 2, 20) ! L'analyse de Xénophon est plus brève que celle de Platon. S'il distingue manifestement l'injustice du mensonge, il ne s'intéresse finalement qu'au mensonge « dommageable » et « envers ses amis ».⁸¹ Mais il s'agit bien là d'une discussion similaire à celle de l'*Hippias Mineur*. La preuve en est que Socrate lie ensuite le « mensonge » involontaire à l'ignorance et, finalement, à la diversité des caractères en parlant de « celui qui veut dire la vérité mais change sans cesse d'avis » (IV, 2, 21-22). Ce dernier, ajoute-t-il, mérite d'être appelé esclave (IV, 2, 22) en raison de son ignorance.⁸²

De façon plus générale, les convergences entre les différents auteurs se réclamant de l'enseignement de Socrate sont frappantes : chacun explique et comprend de manière – légèrement – différente Socrate et sa méthode dialogique, mais tous reprennent l'exemple d'Ulysse pour l'illustrer. Utiliser différentes formes de discours (polytropie) selon le caractère de l'interlocuteur, s'accorder étape par étape avec lui, ou « mener les âmes » (psychagogie), selon leurs caractéristiques propres : la multiplicité des manières de s'exprimer selon l'auditeur ne s'oppose pas à l'unicité du propos tenu, elle en devient même, chez un Antisthène, la condition nécessaire.

⁷⁹ Tromper l'ennemi, voler son bien. . . . Les exemples fournis par Socrate peuvent faire penser à Ulysse et à son comportement lors de la guerre de Troie (le vol de la statue d'Athéna). Il faut, à cet égard, rappeler que, dans l'accusation de Polycrates, Socrate était violemment attaqué pour avoir défendu ces actions mêmes d'Ulysse (*infra* p. 211).

⁸⁰ Le général pour encourager ces troupes, le médecin à ses patients. Il arrive donc que le mensonge s'avère juste : « même avec ses amis, la conduite honnête n'est pas toujours la bonne ».

⁸¹ Les hypothèses du dialogue sont, à nouveau, purement théoriques – afin de déconcerter Euthydème : nul ne fait le mal volontairement.

⁸² La suite du développement (à partir du paragraphe 24) porte sur le « connais-toi toi-même », compris essentiellement comme connaissance de ses capacités (*dunamis*).

Ulysse, loin du manipulateur qu'on représente parfois, est un maître de la méthode socratique !

6. *L'Odyssée socratique*

Ces diverses correspondances indiquent vraisemblablement une admiration réelle de Socrate et de ses disciples pour le personnage d'Ulysse.⁸³ Pour ce qui est de sa tempérance et de son endurance, cela est en tout cas manifeste et ne pose aucun problème spécifique. Pour ses talents d'orateur, cet engouement reste problématique. Car l'ambiguïté du personnage subsiste : c'est par ses beaux discours, par exemple, qu'il fit condamner injustement Palamède.

L'exemple le plus éloquent en est un passage de l'*Apologie* de Platon, où Socrate se compare d'abord à Ajax, puis à Palamède,⁸⁴ tous deux « victimes » d'Ulysse (41b-c). La figure du héros est, là, loin d'être admirable : même s'il n'est pas nommé, le lecteur averti l'identifie naturellement aux accusateurs de Socrate. Pourtant, une lecture attentive du texte oblige à revoir cette affirmation. Dans ce dialogue (28d), Socrate prend pour modèle de son propre comportement, Achille qui choisit d'accomplir son devoir (venger la mort de Patrocle), plutôt que de sauver sa propre vie. Mais la citation d'Homère (*Il.* XVIII, 98-104) qu'il donne est inexacte. En modifiant ainsi le texte du poète, Socrate fait référence à d'autres passages concernant le personnage d'Ulysse.⁸⁵ Il se différencie du héros qu'il cite – Achille – et se compare implicitement à l'homme poly-

⁸³ Au contraire, pour Hoistad (1951 : 26) : c'est seulement pour Antisthène qu'il s'agit de faire la « propagande » du héros, pas pour Socrate – qu'il identifie à Platon.

⁸⁴ L'histoire est aussi rappelée à deux reprises par Socrate chez Xénophon : *Mem.* IV, 2, 33 et *Ap.* 26 où Socrate, lors de son procès, se compare à Palamède – condamné injustement à cause d'Ulysse. Cf. aussi *Pl. Ep.* II, 310e-311d, où Ulysse est « puissance » et Palamède « sagesse ».

