

Zaborowski, Robert

Meandrés de la psychologie homérique : le cas d'Ajax

Organon 34, 5-20

2005

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Robert Zaborowski (Varsovie, Pologne)

MEANDRES DE LA PSYCHOLOGIE HOMERIQUE: LE CAS D'AJAX*

I

Les problèmes de la psychologie homérique sont parmi les plus discutés par les homéristes, la question la plus débattue étant évidemment la question dite homérique. Il est presque courant de considérer que la psychologie homérique a un caractère primitif en ce sens que le terme étymologiquement central, donc la ψυχή, y joue un rôle restreint. On soutient que le mot ψυχή n'y apparaît que dans le sens *vie*, par ex. XXII, 159–161¹:

(...) ἐπεὶ οὐχ ἱερήιον οὐδὲ βοεΐην
ἀρνύσθην, ἃ τε ποσσὶν ἀέθλια γίνεταί ἀνδρῶν,
ἄλλὰ περὶ ψυχῆς θέον Ἐκτορος ἵπποδάμοιο.²

ou dans les descriptions de la syncope ou de la mort et que le mot ψυχή s'y rapporte à une existence vaine, comparable à une ombre. Les ψυχαί sont vivantes dans l'Hadès mais leur existence n'a rien d'enviable. Dans une phrase connu reprise en partie par Platon dans sa *République* (516 d 5–7), Achille avoue lui-même:

βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλω,
ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρω, ὧ μὴ βίωτος πολὺς εἶη,
ἦ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν. (11, 489–491)³

Ce point de vue a été plus particulièrement développé par le philologue allemand Bruno Snell. Dès le début de son livre *The Discovery of the Mind*⁴, il déclare en effet: ψυχή (psyche), *the word for soul in later Greek, has no*

* Le texte a été prononcé le 21 novembre 2005 à l'Unité de langue et littérature grecques anciennes de l'Université de Genève. Je remercie le Professeur Paul Schubert pour son accueil, ainsi que la Fondation Hardt où j'ai pu finir la rédaction de cet article durant mon séjour à La Chandoleine en novembre – décembre 2005.

¹ Le texte de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* cité est: *Homeri Ilias*, (éd.) H. van Thiel, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1996 et *Homeri Odyssea*, (éd.) H. van Thiel, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1991.

² *C'est qu'ils ne luttent pas pour une victime, pour une peau de bœuf, pour ce qui est le prix d'un concours de vitesse, mais pour la vie d'Hector (...)* (trad. P. Mazon).

³ *J'aimerais mieux, valet de bœufs, vivre en service chez un pauvre fermier, qui n'aurait pas grand'chère, que régner sur ces morts, sur tout ce peuple éteint!* (trad. V. Bérard).

⁴ La traduction anglaise: B. Snell, *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*, trad. T. G. Rosenmeyer, Harper and Brothers, New York 1960. La note du traducteur informe que le chapitre sur Homère avait été publié d'abord comme article in: *Neue Jahrbücher für Antike* en 1939. Il est évoqué par ex. par A. Nehring, *Homer's Descriptions of Synopes* in: *Classical Philology* 42, 1947, p. 121, n. 73.

*original connexion with the thinking and feeling soul*¹. Qui plus est, au terme de son analyse, Snell constate qu'Homère représente le niveau magique et primitif de la réflexion. Le type de raisonnement de Snell peut être appelé *progressiste* étant donné qu'il dit dans sa conclusion: *However primitive man's understanding of himself as presented in Homer's speech may appear to us, it also points far into the future: it is the first stage of European thinking.*² Eric Robertson Dodds³ et Artur W. H. Adkins⁴ ont été deux principaux continuateurs de Snell à tel point que cette interprétation est devenue en quelque sorte une *opinio communis*⁵. Ce n'est que dans les dernières années qu'elle commençait à être critiquée de plus en plus ouvertement⁶.

Pendant les mêmes passages homériques peuvent être interprétés différemment. Ce fut le cas d'Antelme-Edouard Chaignet (1819–1901), l'auteur d'un ouvrage intitulé *Histoire de la psychologie des Grecs*. Il attirait l'attention sur le fait qu'*Homère contient même une sorte d'analyse ébauchée des facultés de l'âme (...)* Ces êtres étranges, dont la vie est un rêve, qui n'ont plus de corps et n'en gardent que l'ombre, qui flottent à la limite indéfinie de l'être et du non être, sont cependant éternels. Ils ont, dans cet état mystérieux, *εἶδωλον ζωῆς, quelque chose de divin (...)* Ils peuvent, il est vrai, momentanément retrouver plus de vie réelle, et avec la vie la pensée, la conscience, la parole: mais c'est à condition de retrouver le principe de la vie, le sang. (...) *Il est difficile de voir dans cette conception autre chose qu'un pressentiment vague et obscur de l'immortalité de l'âme, doctrine qui pousse à ses conséquences extrêmes la distinction de l'âme et du corps, la distinction d'essence, bien entendu. (...)*⁷

Cet élément a été aussi remarqué par Erwin Rohde, collègue de Friedrich Nietzsche et *a fortiori* adversaire d'Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf⁸: *Le*

¹ B. Snell, *The Discovery of the Mind*, p. 8.

² B. Snell, *The Discovery of the Mind*, p. 22.

³ Cf. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Beacon Press, Beacon Hill, Boston 1957, p. 15: *Homeric man has no unified concept of what we call "soul" or "personality" (a fact to whose implications Bruno Snell has lately called particular attention).*

⁴ Cf. A. W. H. Adkins, *From the Many to the One ... A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society. Values and Belief*, Constable, London 1970. Il explique que les auteurs dont le lecteur *will obtain penetrating and perceptive surveys of this [Greek] varied countryside* sont E. R. Dodds et B. Snell (p. IX). Et dans sa dédicace il écrit: *Eric Robertson Dodds in whose steps must [sic!] follow all who wish to understand the ancient Greeks.*

⁵ Pour plus de détails cf. R. Zaborowski, *La crainte et le courage dans l'Iliade et l'Odyssee. Contribution lexicographique à la psychologie homérique des sentiments*, STAKROOS, Warszawa 2002, pp. 12–17.

⁶ Cf. R. Zaborowski, *La crainte et le courage dans l'Iliade et l'Odyssee*, pp. 18–19. Aux noms qui y sont cités il faut ajouter encore B. Williams, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley 1993, M. Clarke, *Flesh and Spirit in the Songs of Homer. A Study of Words and Myths*, Clarendon Press, Oxford 1999 et J. Barnouw, *Odysseus. Hero of Practical Intelligence. Deliberation and Signs in Homer's Odyssey*, University Press of America, Lanham 2004.

⁷ A.-E. Chaignet, *Histoire de la psychologie des Grecs*, t. 1: *Histoire de la psychologie des Grecs avant et après Aristote*, Hachette, Paris 1887, pp. 8–10 [aussi on-line: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k779446>].

