

Université de Montréal

L'articulation entre le rapport de Socrate aux dieux
et son rapport à la raison : le cas du signe divin

par
Badih Boustany

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maître en philosophie (M.A.)
option recherche

Août 2009

© Badih Boustany, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

L'articulation entre le rapport de Socrate aux dieux
et son rapport à la raison : le cas du signe divin

présenté par :

Badih Boustany

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

David Piché
président-rapporteur

Louis-André Dorion
directeur de recherche

Anna Ghiglione
membre du jury

Résumé

À très peu de philosophes l'histoire de la pensée occidentale a accordé une place aussi significative qu'à Socrate : nous apprenons tout naturellement à l'édifier comme héros de la rationalité et à reconnaître en lui la figure même du philosophe critique. À plusieurs égards, cette représentation élogieuse nous paraît justifiée, bien que, d'un autre point de vue, elle puisse nous faire sombrer dans la confusion, dès lors que notre regard porte simultanément, et comme pour produire un contraste, sur l'image d'un Socrate se soumettant au δαιμόνιον, son étrange signe divin. Comment pouvons-nous justifier, à partir du corpus platonicien, à la fois l'engagement de Socrate vis-à-vis de la rationalité et sa soumission à un phénomène en apparence irrationnel ?

De cette question troublante est née la présente étude qui se consacre donc au problème de l'articulation entre le rapport de Socrate aux dieux et son rapport à la raison critique. Plus précisément, nous avons cherché à déterminer s'il existait, sur le plan épistémologique, une hiérarchie entre le δαιμόνιον et la méthode d'investigation rationnelle propre à Socrate, l'ἔλεγχος. Une telle étude exégétique nécessitait, dans un premier temps, une analyse systématique et approfondie des quelques passages sur le signe divin. Nous avons ensuite exposé deux solutions paradigmatiques au problème du double engagement contradictoire de Socrate, celle de G. Vlastos ainsi que celle de T.C. Brickhouse et N.D. Smith. Enfin, nous avons augmenté cette seconde partie d'un examen spécifique du *Phèdre* et du *Timée*, de même que d'un survol des modes de divination pour satisfaire un triple objectif : situer le signe divin en regard de la mantique traditionnelle, déterminer le rôle attribué par Platon à la raison dans le processus divinatoire, et être ainsi en mesure de trancher notre question principale.

Mots clés : Platon, Socrate, religion grecque, rationalisme, épistémologie, divination, *daimonion*, *elenchos*

Abstract

To very few philosophers the history of the Western thought granted a place as significant as to Socrates: we quite naturally learn how to identify him as a hero of rationality and to recognize in him the very figure of the critical philosopher. In several respects, this representation of praise appears justified to us, although, from another point of view, it can make us sink in confusion, since our glance carries simultaneously, and like producing a contrast, on the image of Socrates obeying to the δαίμόνιον, his uncanny divine sign. How can we justify, starting from the Platonic corpus, both the engagement of Socrates with respect to rationality and his subordination to a seemingly irrational phenomenon?

From this disconcerting question was born the present study which is thus devoted to the problem of the articulation between the relation of Socrates to the gods and his relation to the critical reason. More precisely, we sought to determine if there existed, on the epistemological level, a hierarchy between the δαίμόνιον and the method of rational investigation peculiar to Socrates, the ἔλεγχος. Such an exegetic study required, initially, a systematic and thorough analysis of the few passages related to the divine sign. We then adduced two paradigmatic solutions, that of G. Vlastos as well as that of T.C. Brickhouse and N.D. Smith. Lastly, we added to this second part besides a specific examination of *Phaedrus* and *Timaeus*, also a broad survey of the modes of divination, satisfying a triple aim: to make sense of the divine sign in comparison with the traditional art of mantic, to determine the role allotted by Plato to the reason in the divinatory process, and thus to be able to solve our principal question.

Key words: Plato, Socrates, greek religion, rationalism, epistemology, divination, divine sign, *daimonion*, *elenchos*

Remerciements

Je tiens à remercier sincèrement mon directeur de recherche, le professeur Louis-André Dorion. En m'ayant initié à l'insondable richesse que recèle le texte classique, il m'a insufflé le désir de comprendre les auteurs anciens, avec toute la modestie, la rigueur et la circonspection que nécessite cette tâche immense. Ses encouragements et ses commentaires furent des plus précieux pour l'élaboration de ce mémoire.