⁸⁵ Voir Bernadete 1963 : 173-174. Pour la différence de texte, cf. aussi : Labarbe 1949 : 104. *Ap.* 28d : αὐτίκα τεθναίην, δίκην ἐπιθείς τῷ ἀδικούντι, ἵνα μὴ ἐνθάδε μένω καταγέλαστος παρὰ νηυσὶ κορωνίσιν ἄχθος ἀρούρης. Dans Homère, le texte est légèrement différent (*Il.* XVIII, 104) : ἀλλ' ἦμαι παρὰ νηυσὶν ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης. L'expression ἄχθος ἀρούρης n'apparaît qu'une seule autre fois dans les textes homériques (*Od.* XX, 379) et ce, à propos d'Ulysse. De plus, Socrate-Platon remplace ἐτώσιον par κορωνίσιν. Or, selon l'analyse de Bernadete, cette modification n'est pas innocente : le mot est utilisé par Ulysse (*Il.* II, 296), lorsque le héros rappelle qu'il doit poursuivre son combat, suivant la prophétie selon laquelle Troie mettra dix ans à tomber (299-332). De même, dans le paragraphe suivant de l'*Apologie* (28e-29d), Socrate rapporte de quelle façon l'oracle de Delphes lui à intimé l'ordre de philosopher.

trope : « we see that Odysseus lurks behind Socrates' change » (Bernadete 1963 : 174).⁸⁶

Si ce passage de l'*Apologie* est ambigu, Ulysse est de façon constante, à travers des citations de l'*Illiade* et de l'*Odyssee*⁸⁷ ou par de simples allusions à ses aventures, identifié au philosophe dans les dialogues platoniciens. Ainsi, en faisant déclamer par Alcibiade – dans son éloge du *Banquet* – les vers prononcés par Hélène et Ménélas pour louer le héros, Platon crée un parallèle évident entre la καρτερία et la φρόνησις extraordinaires de Socrate (219d) et celles d'Ulysse.⁸⁸ Cette fermeté d'âme,

⁸⁶ On pourrait ajouter ici la remarque de Stanford (1954 : 96) à propos de l'*Apologie* : « Yet there was irony in the fact that Socrates was accused of corrupting the youth, much as Odysseus is portrayed as corrupting Neoptolemus in Sophocles' *Philoctetes* » et il n'aurait pas été très « polytrope » justement de se comparer à Ulysse devant le peuple athénien. On relèvera aussi, dans ce même texte, la citation : « pour reprendre le mot d'Homère je ne suis pas né de l'arbre ni du rocher . . . » (*Ap.* 34d) qui accentue le parallèle avec le héros. C'est là, en effet, ce que dit Pénélope à Ulysse qu'elle n'a pas reconnu (*Od.* XIX, 163 : « tu n'es pas né de l'arbre . . . »). L'expression est aussi en *Il.* X, 126 mais c'est à la première occurrence que Platon fait référence (cf. Labarbe 1949 : 301-305). Notons enfin que l'image est reprise en *Resp.* VIII, 544d à propos de l'origine des constitutions.

⁸⁷ Eisner 1982 : 115 : « . . . despite his criticism of Odysseus at several points, he resembles no other hero more closely ». Pour les citations d'Homère dans l'oeuvre de Platon : Howes 1895 : 153-237 et Labarbe 1949. Presque toutes les occurrences directes du personnage dans les textes de Xénophon et de Platon ont déjà été citées. Dans les autres cas, il s'agit généralement de rappels de passages d'Homère sans intérêt particulier porté au personnage lui-même : Plat. *Ion* 535b, *Resp.* I, 334a-b (= *Od.* XIX, 395), *Alc.* I 112b, *Grg.* 526c-d (= *Od.* XI, 569) ; Xen. *Mem.* II, 6, 11, *Cyn.* I, 2, *Sym.* IV, 6.