⁸ La célèbre querelle entre Wilamowitz et Nietzsche a éclaté après la publication du livre de F. Nietzsche *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Nietzsche a été attaqué par Wilamowitz mais soutenu par Rohde. Selon Zieliński on peut définir ce conflit comme tension entre deux tendances – conception historique de la philologie et sa conception philosophique. C'est la première qui a marqué le développement de la philologie

poète homérique n'est pas allé aussi loin [attribuer à un pur concept comme «vie» une existence indépendante après la décomposition du corps]: le plus souvent, la psyché est et reste pour lui un être réel, second moi de l'homme. Mais il a déjà fait les premiers pas dans la voie dangereuse au bout de laquelle l'âme se volatilise et n'est plus qu'une abstraction, que le concept de vie, et ce qui le montre, c'est que parfois il dit «psyché» où nous dirions certainement «vie».¹

L'observation que, chez Homère, l'âme garde ses capacités sensorielles et émotionnelles, au moins jusqu'au moment où le mort est enseveli, a été faite aussi par Tadeusz Zieliński dans sa *Psychologie homérique* de 1922², un texte pratiquement ignoré³. Zieliński remarque toutefois certaines exceptions, par exemple les pécheurs qui souffrent éternellement, tels Tityos, Tantale ou Sisyphe. Ils sont morts depuis longtemps, Ulysse ne leur offre pas de sang à boire et pourtant ils doivent pouvoir éprouver des sentiments, du moins la souffrance, pour que leur châtiment ait du sens. L'explication de Zieliński est qu'ils se trouvent dans un état singulier⁴.

Zieliński note que ce qui est considéré comme exception dans le livre 11 de l'*Odyssée* – donc le retour à la conscience sans le recours au sang – devient la règle dans le livre 24 de l'*Odyssée* et il constate: *This contradiction* [c'est-à-dire que tantôt il est question de sang tantôt non dans les mêmes situations – R. Z.] *is not to be solved with the help of common interpretation*. Zieliński propose d'admettre: *we have two parallel theories. According to the first, the soul-psyche is deprived of the thumos and unconscious; according to the other, it preserves the thumos, and, due to this, is subjected to all fits of passion of a living man*⁵. Telle est la proposition générale de Zieliński: la présence parallèle de deux théories distinctes, sinon opposées en conséquences pour la psychologie/eschatologie homérique. Pour expliquer cette coexistence

classique par la suite, ce que Zieliński a jugé fatal pour elle. Inutile de préciser que je souscris au parti Nietzsche – Rohde – Zieliński.

¹ E. Rohde, *Psyche. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. A. Reymond, Payot, Paris 1928, p. 38.

² T. Zieliński, *Gomerowskaja psychologija in: Iz Trudow Razrjada Izjaszcznoj Slowesnosti Rossijskoj Akademii Nauk*, Petersburg 1922, pp. 1–39, trad. pol. T. Kobierzycki: *Psychologia homerycka in: Heksis 1–2/1999* (18–19), pp. 3–33, trad. angl. N. Kotsyba: *Homeric Psychology [1922] in: Organon 31, 2002*, pp. 15–46 [aussi on–line: www.ihnpan.waw.pl/redakcje/organon/31/ZIELINSK.pdf]. Cf. aussi Cf. H. Bannert, [cr de:] T. Zieliński, *Homeric Psychology [1922] in: Wiener Studien 117, 2004*, p. 253 [aussi on–line: <http://www.oeaw.ac.at/kal/rezensionen/rez2004.pdf>]

³ Il n'avait été mentionné que par V. Jarcho, *Zum Menschenbild der Nachhomerischen Dichtung in: Philologus 112, 1968*, p. 147, n. 1 et plus récemment par B. Šijaković, *Bibliographia Praesocratica: A Bibliographical Guide to the Studies of Early Greek Philosophy in its Religious and Scientific Contexts with an Introductory Bibliography on the Historiography of Philosophy*, Les Belles Lettres, Paris 2001, p. 326 [7436] – mais, comme pour beaucoup d'autres titres dans cette bibliographie, avec une mauvaise référence: Petrograd 1920 au lieu de: Petersburg 1922. Cf. aussi R. Zaborowski, *Tadeusz Zieliński and the Homeric Psychology in: Eos 90, 2/2003*, pp. 291–300. Dans le présent article je reprends certains éléments que j'y ai traités ainsi que dans R. Zaborowski, *La crainte et le courage dans l'Illiade et l'Odyssée*.

⁴ T. Zieliński, *Homeric Psychology [1922]*, trad. N. Kotsyba in: *Organon 31, 2002*, p. 42. Cf. aussi E. Rohde, *Psyche*, p. 51: *Aux âmes de ces trois malheureux, est attribuée la pleine et durable conscience, sans laquelle la punition ne pourrait être sentie (...)*.

⁵ T. Zieliński, *Homeric Psychology [1922]*, p. 43.

des deux conceptions Zieliński se réfère aux résultats obtenus par E. Rohde¹ : la première conception, purement homérique, étant liée à la coutume d'incinération; la seconde, préhomérique, datant du temps où l'incinération n'était pas encore pratiquée.

Le point de vue semblable est représenté par Adam Krokiewicz qui soutient qu'il existe deux conceptions dans l'œuvre d'Homère. La première, appelée par lui *minoïenne*, a été combattue comme toute la culture minoïenne par les Grecs. Selon cette conception l'âme jouit de l'immortalité après la mort de l'homme. Ses continuateurs étaient surtout les orphiques. La seconde est postérieure et elle est propre aux Grecs venus du continent. Comme elle est contemporaine d'Homère, elle occupe plus de place dans les épopées. Mais les traces de la conception antérieure introduite par Homère dans son œuvre sont visibles, par exemple dans ses allusions aux Champs Élysées, à Rhadamanthe (cf. 4, 563–564) et aux souffrances perpétuelles (cf. 11, 576 sq.). Les signes de la supériorité originelle de l'âme sur le corps se trouvent selon Krokiewicz dans les passages qui décrivent les moments de la mort d'un héros où il prévoit l'avenir de son meurtrier (cf. aussi bien l'*Iliade* XVI, 844 sq., XXII, 356 sq., que l'*Odyssée* 20, 347 sq.)².

II

A plusieurs reprises dans l'*Odyssée* on parle de la même façon d'un mort et d'un vivant, le fait qu'il est relativement facile à remarquer. La même tristesse est attribuée à l'âme (d'Agamemnon) et à l'homme vivant: Ulysse. Ce qui mérite d'être souligné c'est qu'ils partagent le même sentiment qui, en plus, est accompagné par la même manifestation physique (des larmes abondantes):

νῶϊ μὲν ὡς ἐπέεσσιν ἀμειβομένῳ στυγεροῖσιν
ἔσταμεν ἀχνύμενοι, θαλερὸν κατὰ δάκρυ χέοντες·

(11, 465–466)³.