Ma reconnaissance va aussi au professeur Georges Leroux, qui, le premier, a nourri mon engouement pour la philosophie grecque. Par son érudition, la qualité de son enseignement et son engagement humaniste pour la culture intellectuelle, il demeure pour moi un modèle digne d'une profonde admiration.

Ce mémoire n'aurait pu voir le jour sans le soutien de mes proches et de mes amis. Pour cela, je voudrais exprimer toute ma gratitude à ma conjointe, Joëlle Desfossés, qui est pour moi un modèle de discipline et de détermination, à ma famille, dont la bienveillance est indéfectible, et à tous ceux qui m'ont encouragé. Aussi, je tiens à remercier plus particulièrement mon ami, Paul Paiement, qui a eu la gentillesse de réviser ce mémoire avec minutie.

Enfin, il convient de remercier les organismes dont j'ai bénéficié du soutien financier. Les recherches qui ont mené à la réalisation de ce mémoire ont été subventionnées par des bourses offertes par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH 2006-2007) et le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture (FQRSC 2007-2008).

Table des matières

	page
RÉSUMÉ.....	i
ABSTRACT.....	ii
REMERCIEMENTS.....	iii
TABLE DES MATIÈRES.....	iv
INTRODUCTION : LE PROBLÈME DU <i>DAIMONION</i>	1
PREMIÈRE PARTIE : LES PASSAGES SUR LE <i>DAIMONION</i>	9
1. Les passages d'ordre général.....	11
2. Les passages sur les interventions effectives du signe et les passages sur la non-intervention significative.....	31
3. Bilan de l'analyse des passages.....	45
4. Note philologique sur l'expression <i>to daimonion</i>	49
SECONDE PARTIE : L'ENJEU DU PROBLÈME ÉPISTÉMOLOGIQUE DU SIGNE DIVIN.....	56
1. La position rationaliste de G. Vlastos.....	59
2. La position de T.C. Brickhouse et N.D. Smith.....	65
3. Le rapport entre le signe divin et la <i>mantikè</i> traditionnelle.....	77
CONCLUSION : L'ARTICULATION ENTRE LE SIGNE DIVIN ET LA RATIONALITÉ.....	93
BIBLIOGRAPHIE.....	99

Introduction : le problème du *daimonion*

Socrate jouit d'un prestige sans égal au sein de l'histoire de la philosophie pour avoir été l'un des premiers à jeter un regard rationnel et critique sur le domaine moral. L'ampleur de ce prestige nous permet même de le consacrer père du rationalisme moral. Mais cette consécration, certes légitime, risque pourtant de conduire à une confusion. Si le courant intellectuel, et en un sens rationaliste, émergeant dans la seconde moitié du V^e siècle av. J.-C., admettait des formes de rationalisme qui s'autorisaient à critiquer de manière radicale le fondement des pratiques et des croyances religieuses, le rationalisme socratique pour sa part reste en regard de la religion grecque, semble-t-il, modéré, si nous nous en tenons du moins aux propos de Platon, et même tout à fait respectueux des conventions, si nous nous en tenons à ceux de Xénophon. Le point de vue des défenseurs de Socrate ne correspond malheureusement pas à celui de leurs concitoyens athéniens qui, nous le savons, jugèrent le philosophe, lors du procès intenté par Mélétos, Anytos et Lycon en 399 av. J.-C., coupable d'impiété. Dans ce cas, comment juger adéquatement du véritable rapport de Socrate aux dieux ? Son rationalisme critique s'étendait-il, en ce qui a trait aux conventions en matière religieuse, au-delà des frontières de l'acceptable ? Devons-nous comprendre au contraire, comme nous exhortent à le faire Platon et Xénophon dans leurs apologies respectives, que sous cet angle Socrate aurait subi un procès de part en part injuste ? Le cas échéant, nous pourrions considérer que l'accusation d'impiété masque des motifs d'une autre nature ; nous pensons alors à des raisons politiques.