⁸⁸ Voir Benardete (1963 : 178) : dans le *Banquet*, Alcibiade introduit dans son éloge de Socrate la phrase suivante : οἶον δ' αὖ τόδ' ἔρεξε καὶ ἔτλη καρτερός ἀνὴρ ; « mais voici ce qu'encore a accompli et supporté cet homme énergique ». Cette sentence, légèrement modifiée par Platon, apparaît dans la bouche d'Hélène et de Ménélas (220c = *Od.* IV, 242 et 271), à propos d'Ulysse :

- Hélène rappelle comment Ulysse s'introduisant dans Troie, vêtu de « vieilles loques », déguisé en « mendiant » – ce à quoi aucun autre ne se serait abaissé. Le héros est alors semblable à Socrate qui fit la campagne de Potidée (220b) « pieds nus », avec « toujours le même manteau », au contraire des autres soldats, « couverts et bien chaussés ».
- Ménélas raconte comment Ulysse, seul insensible aux charmes de la voix d'Hélène, a retenu les autres de se découvrir à l'intérieur du cheval de Troie. Il est alors pareil à Socrate : résistant en campagne (220a-b), ferme au combat (220e-221b), et surtout insensible au charme d'Alcibiade et « plus invulnérable à la séduction de la richesse, qu'Ajax ne l'était au fer » (219e).

Et même lorsque, par la suite, Alcibiade affirme que, si Brasidas peut être comparé à Achille, Périclès à Nestor ou Anténor, aucun homme ne ressemble à

c'est dans sa quête de vérité, que Socrate en fait preuve. Comme Ulysse déguisé en mendiant, le philosophe, dénué de tout, ne doit jamais avoir honte de son ignorance : « car réserve ne sied aux gens dans la misère ». ⁸⁹ Et si jamais il lui arrive de rencontrer un dialecticien, il en sera « le poursuivant sur la trace qu'il laisse derrière lui, comme celle d'un dieu ». ⁹⁰

L'usage que fait Platon de cette figure littéraire est donc toute contraire à celle qu'on pourrait attendre. Ce n'est pas, en effet, pour illustrer l'archétype du sophiste, parcourant le monde de ville en ville dans son intérêt personnel, qu'Ulysse est mentionné. Le héros incarne, au contraire, Socrate lui-même, vagabond de la philosophie, rencontrant chaque jour de nouveaux interlocuteurs sans jamais se détourner de son but suprême, la sagesse. ⁹¹

Les obstacles qui se dressent sur son chemin sont semblables à ceux qu'Ulysse a dû surmonter. Dans le *Phèdre* (259b), refusant de céder aux charmes des sirènes (*Od.* XII, 39), Socrate doit continuer ses recherches. Ailleurs, ce sont les sophistes qui incarnent les créatures terrifiantes rencontrées par Ulysse. Dans le *Protagoras* (315b-c), Socrate décrit de quelle manière Hippias lui apparut, après Protagoras, par les mots dont Ulysse se servait, dans le royaume des morts, pour passer du fantôme de Sisyphe à celui d'Héraclès (*Od.* XI, 601) : τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα. Quant à Prodicos, il n'est autre que Tantale (XI, 582) : Καὶ μὴν Τάνταλον εἰσεῖδον! Dans le *Banquet* (198c), Socrate, jouant sur la proximité des termes, s'inquiète du discours préparé par Agathon, craignant qu'il ne sorte une Γοργίου κεφαλὴν – en référence à Γοργεῖν κεφαλὴν (*Od.* XI, 633) – qui l'aurait « privé de voix » et « changé en pierre », tel Ulysse relatant la fin de son voyage dans l'Hadès. ⁹² De nombreux autres parallèles entre

Socrate (221c-d), il est manifeste, d'après les lignes précédentes, qu'Ulysse – qui n'est jamais mentionné directement dans ce dialogue – se dévoile comme le double mythique du philosophe.

⁸⁹ *Chrm.* 161a = *Lach.* 201b = *Od.* XVII, 347 (Télémaque à propos d'Ulysse).

⁹⁰ *Phdr.* 266b = *Od.* II, 406 = III, 30 (Télémaque – Athéna) = V, 193 (Ulysse – Calypso) = VII, 38 (Ulysse – Athéna). Cf. Labarbe 1949 : 319-20.

⁹¹ Cf. *Ap.* 21d-22a. Même Blundell (1992 : 164, cf. aussi 170) le reconnaît : « Socrates' wandering like that of Odysseus is directed at an ultimate goal » ; « he's "wandering" in search of wisdom ». Sur l'utilisation de *planonai* – *planei* (errer, vagabonder) dans l'*Hippias Mineur*, cf. Lampert 2002 : 248 et 254. Cette recherche il la poursuivra, comme Ulysse, même au royaume des morts où il envisage d'ailleurs une discussion avec le héros (*Ap.* 41c).