Ce contexte relie ainsi le niveau anthropologique – le psychisme de l'homme vivant – au niveau de l'au-delà, au psychisme, si on peut dire, de l'âme d'un mort. Le fait que le mort (ou son âme) éprouve des sentiments n'est pas une exception. C'est donc le contraire de ce qu'affirme J. Burnet lorsqu'il dit que *Homer has great deal to say about feelings, but he never [sic!] attributes any feeling to the ψυχή*.⁴ Il en est de même pour la tristesse qui est attribuée aux âmes des morts séjournant dans l'Hadès. L'âme d'Agamemnon (11, 387–388: ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχῇ Ἀγαμέμνονος Ἀτρείδαο / ἀχνυμένη· (...)⁵ et 24, 20–21: ἦλυθ' ἔπι ψυχῇ Ἀγαμέμνονος Ἀτρείδαο / ἀχνυμένη· (...)⁶) est triste. L'âme d'Achille se réjouit du sort

¹ Cf. T. Zieliński, *Homeric Psychology* [1922], p. 44.

² Cf. A. Krokiewicz, *Studia orfickie*, Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa 1947, pp. 78–79.

³ *Nous conversions ainsi tristement, face à face, et restions à gémir, versant des flots de larmes.* (trad. V. Bérard).

⁴ J. Burnet, *The Socratic Doctrine of the Soul* in: *Proceedings of the British Academy* 1915–1916, p. 246.

⁵ *Elle était tout en pleurs* (trad. V. Bérard).

⁶ *Elle était tout en pleurs* (trad. V. Bérard).

de son fils dont lui parle Ulysse:

(...) ψυχῇ δὲ ποδώκεος Αἰακίδαο
φοῖτα μακρὰ βιβῶσα κατ' ἄσφοδελὸν λειμῶνα,
γηθοσύνη, ὃ οἱ υἱὸν ἔφην ἀριδείκετον εἶναι. (11, 538–540)¹

Les âmes éprouvent de la souffrance. Il en est ainsi pour Tantale (11, 582: καὶ μὴν Τάνταλον εἰσείδον κρατέρ' ἄλγε' ἔχοντα,²) et Sisyphe (11, 593: καὶ μὴν Σίσυφον εἰσείδον κρατέρ' ἄλγε' ἔχοντα,³). D'autre part les morts qui entourent le fantôme (εἶδωλον) d'Héraclès sont effrayés:

ἀμφὶ δὲ μιν κλαγγῇ νεκύων ἦν οἰωνῶν ὥς,
πάντοσ' ἀτυχομένων (...) (11, 605–606)⁴.

Ces quelques exemples montrent qu'il n'est pas indispensable à l'âme de boire du sang pour pouvoir éprouver des sentiments. Même si l'on objecte d'une part que Tantale et Sisyphe sont des damnés et qu'ils doivent garder la faculté de ressentir et d'autre part qu'ils font partie de *la surinterpolation du „Catalogue des Damnés”* (11, 565–627 selon Bérard), on peut répondre qu'Agamemnon pleure déjà avant d'en boire. Seulement attention! si elles racontent tristement leurs soucis, c'est qu'elles doivent en avoir un souvenir et être tristes avant même de les raconter. Et si l'on objecte qu'Agamemnon doit en boire pour reconnaître Ulysse (11, 390) et qu'Achille en a bu ainsi que *les autres âmes* du 11, 541–542 – sans que cela soit dit, car pour des raisons de composition, il est difficile d'imaginer que cela soit redit par le poète à chaque fois⁵ – on peut indiquer des contextes qui échappent à ces objections. D'abord plusieurs commentateurs notent que la condition de boire du sang pour retrouver la conscience n'est pas imposée aux morts dont les corps n'ont pas encore été brûlés, par ex. Elpénor aux 11, 51–54. Ensuite on souligne souvent le cas exceptionnel de Tirésias.

Ici je fais une digression car ce cas montre bien le nombre des malentendus. Tirésias garde sa conscience, dit-on en s'appuyant sur les 10, 492–495:

ψυχῇ χρησομένουσ Θηβαίου Τειρεσίαο,
μάντιος ἀλαοῦ, τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί εἰσι·
τῷ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνηα
οἶω πεπνῦσθαι· τοὶ δὲ σκιαὶ ἀίσσουσιν.⁶

Mais pourquoi celui qui garde ses φρένες et son νόος demande-t-il à Ulysse de lui permettre de boire du sang? Il faut répondre en accord avec ce

¹ L'ombre de l'Eacide à grands pas s'éloignait: il allait à travers le Pré de l'Asphodèle, tout joyeux de savoir la valeur de son fils (trad. V. Bérard).

² Tantale en proie à ses tourments (trad. V. Bérard).

³ Sisyphe, en proie à ses tourments (trad. V. Bérard).

⁴ Autour de lui, parmi le tumulte et les cris, les morts prenaient la fuite (trad. V. Bérard).

⁵ Cf. T. Zieliński, *Homeric Psychology* [1922], p. 42: (...) yes, but about some of them it is told that they have received consciousness after having drunk victims' blood, about others we can assume the same. Let us assume this about all of them, wherever it is possible in the given situation (...). Cf. aussi K. Reinhardt, *The Adventures in the Odyssey*, trad. H. I. Flower in: S. L. Schein (éd.), *Reading the Odyssey. Selected Interpretative Essays*, University Press, Princeton 1996, p. 119: *Scholars have criticized that as the procession of the dead proceeds further, their enjoyment of the blood is gradually forgotten.*

⁶ devin Tirésias de Thèbes, l'aveugle qui n'a rien perdu de sa sagesse, car, jusque dans la mort, Perséphone a voulu que, seul, il conservât le sens et la raison, parmi le vol des ombres (trad. V. Bérard).

que le poète souligne deux fois – pour être à même de prononcer des paroles infaillibles:

αἵματος ὄφρα πίω καί τοι νημερτέα εἶπω.” (11, 96)

et:

(...) τὰ δέ τοι νημερτέα εἶρω.” (11, 137)¹.

Mais s’il en est ainsi, le fait de boire du sang doit être interprété de la même manière partout ailleurs, c’est-à-dire qu’il n’est pas la condition nécessaire pour retrouver la conscience, mais c’est, comme il est dit, la condition de l’expression des paroles infaillibles². On peut même aller plus loin et dire: même si le fait de boire du sang avait permis de retrouver sa conscience, cela aurait été seulement en provoquant l’actualisation de la conscience mais non pas sa continuité qui a lieu sans cela.

Et pourquoi ne parle-t-on du θυμός de Tirésias? Enfin, pour quelles raisons Tirésias, comme les autres ψυχαί, ne peut-il se rapprocher de la fosse où il y a du sang tant qu’Ulysse s’y tient avec son épée (cf. 11, 95)? En a-t-il peur? Mais est-il possible qu’il craigne vu son statut particulier?

