

**Recension de: Collobert, C., Parier sur le temps, La
quête héroïque d'immortalité dans l'épopée homérique,
Paris, Les Belles-Lettres, 2011**

Olivier Renault

► **To cite this version:**

Olivier Renault. Recension de: Collobert, C., Parier sur le temps, La quête héroïque d'immortalité dans l'épopée homérique, Paris, Les Belles-Lettres, 2011. Dialogue: Canadian Philosophical Review, 51, 4. Section compte rendus. 2012, pp.693-696. <10.1017/S0012217313000140>. <hal-01551297>

HAL Id: hal-01551297

<https://hal-univ-paris10.archives-ouvertes.fr/hal-01551297>

Submitted on 7 Dec 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Catherine COLLOBERT, *Parier sur le temps, La quête héroïque d'immortalité dans l'épopée homérique*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, 303 p., 45€, ISBN : 978-2-251-32675-7.

Pourquoi lire philosophiquement l'épopée homérique ? Cette question ne se pose pas seulement à nous, contemporains, qui jugeons que l'œuvre d'Homère appartient davantage au champ littéraire et non théorique, mais aussi bien à ceux qui, dès l'époque des présocratiques, s'évertuaient à critiquer des descriptions, des représentations, des concepts peut-être, qui affleuraient dans le texte d'Homère. Platon, en inventeur d'une certaine pratique de la philosophie, est sans doute le meilleur exemple de ces philosophes pour qui l'œuvre homérique n'est pas réductible à un ensemble de croyances et de représentations non-philosophiques, puisqu'il s'évertue à le citer, le reprendre, le transformer, le critiquer sur des sujets comme la nature des dieux, l'éducation à la vertu, la représentation du monde de la nature et des hommes. À ce titre, si elle n'est pas à strictement parler un texte philosophique, l'épopée véhicule bien certaines représentations qu'il convient de questionner philosophiquement ; il y a un gain épistémologique évident à remettre en cause la frontière qui sépare philosophie et poésie en ce qui concerne Homère, et tel est la gageure de l'ouvrage de C. Collobert. Lire philosophiquement l'épopée homérique requiert par ailleurs de rassembler en un même objet d'étude des champs qui pourraient passer pour très divers : métaphysique du temps, psychologie morale et théorie des émotions, théorie littéraire sur le texte d'Homère, ce que l'ouvrage dans un style clair et précis, accomplit remarquablement, tout en s'appuyant sur une bibliographie complète et récente.

Le point de départ de *Parier sur le temps* est une étude des descriptions et des représentations homériques du temps vécu, éprouvé majoritairement dans l'urgence et la souffrance. C'est à partir de ces représentations que l'auteur reconstruit un système de valeurs dans lequel la personne morale se situe et se construit, suivant en cela les travaux de B. Williams, C. Gill ou encore M. C. Nussbaum. Enfin ces représentations donnent à la performance poétique son sens : l'épopée est « un art dispensateur d'immortalité » (p. 18) en un double sens : elle construit la mémoire des héros, et elle entretient dans cette fiction une mémoire collective par l'expérience de plaisir esthétique produite chez l'auditeur. Ces trois dimensions constituent les parties de l'ouvrage. En un sens, *Parier sur le temps* révèle ainsi un potentiel système dans la poésie homérique, où une certaine représentation du temps détermine et est déterminé par la définition de l'excellence et du bonheur, véhiculée et garantie par ce mode de communication si particulier qu'est l'épopée. On pourrait tenter de résumer la thèse de l'ouvrage en ces quelques mots : c'est une certaine perception du temps

caractérisé par l'éphémère et l'incertain, à travers le désir d'immortalité du héros possédant une conscience destinale aigüe, qui conditionne une définition critique de l'excellence et du bonheur héroïque ; c'est cette définition que le poète met en scène et partage avec son auditoire. L'intérêt de l'ouvrage est, on le voit, de relier la problématique du temps avec une « question éthique fondamentale » (p. 13), à savoir parvenir, pour le héros, à révéler son excellence malgré sa vulnérabilité et la brièveté de sa vie.