⁹² On peut aussi se reporter au *Sophiste* (216a-b) où Socrate fait référence dans le corps même du texte à plusieurs passages de l'*Odyssee* (IX, 270-1 ; XVII, 484-487 . . .), comparant implicitement l'Étranger à Ulysse. Cf. Bernadete 1963 : 176-177 et Eisner 1982 : 109.

les textes platoniciens et les poèmes homériques peuvent être mis au jour, qu'il n'est pas nécessaire de citer ici : différentes études (Klonoski 1993, Howland 1993) ont montré le lien étroit qui existe entre la *République* de Platon et l'*Odyssee*, et comment Socrate y est semblable en tout point à Ulysse.

On ne peut donc considérer que, comme dans les textes d'Euripide, Ulysse représente chez Platon ou, plus généralement, dans la philosophie socratique, les aspects délétères de la démocratie athénienne. Il peut sembler surprenant de voir ces penseurs profondément anti-démocratiques prendre pour modèle celui qui, aux yeux d'auteurs plus modérés, illustre parfaitement les comportements iniques induits par le régime populaire. Mais que Socrate loue ainsi Ulysse n'est pas, en fin de compte, plus paradoxal que de voir le peuple d'Athènes rejeter et mépriser celui-là même qui aurait dû figurer son « archétype héroïque » (Stanford 1949 : 49). A cet égard, il convient de relever que l'admiration de Socrate pour le héros de l'*Odyssee*, a alimenté les attaques des adversaires – démocrates – du philosophe. En effet, c'est notamment en raison de ses commentaires iconoclastes des actions et des discours d'Ulysse, que Socrate fut accusé de pervertir l'enseignement des poètes :⁹³ en justifiant le comportement du héros qui maltraitait les soldats de rang inférieur, il aurait, selon Polycrates, engagé ses auditeurs à mépriser « les pauvres et les hommes du peuple ».⁹⁴ Ainsi, son accusateur cherchait à dévoiler aux yeux de tous, les motifs politiques qui, selon lui, étaient à l'origine des interprétations socratiques des textes homériques : « Il attaquait la démocratie pour la détruire, en approuvant Ulysse, dont les discours louent les rois ».⁹⁵ Malgré l'exagération, Polycrates n'a pas tout à fait tort : ce que Socrate défend, à travers Ulysse, c'est la prééminence du savoir⁹⁶ et, indirectement du moins, un certain aristocratie. Enfin, c'est aussi son impiété qui, selon l'auteur des *Κατηγορία Σωκράτους*, s'exprimait dans sa défense d'Ulysse : Socrate aurait, en effet, cherché à légitimer le vol de la statue d'Athéna Pallas par le héros.⁹⁷

⁹³ SSR IE 1 = Libanios *Orat.* I, 62-108. Cf. Xen. *Mem.* I, 2, 56-61.

⁹⁴ Xen. *Mem.* I, 2, 58 : cf. *II.* II, 188-191 et 198-202.

⁹⁵ SSR IC 137 = Lysias *Apologia Socratis* (*schol. ad. Aristidis Orat.*, Dindorf III p. 480). Cf. Xen. *Mem.* I, 2, 59 et Libanios *Orat.* I, 93-94 (= SSR IE 1, 93-94 ; cf. IE 1, 97).

⁹⁶ Stanford 1949 : 64 : « In the second last decade of the Vth century, τὸ σοφὸν had become discredited, and with it its paramount exemplar, Odysseus ». Il s'agit pour Socrate de réhabiliter le sage.

⁹⁷ SSR IE 1, 105 = Libanios *Orat.* I, 105. Cf. aussi SSR IE 1, 123-126.

Maître de ses passions et habile orateur, alliant ἔργον et λόγος, Ulysse est bien plus proche des philosophes socratiques que la plupart des autres héros homériques, représentants des valeurs archaïques. Sans pour autant devenir un parangon de vertu, comme chez Antisthène, il est certain que c'est à lui que va la préférence des disciples de Socrate.

Plus tard, le héros sera une figure positive pour de nombreux philosophes, particulièrement pour ceux qui furent proches du stoïcisme (Stanford 1954 : 118-127 ; Castiglioni 1948 : 31-43) : Plutarque, Epictète,⁹⁸ Cicéron,⁹⁹ Sénèque¹⁰⁰. . . Certains, à l'instar de Platon, compareront Ulysse à Socrate.¹⁰¹ C'est probablement par le biais d'Antisthène et du cynisme que fut assurée la transmission du thème à l'École du Portique ; mais c'est à Socrate lui-même qu'il faut, en dernière analyse, en attribuer la paternité.