Après cette parenthèse je récapitule les catégories des âmes des morts qui manifestent une activité affective présentées jusqu’à maintenant:

– les âmes des morts ayant bu du sang; objection faite (mais à tort comme il vient de s’avérer car le sang n’a rien à faire avec la conscience), on passe aux:

– damnés; objection faite à cause de l’interpolation, on passe aux:

– morts dont le corps n’ont pas encore été brûlés, tel Elpenor ou l’âme de Patrocle dans l’*Iliade* XXIII, 103–104; objection faite qu’il s’agit d’un état temporaire et qui trouve sa fin au moment de l’incinération, on passe à:

– Tirésias; objection faite car c’est un cas exceptionnel, on passe à la catégorie suivante, que voici:

Elle est remarquée beaucoup moins, notamment les âmes de ceux dont on parle aux 11, 38–41:

νύμφαι τ’ ἠΐθεοί τε πολύτλητοί τε γέροντες
 παρθενικαί τ’ ἀταλαί νεοπενθέα θυμὸν ἔχουσαι,
 πολλοὶ δ’ οὐτάμενοι χαλκήρεσιν ἐγχεΐησιν,
 ἄνδρες ἀρηίφατοι, βεβρωτῶμένα τεύχε’ ἔχοντες.³

Selon Zieliński ce passage est la preuve évidente de la théorie admettant l’activité de la conscience après la mort – ce qui l’oblige à parler de deux théories contenues dans l’œuvre homérique. L’attention devrait être attirée

¹ que je boive le sang et te dise le vrai et: En vérité, j’ai dit. (trad. V. Bérard).

² Les observations correctes sont rares, cf. par ex. F. Létoublon & L. Fraisse, *Proust et la descente aux enfers: les souvenirs de la Nekuia d’Homère dans la Recherche du temps perdu in: Revue d’Histoire Littéraire de la France* 97, 6/1997, p. 1065: (...) la boisson qu’Ulysse doit donner dans l’*Odyssée aux ombres des morts* et à celle du devin Tirésias pour les faire parler. Si Proust n’y est pas exact (*faire boire un peu de sang pour les mener à la vie, Correspondance de Marcel Proust*, (éd.) Ph. Kolb, Plon, Paris 1977, t. 3, p. 196, cité d’après: F. Létoublon & L. Fraisse, *Proust et la descente aux enfers ...*, p. 1075), c’est parce qu’autrement que les philologues il peut se permettre une *licentia poetica*: il ne fait pas d’analyse du texte mais – au dire de F. Létoublon & L. Fraisse, *Proust et la descente aux enfers ...*, p. 1083 – une lecture subjectiviste.

³ femmes et jeunes gens, vieillards chargés d’épreuves, tendres vierges portant au cœur leur premier deuil, guerriers tombés en foule sous le bronze des lances. Ces victimes d’Arès avaient encor leurs âmes couvertes de leur sang. (trad. V. Bérard).

avant tout sur les *παρθενικαί τ' ἄταλαί* qui gardent après leur mort non seulement un simple *θυμόν*, mais encore un *θυμόν* actif, puisqu'il est *νεοπενθήα* (Chantraine: *frappé d'un deuil nouveau*). Et si jamais l'on athétise ce passage, comme Bérard par exemple, Zieliński en cite un second, celui-ci de l'*Iliade* et qui n'est sujet donc nullement à l'objection d'interpolation bien que discuté également depuis longtemps:

θυμόν ἀπὸ μελέων δύναι δόμον Ἴτιδος εἶσω. (VII, 131)¹

Mais voici le cas – on en arrive donc à la sixième catégorie – que les commentateurs négligent assez facilement ou dont ils ne tirent pas de conséquences, du moins tous ceux que j'ai consultés.

III

Il s'agit d'Ajax qui constitue, à mon avis, une pièce à conviction décisive. Il n'est pas dit de lui qu'il boit du sang et même on est en droit de l'exclure parce qu'il se tient à l'écart (11, 544: *νόσφιν ἀφειστήκει*) et cela depuis 11, 469–470. Rien n'est dit ni de ses *φρένες* ni son *νόος*. Malgré cela il est affirmé à trois reprises que son âme ressent de la colère:

νόσφιν ἀφειστήκει, κεχολωμένη εἵνεκα νίκης, (11, 544)²

et ensuite:

οὐδὲ θανῶν λήσεσθαι ἐμοὶ χόλου εἵνεκα τευχέων.

(11, 554)³

et enfin:

ἔνθα χ' ὁμως προσέφη κεχολωμένος, ἧ κεν ἐγὼ τόν·

(11, 565)⁴.

Autre chose – Ulysse demande à Ajax:

(...) *δάμασον δὲ μένος καὶ ἀγήνορα θυμόν.*" (11, 562)⁵.

L'origine de son sentiment se trouve dans un événement – une victoire datant d'avant sa mort et qui fut même la cause de sa mort. Ce sentiment dure après la mort et du fait d'être mémorisé il fait un pont entre ce qui est actuel et ce qui s'est fait jour avant de mourir. Son sentiment de la colère et la mémoire du fait qui l'a causée se maintiennent⁶. Il faudrait voir de quelle manière les faits sont mémorisés, s'ils le sont: directement ou indirectement, soit parce qu'ils se sont trouvés placés dans un contexte affectif soit parce qu'ils ont provoqué une réponse affective. A mon avis, le silence d'Ajax ne permet pas de répondre. La description en question se limite aux faits liés aux sentiments ce qui ferait dire qu'il s'agit de la mémoire exclusivement affective.

On peut dire que la continuité de la mémoire dépasse la mort. Cependant

¹ afin d'obtenir que son âme, quittant ses membres, s'en fût plonger aux demeures d'Hadès (trad. P. Mazon).

² se tenait à l'écart: il [en grec: elle = ψυχῆ] me gardait rigueur de ma victoire au tribunal (trad. V. Bérard).

³ tu me gardes rigueur de ces armes maudits! (trad. V. Bérard).

⁴ Là, malgré sa colère, peut-être eût-il voulu me parler ou m'entendre (trad. V. Bérard).

⁵ apaise la fureur de ton cœur généreux! (trad. V. Bérard).

⁶ Le fait remarqué par K. Reinhardt, *The Adventures in the Odyssey*, p. 119: [Ajax] cannot forgive his enemy (...) even in death (...).

il ne doit pas s'agir de sensations ou d'émotions momentanées¹ incapables d'assurer la continuité, mais des sentiments qui se distinguent d'autres actes affectifs par leur durée. La colère d'Ajax est une colère durable, voire une colère interminable. Elle ne s'épuise pas même après la séparation d'avec la personne qui en est la cause. Ajax la retient après le conflit, dans sa mort, et après sa mort, tout au long de son séjour dans l'Hadès. Au départ d'Ajax Ulysse émet la supposition – mais à quel titre? – qu'au fond de l'Erèbe la colère d'Ajax ne serait plus un obstacle à leur conversation. La grande question serait de savoir pourquoi. Qu'est-ce qui lui fait dire cela?

Le contexte montre que les facultés psychiques d'Ajax désignées par le μένος et le θυμός restent actifs. Ajax ne répond pas à Ulysse non pas parce qu'il n'a pas bu de sang mais parce qu'il ne veut pas lui parler ce qui est l'expression de sa colère. Mais plus – il ne veut même pas s'approcher d'Ulysse (soit pour lui parler soit pour lui demander du sang). Il est curieux que cette colère ne soit ni agressive ni klitique ni symbiotique mais auto-agressive, ekklitique et séparative – Ajax n'agresse pas Ulysse mais se tient éloigné. Il garde le silence pour repartir finalement vers l'Erèbe.