La première partie, comportant cinq chapitres, décrit avec une remarquable clarté les « représentations et expériences héroïques du temps » dans l'épopée, en cheminant progressivement de la naissance du temps comme fruit d'un partage divin à la conscience particulière que le héros s'en fait. Le temps cosmique, souligne C. Collobert, est d'abord le fruit d'un partage et d'un ordonnancement, où la « territorialisation » (p. 33) du *cosmos* est contemporaine de l'établissement de différentes modalités du temps. Ainsi la terre est-elle l'interface où se jouent plusieurs modalités du temps, où la promesse de l'immortalité du héros n'est pas nécessairement menacée par le caractère cyclique et permanent du temps qui régit les différents espaces du *cosmos*. Le temps de Zeus, qu'il faut mettre en rapport avec la description que Platon en fait dans le *Politique*, est celui où « la succession signifie désormais, non seulement la répétition de certains événements, mais l'irréversibilité de certains autres » (p. 39). L'image d'Épinal d'une conception cyclique du temps est donc resituée dans un système beaucoup plus complexe où la succession peut être pensée simultanément de manière périodique et linéaire. Par exemple, le temps de la nature est une temporalité périodique de génération et de corruption dans laquelle le héros s'inscrit à travers une généalogie (p. 45). L'auteur défend l'hypothèse, d'une remarquable clarté, que la logique « cumulative » du temps linéaire (celui des événements dans la vie d'une personne) n'est pas contradictoire avec la circularité et la périodicité qui caractérise la nature : « la linéarité s'inscrit dans la circularité » (p. 46). La première partie se joue autour de l'idée centrale de « temps destinal » (chapitre IV), permettant de mieux décrire le temps tel que le héros en fait l'expérience : il est une durée quantitative et limitée (à ce titre les notions *d'aiôn* et *d'aisa* sont analysées en détail p. 69-76) et un temps fermé par la perspective certaine de la mort. Cette « absence de devenir » que représente la mort et le séjour dans l'Hadès n'est pourtant jamais que le contrepoint essentiel d'une conscience héroïque que le temps sollicite sans cesse. Devant l'urgence de l'action, le héros n'a pas prise sur une succession temporelle dont l'enchaînement entre les événements peut comporter des sauts ; mais c'est aussi pourquoi le temps est un « vide à remplir » pour le héros, dont l'avenir n'est pas conçu comme

irréremédiablement fermé. On explique ainsi pourquoi l'instant (celui de l'action et celui de la délibération) est aussi « intensifié » et « dramatisé » (p. 65).

La seconde partie de l'ouvrage s'attache à montrer qu'une telle conception du temps implique une posture éthique des héros qui repose d'une part sur la prudence (annonçant par là une éthique centrée sur la sagesse dans les délibérations), et sur la recherche de la renommée (*kleos*) d'autre part. Ces postures éthiques sont des « réponses » adéquates à des représentations distinctes du temps : la prudence répond à l'incertitude et se déploie dans un « temps ouvert », tandis que la quête de la renommée répond davantage à la « fermeture » du temps et du caractère inéluctable de la mort. Ces deux postures ne sont pas exclusives, bien qu'elles puissent se contredire dans certains cas, et en particulier dans la figure d'Achille. Afin d'analyser les caractéristiques de ces deux postures, l'auteur revient sur certains concepts clefs de la psychologie morale homérique, en étudiant les fonctions de certains termes comme le *noos*, les *phrenes*, ou le *thumos* (p. 99 sq.), et en analysant le rôle et la place de certaines émotions morales comme l'indignation ou la réserve (par exemple l'*aidôs*, p. 143-153, et la colère qui fait l'objet d'une analyse dans la dernière partie p. 212-226). Le « moi » est compris comme une instance médiatisée par le regard d'autrui et la construction de l'honneur (*timè*), et dans ce cadre, l'auteur soutient que la prudence se caractérise par une intelligence de soi, un certain contrôle de ses émotions, une faculté d'anticipation et de vision synchronique des événements, l'apparentant ainsi à une « habileté pratique » qui ne laisse pas de rappeler les analyses aristotéliennes bien entendu de la vertu. Pourtant, c'est bien l'immortalité et la renommée qui constituent la fin de l'action éthique chez Homère. L'attitude prudente ne saurait suffire en effet pour caractériser une posture d'éthique comme le rappelle l'auteur (p. 126, la prudence est appelée une « fin seconde »). Le *kleos*, renommée impérissable et élément constitutif du « nom » du héros (p. 141), est atteinte en bravant la mort qui menace d'oubli. « L'immortalité héroïque est une immortalité séculaire : elle consiste en une autre forme de vie terrestre. » (p. 129). Cette immortalité recherchée n'est donc pas l'immortalité des dieux, mais la persistance dans la mémoire collective de l'excellence du héros.