Quel que soit l'intérêt littéraire de l'usage platonicien de la figure d'Ulysse, c'est la pensée de la polytropie qui constitue le point le plus problématique pour l'interprétation des œuvres socratiques. Le sage, tel Ulysse, est maître de ses émotions et sûr de ses choix, car il est guidé par la science. Mais il sait s'exprimer de façons diverses. Cette diversité de la parole socratique se dévoile explicitement dans les *Mémoires* de Xénophon : Socrate y loue les avantages du pouvoir face à Aristippe (II, 1) ou défend le droit naturel face à Hippias (IV, 4, 5-25). A plusieurs reprises, Xénophon l'affirme : « sa méthode d'approche variait » (IV, 1, 2) selon les auditeurs « afin de [les] pousser à réfléchir » (IV, 2, 2). Il en va de même chez Platon, comme le prouvent les conséquences paradoxales de l'*Hippias Mineur*. Nécessité donc pour l'interprète d'avoir à l'esprit les subtilités de l'expression socratique et de distinguer l'*argumentation*, adressée à un auditoire spécifique, de la finalité du discours qui doit avoir une portée universelle !

⁹⁸ I, 12, 3 (sa piété) ; II, 24, 26 (son traitement par Achille) ; III, 24, 13 (ses voyages) ; III, 24, 18-20 (Homère n'a pu que se tromper en le présentant en train de pleurer) ; III, 26, 33-4 (son courage après son naufrage).

⁹⁹ *Tusc.* II, 21, 48 et 50 ; *Fin.* V, 18, 9.

¹⁰⁰ *Constant.* 2 ; *Ep.* 88, 5 ; 56, 14 ; 31, 1-2.

¹⁰¹ Epictète *Dissert.* I, 12, 1-3 = SSR IC 516 (au sujet de la divinité) : « une cinquième (catégorie), dont Socrate et Ulysse, déclare : rien ne l'échappe de mes mouvements . . . » (*Il.* X, 279-280, confirmé par *Xen. Mem.* I, 1, 19). Plutarque (*De gen.* 9-10, 580b-c = SSR IC 411) : Athéna est à Ulysse ce que le *daimon* est à Socrate : « ἐν πάντεσσι πόνοισι παρισταμένην » (*cf. Il.* X, 279 = *Od.* XIII, 301). Des commentateurs modernes font la même remarque (Eisner 1982 : 112).

Bibliographie

- Balaudé, J.-F. 1997. « Que veut montrer Socrate dans l'*Hippias Mineur* ? », *Lezioni Socratiche = Elenchos* 26 : 259-277.
- Benardete, S. 1963. « Some Misquotations of Homer in Plato », *Phronesis* 8 (2) : 173-178.
- Blundell, M. W. 1987. « The Moral Character of Odysseus in the *Philoctetes* », *GRBS* 28 (3) : 307-329.
- 1992. « Character and Meaning in Plato's *Hippias Minor* », in Klage and Smith (éd.), *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues = OSAPh* supp. vol. : 131-172.
- Brancacci, A. 1990. *Oikeios Logos – La filosofia del linguaggio di Antistene*. Naples : Bibliopolis.
- Calderini, A. 1906. « Intorno ad Ulisse e ad Achille in Platone », *RendStLomb* 39 : 1003-1010.
- Castiglioni, L. 1948. « Decisa Forcibus V », *Acme* 1 : 31-72.
- Decleva Caizzi, F. (éd.) 1966. *Antisthenis Fragmenta*. Milan : Istituto editoriale cisalpino (= DC).
- Dumézil, G. 1985. *Heur et Malheur du guerrier*. Paris : Flammarion.
- Eisner, R. 1982. « Socrates as Hero », *Philosophy and Literature* 6 (1) : 106-118.
- Friedrich, R. 1991. « The Hybris of Odysseus », *JHS* 111 : 16-28.
- 1987. « Heroic Man and *Polymetis* : Odysseus in the *Cyclopeia* », *GRBS* 28 (2) : 121-133.
- Giannantoni, G. (éd.) 1958. *I Cirenaici, raccolta delle fonti antiche*. Florence : Sansoni.
- (éd.) 1990. *Socratis et Socraticorum Reliquae*, 4 vol. Naples : Bibliopolis (= SSR).
- Goulet-Cazé, M.-O. 1992. « L'Ajax et l'Ulysse d'Antisthène », in M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec et D. O'Brien (éd.), *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ, Chercheurs de sagesse : hommage à Jean Pépin* : 5-36. Paris : Institut d'études augustiniennes.
- 1986. *L'ascèse cynique, un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*. Paris : Vrin.
- Guthrie, W. K. C. 1998 (1975). *A History of Greek philosophy*, vol. IV. Cambridge : Cambridge University Press.
- Hoerber, R. G. 1962. « Plato's *Lesser Hippias* », *Phronesis* 7 (2) : 121-131.
- Hoïstad, R. 1948. *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the cynic conception of man*. Lund : Carl Bloms. Boktryckeri.
- 1951. « Was Antisthenes an Allegorist? », *Eranos* 49 : 16-30.
- Howes, G. E. 1895. « Homeric Quotations in Plato and Aristotle », *HSCP* 6 : 153-237.
- Howland, J. 1993. *The Republic – The Odyssey of Philosophy*. New York : Macmillan.
- Kakridis, T. 1921. « Die Bedeutung von πολύτροπος in der *Odyssee* », *Glotta* 11 : 288-291.
- Klonoski, R. J. 1993. « The Preservation of Homeric Tradition : Heroic Re-performance in the *Republic* and the *Odyssey* », *Clio* 22 (3) : 251-271.
- Kuiper, K. 1908. « De vocabuli ΤΡΟΠΟΣ vi atque usu per saecula VI et V », *Mnemosyne* 36 : 419-434.