On peut évoquer la colère d'Achille au début de l'*Iliade* qui, elle aussi, est auto-agressive (elle trouvera ses ultimes conséquences dans la mort d'Achille) et séparative. On y trouve un vocabulaire semblable. Tout d'abord Achille hésite: arrêter ou non son mouvement de colère à l'égard d'Agamemnon:

ἦ ἔχολον παύσειεν ἐρητύσειέ τε θυμόν. (I, 192)²,

puis Athéna vient l'apaiser:

«ἦ λῖθον ἐγὼ παύσουσα τὸ σὸν μένος (...) (I, 207)³,

enfin Achille indirectement se déclare être en colère:

καὶ μᾶλα περ θυμῷ κεχολωμένον (...) (I, 217)⁴.

Il est difficile de ne pas voir là un rapprochement avec χόλος (resp. μένος) et θυμός d'Ajax. Ce sont exactement les mêmes cas de figure. La seule différence c'est que dans l'*Odyssée* le poète parle de l'individu après sa mort, et ici, dans l'*Iliade* le poète considère l'homme vivant.

Cela peut être encore renforcé si l'on rappelle que l'admonestation d'Ulysse du 11, 562 fait écho au vers de l'*Iliade* où Phénix réprimande Achille afin qu'il domine son vif sentiment, celui qui, du moins en grande partie, constitue l'axe de l'action de l'*Iliade*⁵:

ἄλλ' Ἀχιλεῦ, δάμασον θυμόν μέγαν (...) (IX, 496)⁶.

L'*Iliade* et l'*Odyssée* présentent donc deux perspectives. La première

¹ Cf. Th. Ribot, *La logique des sentiments*, Félix Alcan, Paris 1905, p. 67: (...) émotion un choc brusque, souvent violent, intense (...) passion une émotion devenue fixe et ayant, de ce fait, subi une métamorphose.

² Ou calmera-t-il son dépit et domptera-t-il sa colère? (trad. P. Mazon).

³ «Je suis venue du ciel pour calmer ta fureur (trad. P. Mazon).

⁴ Quelque courroux que je garde en mon cœur (trad. P. Mazon).

⁵ A. Krokiewicz, *Prawo «skruszonego serca» (θυμός δαμασθεΐς)* w *Iliadzie* in: *Sprawozdania Polskiej Akademii Umiejętności* 51, 1950, pp. 176–179 et A. Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, PAX, Warszawa 1959 en a déduit une des lois de la morale homérique, appelée par lui la loi du cœur dompté.

⁶ dompte ton cœur superbe (trad. P. Mazon).

décrit en détail l'origine et le développement¹ de la colère, la seconde donne l'image de sa durée après la mort de celui qui la vit dans l'au-delà. Elles saisissent la colère de deux côtés: du côté de la vie et du côté de l'*après-la-vie*, la seconde description pour des raisons évidentes étant plus laconique².

Un mot sur le participe parfait κεχολωμένος (11, 554, 11, 565 et I, 217). Selon J. Humbert le participe parfait se comporte comme le participe présent (...) en y ajoutant la nuance particulière d'acquisition définitive³. Cette caractéristique est complétée par P. Chantraine qui souligne: *Le sens originel du parfait est d'exprimer un état qui se situe dans le présent, ou, du moins, dans l'actuel*. Et il continue: *Comme certaines notions s'accommodent bien au sens d'état, il y a des racines qui ont fourni des parfaits plus volontiers que d'autres*. Verbes qui expriment des sentiments (...) sont donnés par lui comme premiers. Et pour finir ce premier paragraphe consacré au parfait Chantraine dit: *Un trait notable est le rôle important que le participe joue dans tous ces parfaits*.⁴

Soit. Le participe κεχολωμένη du 11, 544 et le participe κεχολωμένος du 11, 565 sont deux participes parfaits mais avec la différence de genre. Le premier se rapporte à l'âme d'Ajax et le second à Ajax. C'est donc cet état de colère *actuel* et d'*acquisition définitive* qui lie l'homme et son âme. S'il en est ainsi, le sentiment peut être regardé comme le fond même de l'identité de l'individu. L'autonomie des sentiments dépasse la mort, c'est-à-dire les sentiments ne changent pas. L'observation de Marcel Proust est à cet égard capitale: *Car on ne peut pas changer, c'est-à-dire devenir une autre personne, tout en continuant à obéir aux sentiments de celle qu'on n'est plus*.⁵

Il reste à ajouter à titre d'argument supplémentaire un autre passage, celui-ci venant de l'*Iliade* et donc par principe étranger au reproche de l'interpolation:

«οὐ μὰν αὐτ' ἄτιτος κεῖτ' Ἄσιος, ἀλλὰ ἐφημι
εἰς Ἄιδός περ ἰόντα πυλάρταο κρατεροῖο
γηθήσειν κατὰ θυμόν, ἐπεὶ ῥά οἱ ὤπασα πομπόν.»

(XIII, 414–416)⁶.

Curieusement, tout comme le passage d'Ajax, on en fait rarement le commentaire. Je n'en ai trouvé qu'un seul. M. Mueller dit: (...) *Deiphobos*

¹ Bien sûr la perspective est plus complexe et la lignée de la colère est la suivante: Calchas (I, 9: χολωθεῖς) – Agamemnon (pressentiment aux I, 78: χολωσέμεν, I, 80: χώσεται, I, 81: χόλον et son apparition au I, 103: μένεος) – Achille (annonce au I, 139: κεχολώσεται et son apparition au I, 192 etc.).

² C'est la concrétisation de la thèse exposée in: R. Zaborowski, *La crainte et le courage dans l'Iliade et l'Odyssee*, p. 377: (...) dans l'Iliade le moment de la mort est présenté dans une description poétique du côté de l'homme vivant, dans l'Odyssee j'observe une tentative d'envisager le moment de la mort du côté d'outre-tombe. Si l'Iliade peut exprimer une expérience vécue, l'Odyssee n'en est qu'une intuition pressentie.

³ J. Humbert, *Syntaxe grecque*, [3 éd.] Klincksieck, Paris 1993, § 286.

⁴ P. Chantraine, *Grammaire homérique*, t. 2: *Syntaxe*, Klincksieck, Paris [réimpression] 1986, p. 197. Le sens donné à χόλος par P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, t. 1–4, Klincksieck, Paris 1990, 1984, p. 1267: «amertume, colère, ressentiment».

⁵ M. Proust, *A la recherche du temps perdu*, t. 1, (éd.) J.–Y. Tadié, Gallimard, Paris 1987, p. 371.

⁶ *Asios n'est pas tombé sans être vengé, et je prétends que, même chez Hadès, le rude geôlier, chez qui il est parti, il se sentira joie au cœur du compagnon que je lui ai donné.* (trad. P. Mazon).

*kills Hypsenor in return and boasts that he has provided him with an escort on the way to Hades (13.413) (...) Thus, in Book 13, Deiphobos thinks of his killing of Hypsenor as revenge for the death of Asios (13.414) (...)*¹. Sur γηθήσειν κατὰ θυμόν – silence.