S'agit-il bien, cependant, de deux « postures » ? La différence de ces deux réponses, on le sait, est un des enjeux du dialogue intertextuel entre *Illiade* et *Odyssée* (comme l'ont montré les travaux de G. Nagy et de P. Pucci). Ulysse et Achille recherchent tous deux l'immortalité, mais selon des modalités différentes et impliquant des choix d'action différents (p. 135). S'agit-il d'une forme de « liberté » d'interpréter le code héroïque, comme le suggère

l'auteur (p. 137) ; n'est-ce pas plutôt, de manière plus polémique, une mise en scène d'un code héroïque en crise, où deux formes d'excellence, celle d'Achille et celle d'Ulysse, sont perpétuellement en tension ? L'auteur tient à présenter l'éthique héroïque « entre renommée et prudence » (p. 153), ce qui a probablement pour effet de préférer la posture éthique d'Ulysse plutôt que celle, jugée parfois irrationnelle, d'Achille, alors qu'il s'agit aussi, dans l'*Illiade*, de susciter certes la réflexion sur les valeurs embrassées, mais aussi une crise dans leur interprétation dans différentes situations.

La troisième partie prolonge les deux premières sur le terrain « poétique ». La poésie épique est en effet à la fois un moyen de diffuser la mémoire des héros, de véhiculer les valeurs du code héroïque, et c'est pourquoi la poésie elle-même se met en scène dans l'épopée comme un outil dont il faut maîtriser les rouages, et un véritable créateur de héros : « le poète immortalise le héros autant que celui-ci immortalise le poète » (p. 157) et c'est dans ce double jeu que l'auteur fonde son analyse de l'art poétique homérique comme relais et construction du passé, comme instrument de façonnement du temps. Cette troisième partie analyse dans toute leur diversité les passages où l'aède apparaît avec les personnages qui en comprennent la puissance (Phémios, Démodocos, Ulysse se faisant lui-même poète), ainsi que les différents mécanismes narratologiques impliqués par l'épopée (différents niveaux de narration, fonctions prédictive et normative dans le récit, réalisme et fiction dans le récit). Créant une « réalité vraisemblable » (p. 180), le poète transfigure le passé des individus en les faisant accéder au statut de héros. En captant son auditoire à travers l'expérience esthétique d'un « monde héroïque », impliquant d'ailleurs les émotions de plaisir et de pitié que Platon ne laissera pas de critiquer au livre X de la *République*, l'épopée suscite, selon l'auteur, une véritable réflexion intellectuelle sur les valeurs et les modèles héroïques. En admettant que ce mode de transmission ait pour vocation de produire ce type de réflexion sur les valeurs, ce qu'on pourrait pourtant contester comme le fait Platon, l'auteur soutient que le but de l'épopée est de susciter un contrôle des effets empathiques du récit sur l'auditoire, en soulignant par exemple que, libéré de toute sollicitation immédiate lors de la réception de l'épopée, les sentiments expérimentés ne suscitent « aucun dilemme moral » (p. 198). La fonction de l'épopée, selon l'auteur, est de répondre à deux exigences par l'éducation de nos émotions : « une prise de conscience de notre posture éthique » et une « connaissance de soi » (p. 207). L'apostrophe, les interventions prescriptives du narrateur, les invitations à la réflexion sur le comportement de tel ou tel personnage, sont autant de moyens dans l'épopée pour éduquer les émotions tout en les suscitant, comme l'auteur entend le souligner à propos

de l'émotion de colère en analysant la structure de l'*Illiade* (p. 212-226). Il y a bien une tension constitutive du poème homérique, que l'auteur nomme « le paradoxe d'Homère » (p. 233), entre l'apologie du héros guerrier et l'appel à la prudence et à la paix. Il pourrait sembler que l'éducation des émotions par le poème repose sur un présupposé plus ouvert et moins intellectualisé que celui que l'auteur adopte, et moins contraignant sur l'interprétation des réactions et des actions des différents héros. L'opposition entre les deux héros que sont Ulysse et Achille, que la sophistique puis Platon interrogent, demeure la source d'une tension interne à l'épopée qui explique la richesse des interprétations éthiques que l'on peut en donner.

En conclusion, l'ouvrage est une remarquable synthèse sur l'interprétation de l'éthique héroïque, dont l'originalité est de la faire dépendre des représentations du temps ; cet angle est assurément fécond pour saisir, d'un point de vue qui n'est et ne peut pas être « moral », le sens des valeurs que les héros choisissent d'embrasser.

Olivier Renaut