- Labarbe, J. 1949. *L'Homère de Platon*. Liège : Faculté de philosophie et lettres.
- Lampert, L. 2002. « Socrates' Defense of Polytopic Odysseus : Lying and Wrongdoing in Plato's *Lesser Hippias* », *Review of Politics* 64 (2) : 231-259.
- Malherbe, A. J. 1983. « Antisthenes and Odysseus, Paul at War », *HTR* 76 (2) : 143-73.
- Morgan, K. A. 2000. *Myth and Philosophy from the pre-Socratics to Plato*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Mulhern, J. J. 1968. « ΤΡΟΠΟΣ and ΠΟΛΥΤΡΟΠΙΑ in Plato's *Hippias Minor* », *Phoenix* 22 (4) : 283-288.
- O'Brien, M. J. 1967. *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*. Chapel Hill : University of North Carolina Press.
- Page, C. 1991. « The Truth about Lies in Plato's *Republic* », *Ancient Philosophy* 11 : 1-33.
- Paquet, L. 1995. (1975). *Les Cyniques Grecs, Fragments et témoignages*. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa (= LP).
- Pépin, J. 1993. « Aspects de la lecture antisthénienne d'Homère », in M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet (éd.), *Le cynisme ancien et ses prolongements* : 1-13. Paris : Presses universitaires de France.
- Romeyer Dherbey, G. 1999a. « La théorie du langage chez Antisthène », in Id. *La parole archaïque* : 81-102. Paris : Presses universitaires de France.
- 1999b. « Entre Ajax et Ulysse, Antisthène », in Id. *La parole archaïque* : 103-134. Paris : Presses universitaires de France.
- 2001. « Les deux discours de la guerre d'Antisthène », in G. Romeyer Dherbey et J.-B. Gourinat (éd.), *Socrate et les socratiques* : 333-350. Paris : Vrin.
- Smoes, E. 1995. *Le courage chez les Grecs d'Homère à Aristote*. Bruxelles : Ousia.
- Stanford, W. B. 1949. « Studies in the Characterization of Ulysse », *Hermathena* 73 : 33-51 et 74 : 41-56.
- 1950. « Homer's Use of Personal πολυ-Compounds », *CP* 45 (1) : 108-110.
- 1954. *The Ulysses Theme. A study in the adaptability of a traditional hero*. Oxford : Blackwell.
- Trahman, C. R. 1952. « Odysseus' Lies (*Odyssey*, Books 13-19) », *Phoenix* 6 (2) : 31-43.
- Vlastos, G. 1994. *Socrate, ironie et philosophie morale*, trad. C. Dalimier. Paris : Aubier.
- Walcot, P. 1977. « Odysseus and the Art of Lying », *Ancient Society* 8 : 1-19.
- Weiss, R. 1981. « 'Ο Ἀγαπήτος as 'Ο Δυνατός in the *Hippias Minor* », *CQ* 31 (2) : 287-304.