Dans ce contexte, tout comme pour Ajax, il n'est point question de sang. Etant donné que le contexte est emprunté à l'*Iliade*, antérieure à l'*Odyssée*, cela donne encore plus de poids à l'argumentation. Toutefois le sentiment connoté par ce mot, de même que *χόλος*, n'est pas futile, bien au contraire: il est expressif. Chantraine lui trouve *le sens (...) de la joie rayonnante*². Au verbe γηθήσειν est attaché le substantif γηθοσύνη, le même qui apparaît dans la rencontre d'Ulysse avec Achille (et dont Ajax est témoin³) dans le passage cité déjà plus haut (cf. 11, 538–540).

Si l'on compare Ajax avec Asios, on aperçoit la différence⁴: Deiphobos parle d'Asios qui vient d'être tué et qui va sentir la joie, tandis qu'Ulysse parle d' (à) Ajax qui s'était suicidé et qui sent la colère depuis longtemps déjà. Du point de vue psychologique on peut distinguer deux temps et introduire ce concept – à ma connaissance – nouveau de *temps affectif*: dans le premier cas il s'agit du futur dans le présent et dans le second du passé et du présent dans le présent.

Les deux descriptions prises ensemble indiquent le support de l'identité aussi bien de l'homme vivant – Achille, que de l'homme mort – que dis-je – de l'âme vivant dans l'au-delà – Ajax: θυμός. Et je ne veux pas parler de la coïncidence qu'est la comparaison tracée aux 11, 469–470:

Αἶαντός θ', ὃς ἄριστος ἔην εἰδός τε δέμας τε
τῶν ἄλλων Δαναῶν μετ' ἀμύμονα Πηλείωνα.⁵

ni chercher si ces deux personnages ont été pris exprès pour mettre en image de manière subtile la psychologie homérique dans ces deux optiques: anthropologique et eschatologique. Aussi bien ici-bas que dans l'au-delà le noyau de l'identité de l'homme réside en son θυμός.

¹ M. Mueller, *The Iliad*, George Allen & Unwin, London 1984, p. 94. *Scholia Graeca in Homeri Iliadem*, vol. 4, (éd.) G. Dindorf, Typographeo Clarendoniano, Oxford 1877 ne commentent aucun des trois vers du passage, *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (Scholia Vetera)*, vol. 3, (éd.) H. Erbse, Walter de Gruyter, Berlin 1973 s'intéressent au vers 415. R. Janko, *The Iliad: A Commentary*, vol. 4, University Press, Cambridge 1992, p. 99 considère les vers 413–415. T. Zieliński, *Homeric Psychology [1922]*, p. 41 écrit: *Elpenor not only recognizes Odysseus – he answers with a moan to his words, which means that he is subjected to a fit of passion, that is, he has a thumos. Correspondingly to this phenomenon, the souls of the killed warriors, leaving for the all-receiving abode, complain about their lot, that they have left the life of men and their youth. And, vice versa, the soul, that is accompanied immediately by the soul of its body's murderer into the abode of Hades thanks to a zealous avenger, rejoices.* et dans la note qui y est ajoutée (p. 41, n. 2) on lit entre autres: (...) – *The friend: οὐ μὴν αὐτ' ἄπιτος κεῖτ' Ἄσιος, ἀλλὰ ἔφημι εἰς Ἄϊδός περ ἰόντα ... γηθήσειν κατὰ θυμόν (sic!)*, ἐπεὶ ῥά οἱ ὄπασα πομπὸν N 414. Zieliński remarque le fait, le souligne même, mais ne le commente pas.

² P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, p. 219.

³ Y assistent encore: Patrocle et Antiloque (cf. 11, 468).

⁴ Les traits communs: Achille – la ψυχὴ d'Ajax: *χόλος/μένος/θυμός*, le θυμός d'Asios – la ψυχὴ d'Achille: *γηθήσειν/γηθοσύνη*, Achille – (le θυμός d')Asios – la ψυχὴ d'Ajax: θυμός.

⁵ (...) Ajax, qui fut, après le fils éminent de Pélée, le plus beau, le plus grand de tous Danaens (trad. V. Bérard). A noter que c'est Ulysse qui le dit, le même qui est à l'origine de la dispute qui avait provoqué la mort d'Ajax.

IV

Maintenant j'aimerais passer aux observations des autres commentateurs qui, comme je l'ai dit, ne traitent pas le cas d'Ajax, soit qu'ils ne le remarquent pas, soit qu'ils en parlent mais sans en souligner l'importance. Il en est de même pour *les commentaires des scolies* [qui] *trahissent plus d'une fois le souci de montrer qu'Homère «croit à l'immortalité des âmes»*¹: ils ne s'appuient pas pour cela sur le cas d'Ajax mais ils évoquent Héraclès². Par exemple E. Rohde prend Ajax en considération, mais il dit seulement: (...) *quant à Ajax, toujours irrité dans l'Hadès, il reste sourd à toutes les paroles de réconciliation que lui adresse son ancien rival.*³ En revanche il décrit l'activité psychique dans l'au-delà ainsi: (...) *des hommes dont les âmes sont restées unies à leur moi visibles: car, dans cette condition seulement [sic!], elles peuvent conserver le sentiment et éprouver les joies de la vie (v. 565)*⁴. W. Jaeger se prononce de manière ferme: *But Homer describes the ψυχαί of the dead as mere shadows without conscious life or mental activity. They lost all [sic!] memory of life when they crossed the stream of Lethe (...)*⁵. De même J. Garzón Díaz: *Sólo [sic!] existe un caso excepcional: el de Tiresias (...)*⁶. A. W. H. Adkins remarque la situation d'Ajax mais place au même plan toutes les âmes sans faire de distinction entre elles et sans accentuer particulièrement le cas d'Ajax: *Again, though the psuche experiences no emotions in life, the psuche when separated from the body may feel emotions; for example, the psuche of Agamemnon still grieves in Hades (Odyssey XI, 387); the psuche of Achilles pities Odysseus, and rejoices at the successes of Neoptolemus (Odyssey XI, 471 and 540); and the psuche of Ajax remains angry at his defeat in life by Odysseus (Odyssey XI, 544).*⁷

Parmi ceux qui remarquent la singularité de la situation d'Ajax je ne trouve personne qui en tire des conséquences aussi radicales que le contexte le permette. Par exemple A. Heubeck et A. Hoekstra notent que *His [Ajax's] ghost stands aloof, and will not respond to Odysseus' advances: his anger, over losing the arms of Achilles to Odysseus, lies too deep. (...)* et plus loin: *Ajax, on the other hand, departs in stony silence, unmoved by the generous and heartfelt words of his rival.*⁸ C'est tout.

Dans deux articles traitant tout spécialement du silence d'Ajax leurs

¹ F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Les Belles Lettres, Paris 1973, p. 401.

² *Scholias graeca in Homeri Odysseam*, vol. 2, (éd.) G. Dindorf, Oxford 1855 s'intéressent dans le vers 544 à l'expression νόσφιν ἀφειστήκει, dans le vers 554 à εἶνεκα τευχέων οὐλομένων, dans le vers 565 à ἔνθα χ' ὄμως. Pour le vers 562 ils donnent: τοῦ θυμοῦ καὶ τῆς ὀργῆς κράτησον. A. Heubeck, A. Hoekstra, *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. 2, Clarendon Press, Oxford 1990, p. 110 expliquent: 562. μένος: 'vehemence', here almost 'anger'.

³ E. Rohde, *Psyche*, p. 42.

⁴ E. Rohde, *Psyche*, p. 57.

⁵ W. Jaeger, *The Greek Ideas of Immortality* in: *Harvard Theological Review* 52, 1959, p. 137.

⁶ J. Garzón Díaz, *La muerte: Consciencia de la muerte desde Homero a Píndaro* in: *Helmantica* 32, 1981, p. 386.

⁷ A. W. H. Adkins, *From the Many to the One*, p. 34.

⁸ A. Heubeck, A. Hoekstra, *A Commentary on Homer's Odyssey*, p. 109 & p. 110.

auteurs soulignent que ce silence d'Ajax est voulu, qu'il constitue une réponse et résulte *della tensione emotiva*¹ ou qu'il atteste le *risentimento* d'Ajax², mais sans en venir à des conclusions sur la psychologie homérique. C'est aussi la manière de lire de D. Hume qui interprète ce silence comme une expression des sentiments actifs sans qu'il aille jusqu'à formuler une thèse ontologique: (...) *the famous silence of Ajax in the Odyssey, which expresses more noble disdain and resolute indignation than any language can convey*.³

Certains nient les faits explicitement, par exemple J. Burnet: (...) *in the Nekyia it is only [sic!] when the shades have been allowed to drink blood that consciousness returns to them for a while*⁴ ou plus récemment A. Jagu: (...) *les âmes des morts (...) oublient même leurs affections les plus chères*⁵. D'autres se contredisent, comme F. Buffière qui parle de *l'Hadès (...) où les âmes n'ont plus aucun sentiment, hormis [sic!] celle de Tirésias le devin*⁶, mais ailleurs il attribue à l'ombre d'Ajax *l'irritation, «le lourd [sic!] ressentiment»*⁷.

Et Tadeusz Zieliński grâce à qui j'ai eu l'idée d'examiner le passage de plus près? Il remarque le fait que l'âme d'Ajax n'a pas pu boire du sang du fait qu'elle était éloignée et pour cela ne rentre pas dans la catégorie des âmes au sujet desquelles on peut l'admettre. Mais il ne le commente pas et passe directement à Minos et à Héraclès⁸. Ce dernier est pour lui l'exemple le plus probant: Héraclès éprouve des sentiments (cf. 11, 608 & 616) et surtout il reconnaît Ulysse (cf. 11, 615) sans qu'il doive boire du sang et que la conscience doive lui revenir – Héraclès en dispose. Voilà ce qu'il dit: (...) *but here is the soul of Aias. It was clearly said about it that it was standing in a distance – which means that it did not approach and could not drink the blood – being furious because of my victory – in court regarding the armors of Achilles. Trying to please it, Odysseus addresses it with a gentle speech: even after death you do not want to forget about your wrath towards me? We shall not insist on judicial activity of Minos among the shadows (λ 568); of course, unless there had been a thumos – there would have been no lawsuit (...)*⁹.

¹ G. Lombardo, *Il silenzio di Aiace* (de sublim., 9.2) in: *Helikon* 29–30, 1989–1990, p. 289.

² L. Sbardella, *Il silenzio di Aiace: la revisione del mito della hoplon krisis nella Nekyia omerica* in: *Seminari romani di cultura greca* 1, 1/1998, p. 17.

³ D. Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals* in: D. Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, (éd.) L. A. Selby-Bigge & P. H. Nidditch, [3 éd.], Clarendon Press, Oxford 1975, p. 252. Je remercie le Professeur Andrzej Biernacki pour avoir voulu m'aviser de ce passage.

⁴ J. Burnet, *The Socratic Doctrine of the Soul*, p. 246.

⁵ A. Jagu, *La conception grecque de l'homme d'Homère à Platon*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1997, p. 67.

⁶ F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, p. 16.

⁷ F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, p. 514.

⁸ Cf. T. Zieliński, *Homeric Psychology [1922]* ne cite ni le 11, 544 ni le 11, 554 ni le 11, 565 et le vers 11, 562 est signalé à côté du vers IX, 496 (p. 30, n. 3) comme exemple de la *fierté (pride)*.

⁹ T. Zieliński, *Homeric Psychology [1922]*, p. 42.

V

Telles sont les raisons pour lesquelles la scène d'Ajax est d'un poids extrême pour la conception homérique de la ψυχή. Cette scène montre qu'il existe des âmes des morts qui peuvent garder (gardent ?) leurs sentiments même après la crémation du corps et même sans boire de sang. Ajax est un exemple de l'état *actuel* (il est déjà observé, tandis qu'Asios est un exemple de l'état *potentiel* – il est décrit comme état à venir). Si mon analyse est correcte, on pourrait se demander quelle est la partie de l'âme qui garde les sentiments et, comme cela est suggéré par le vers 11, 554 (λήσεσθαί), constitue le siège de la mémoire des sentiments (mémoire affective). A la lumière du texte de l'*Odyssée* (11, 39 et 11, 562), avec un appui supplémentaire venant de l'*Iliade* (XIII, 414–416), il faudrait répondre que le plus probablement c'est le θυμός. Mais même sans la réponse définitive à cette question on pourrait proposer d'admettre que (déjà) chez Homère les sentiments ont le caractère ontologique, c'est-à-dire qu'ils sont le support de l'identité personnelle de l'homme et, deuxièmement, que cette identité dépasse la vie d'ici-bas.

Evidemment surgissent certains problèmes méthodologiques, par ex.: ces conséquences sont-elles implicites ou explicites? qu'en dirait Homère? Je reconnais ne pas savoir ni même chercher à le savoir. D'une part le poète ne les formule pas *expressis verbis*, donc il faut les traiter comme pouvant être tirées à titre de suggestion venant de son texte, mais d'autre part le fait qu'il n'en parle pas ne signifie pas qu'elles lui étaient étrangères, car c'est un texte poétique et non un traité scientifique. Je serais plutôt sceptique en ce qui concerne la force de l'argument *ex silentio*: l'absence n'égal pas forcément la méconnaissance car il ne s'agit pas en l'occurrence d'une encyclopédie, c'est-à-dire d'une œuvre dont l'auteur ne dit que ce qu'il sait et s'il ne parle pas de quelque chose, c'est parce qu'il l'ignore. L'œuvre a un caractère poétique qui est soumis aux règles différentes sinon étrangères par rapport à la science. Il se peut que l'auteur ait gardé le silence sciemment pour prendre la position pessimiste quant à l'au-delà mais optimiste quant à la vie d'ici-bas sans cependant effacer complètement les idées en ce qui concerne la première.

Toutefois on pourrait tirer une première conclusion de caractère général. Le texte des épopées est complexe et on y identifie six catégories des âmes des morts qui manifestent une activité affective (resp. affectivité active):

- les âmes des morts ayant bu du sang,
- les damnés,
- Elpenor et les autres morts dont les corps n'ont pas encore été brûlés,
- Tirésias qui est, au dire de tous, un cas exceptionnel,
- les âmes du VII, 131 et du 11, 39,
- enfin Héraclès – Ajax (et Asios).

Une seconde conclusion est plus particulière, de caractère psychologico-ontologique. Je serais porté à croire que dans l'*Iliade* et dans l'*Odyssée* il y a une idée ou du moins son pressentiment que – et voilà son caractère psychologico-ontologique – les sentiments assurent sinon garantissent l'existence de l'homme et la continuité de son identité, aussi bien durant sa vie que dans l'au-delà. C'est visible au moyen de ce par quoi il se reconnaît et c'est par quoi il demeure lui-même. Si les sentiments forment le support de l'indi-

vidualité dans les deux dimensions on peut dire qu'ils fondent sa réalité ineffaçable¹.

Bibliographie

- Homère, *Iliade*, t. 1–4, (éd. & trad.) P. Mazon, Les Belles Lettres, Paris 1937–1938
- Homère, *Odyssée*, t. 1–3, (éd. & trad.) V. Bérard, Les Belles Lettres, Paris 1924
- Homeri *Ilias*, (éd.) H. van Thiel, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1996
- Homeri *Odyssea*, (éd.) H. van Thiel, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1991
- Scholia Graeca in Homeri Iliadem*, vol. 4, (éd.) G. Dindorf, Typographeo Clarendoniano, Oxford 1877
- Scholia Graeca in Homeri Iliadem (Scholia Vetera)*, vol. 3, (éd.) H. Erbse, Walter de Gruyter, Berlin 1973
- Scholia graeca in Homeri Odysseam*, vol. 2, (éd.) G. Dindorf, Oxford 1855
- Adkins A. W. H., *From the Many to the One ... A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Belief*, Constable, London 1970
- Bannert H., [cr de:] T. Zieliński, *Homeric Psychology [1922]* in: *Wiener Studien* 117, 2004, p. 253 [aussi on–line: <http://www.oeaw.ac.at/kal/rezensionen/rez2004.pdf>]
- Barnouw J., *Odysseus, Hero of Practical Intelligence. Deliberation and Signs in Homer's Odyssey*, University Press of America, Lanham 2004
- Buffière F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Les Belles Lettres, Paris 1973
- Burnet J., *The Socratic Doctrine of the Soul* in: *Proceedings of the British Academy* 1915–1916, pp. 235–259
- Chaignet A.–E., *Histoire de la psychologie des Grecs*, t. 1: *Histoire de la psychologie des Grecs avant et après Aristote*, Hachette, Paris 1887 [aussi on–line: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k779446>]
- Chantraine P., *Grammaire homérique*, t. 2: *Syntaxe*, Klincksieck, Paris [réimpression] 1986
- Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, t. 1–4, Klincksieck, Paris 1990, 1984
- Clarke M., *Flesh and Spirit in the Songs of Homer. A Study of Words and Myths*, Clarendon Press, Oxford 1999
- Dodds E. R., *The Greeks and the Irrational*, Beacon Press, Beacon Hill, Boston 1957
- Garzón Díaz J., *La muerte: Consciencia de la muerte desde Homero a Píndaro* in: *Helmantica* 32, 1981, pp. 353–389
- Heubeck A., Hoekstra A., *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. 2, Clarendon Press, Oxford 1990

¹ Thèse présentée dans une communication: R. Zaborowski, *Sentiments et leur importance pour l'identification de la personne* envoyée au XXI^e Congrès Mondial de Philosophie, Istanbul, 10–17 août 2003.

- Humbert J., *Syntaxe grecque*, [3 éd.] Klincksieck, Paris 1993
- Hume D., *An Enquiry concerning the Principles of Morals* in: D. Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, (éd.) L. A. Selby-Bigge & P. H. Nidditch, [3 éd.], Clarendon Press, Oxford 1975, pp. 167–323
- Jaeger W., *The Greek Ideas of Immortality* in: *Harvard Theological Review* 52, 1959, pp. 135–147
- Jagu A., *La conception grecque de l'homme d'Homère à Platon*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1997
- Janko R., *The Iliad: A Commentary*, vol. 4, University Press, Cambridge 1992
- Jarcho V., *Zum Menschenbild der Nachhomerischen Dichtung* in: *Philologus* 112, 1968, pp. 147–172
- Krokiewicz A., *Studia orfickie*, Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa 1947
- Krokiewicz A., *Prawo «skruszonego serca» (θυμός δαμασθεΐς) w Iliadzie* in: *Sprawozdania Polskiej Akademii Umiejętności* 51, 1950, pp. 176–179
- Krokiewicz A., *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, PAX, Warszawa 1959
- Létoublon F. & Fraisse L., *Proust et la descente aux enfers: les souvenirs de la Nekyia d'Homère dans la Recherche du temps perdu* in: *Revue d'Histoire Littéraire de la France* 97, 6/1997, pp. 1056–1085
- Lombardo G., *Il silenzio di Aiace* (de sublim., 9.2) in: *Helikon* 29–30, 1989–1990, pp. 281–292
- Mueller M., *The Iliad*, George Allen & Unwin, London 1984
- Nehring A., *Homer's Descriptions of Syncope* in: *Classical Philology* 42, 1947, pp. 106–121
- Proust M., *A la recherche du temps perdu*, t. 1, (éd.) J.-Y. Tadié, Gallimard, Paris 1987
- Reinhardt K., *The Adventures in the Odyssey*, trad. H. I. Flower in: S. L. Schein (éd.), *Reading the Odyssey. Selected Interpretative Essays*, University Press, Princeton 1996, pp. 63–132
- Ribot Th., *La logique des sentiments*, Félix Alcan, Paris 1905
- Rohde E., *Psyche. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. A. Reymond, Payot, Paris 1928
- Sbardella L., *Il silenzio di Aiace: la revisione del mito della hoplon krisis nella Nekyia omerica* in: *Seminari romani di cultura greca* 1, 1/1998, pp. 1–18
- Šijaković B., *Bibliographia Praesocratica: A Bibliographical Guide to the Studies of Early Greek Philosophy in its Religious and Scientific Contexts with an Introductory Bibliography on the Historiography of Philosophy*, Les Belles Lettres, Paris 2001
- Snell B., *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*, trad. T. G. Rosenmeyer, Harper and Brothers, New York 1960
- Williams B., *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley 1993
- Zaborowski R., *La crainte et le courage dans l'Iliade et l'Odysée. Contribution lexicographique à la psychologie homérique des sentiments*, STAK-ROOS, Warszawa 2002

Zaborowski R., *Tadeusz Zieliński and the Homeric Psychology* in: *Eos* 90, 2/ 2003, pp. 291–300

Zieliński T., *Gomerowskaja psychologija* in: *Iz Trudow Razrjada Izjaszcznoj Slowesnosti Rossijskoj Akademii Nauk*, Petersburg 1922, pp. 1–39, trad. pol. T. Kobierzycki: *Psychologia homerycka* in: *Heksis* 1–2/1999 (18–19), pp. 3–33, trad. angl. N. Kotsyba: *Homeric Psychology [1922]* in: *Organon* 31, 2002, pp. 15–46 [aussi on–line: www.ihnpan.waw.pl/redakcje/organon/31/ZIELINSK.pdf]