En 399 av. J.-C., un Athénien associait volontiers le nom de Socrate à des hommes politiques comme Charmide et Critias, membres du régime des Trente, reconnus pour leurs outrages à la cité et à son régime démocratique. Nous devons aussi compter au nombre de ces fréquentations celle d'Alcibiade, politicien fameux mais lié de près à la fois au déclin d'Athènes en raison d'une défaite importante en Sicile dont lui incombe la responsabilité, au sacrilège que représente la mutilation des statuts d'Hermès en 415 av. J.-C, la veille de l'expédition en Sicile, et, la même nuit, à la profanation des mystères d'Éleusis. Compte tenu de son influence sur ces personnages qui représentaient l'opprobre de la démocratie athénienne, les

concitoyens de Socrate, sortant de la longue agonie de la guerre du Péloponnèse, avaient donc des motifs politiques¹ de le condamner à mort, et ce, malgré son âge avancé. À cet égard, il faut noter que l'histoire du V^e siècle av. J.-C. connut très peu de cas attestés de procès où l'impiété proprement dite constituait le grief premier, et même ces procès pouvaient être rattachés à des causes souterraines de nature politique².

Cela dit, les causes politiques du procès ne devraient pas masquer à leur tour l'importance des motifs religieux. Refuser catégoriquement la pertinence de ces derniers nous pousserait à occulter le motif officiel du procès : nous nous devons donc de les prendre au sérieux. Des trois chefs d'accusation, que nous citons ici, deux en effet concernent explicitement les croyances religieuses du philosophe : « Socrate [...] est coupable de corrompre la jeunesse et de reconnaître non pas les dieux que la cité reconnaît, mais, au lieu de ceux-là des divinités

¹ À certains égards, nous pourrions considérer l'impiété comme un motif politique. En effet, que la conformité en matière de pratiques religieuses coïncide, dans le contexte de la cité grecque, avec le respect des institutions politiques et judiciaires n'a rien d'étonnant. Dans la mesure où la religion grecque est essentiellement une religion civique, elle prescrivait une certaine attitude à l'égard des dieux qui encourageait la participation du citoyen à des pratiques rituelles communes ou individuelles davantage que l'adhésion à un système de dogmes. Par ailleurs, le mot « religion », qu'il faut rattacher à sa racine latine *religio*, ne possède pas d'équivalent en grec ancien. C'est dire la distance qui sépare irrémédiablement la notion moderne de piété de celle des Grecs. À l'évidence, cela engage l'érudition à user de la plus grande circonspection dès lors qu'il s'agit de « religion grecque ». Pour un bref aperçu des pratiques qu'implique la piété grecque, voir M.L. McPherran, « 1.3 The Religious Landscape », in *The Religion of Socrates*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 19-28.

² Cf. Platon, *Apologie de Socrate/Criton*, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2005, p. 52 : « ... seuls deux procès auraient été intentés pour impiété dans l'Athènes du V^e siècle, celui d'Anaxagore et celui de Diagoras. Mais on peut se poser des questions sur l'historicité du procès d'Anaxagore. Et, même si l'on admet son historicité, force est de constater que, tout comme celui de Diagoras, ce procès aurait eu avant tout des causes politiques, la religion servant de prétexte. » Il ne semble pas y avoir de véritable consensus à propos du nombre de procès d'impiété durant le V^e siècle. Les conclusions de L. Brisson reposent sur les thèses de K.J. Dover, « The Freedom of the Intellectual in Greek Society », *Talanta*, vol. 7, 1976, p. 24-54, qui vont dans le même sens que celles de I.F. Stone, *The Trial of Socrates*, Boston, Little, Brown and Company, 1988, p. 231-247 et de R.W. Wallace, « Private Lives and Public Enemies: Freedom of Thought in Classical Athens », in *Athenian Identity and Civic Ideology*, éd. par A. Boegehold et A. Scafuro, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994, p. 127-155. Pour la thèse selon laquelle, au contraire, plusieurs intellectuels auraient subi ce genre de procès durant cette période, voir E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1951, p. 179-206 et D. Cohen, *Law, Sexuality and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 203-211.

nouvelles³. » Sans chercher à examiner le détail de ces charges⁴, il appert que — l'accusation officielle d'impiété étant le motif véritable ou non du procès — quelque chose dans le rapport de Socrate aux dieux devait paraître, dans un premier temps, suffisamment incongru pour susciter un blâme de la part de ses accusateurs, et justifier ensuite, du moins en partie, le jugement final de culpabilité⁵.

Or, à l'extérieur des pratiques tout à fait conventionnelles de la religion grecque auxquelles Socrate se plie volontiers⁶, il existe en effet un élément dont le statut aurait pu paraître douteux aux yeux de ses contemporains. Il s'agit du phénomène du δαίμόνιον, terme énigmatique utilisé en référence à ce signe d'origine divine qui se manifeste à Socrate sous la forme d'une voix et qui intervient toujours de manière à le réfréner dans une action qu'il s'apprête à entreprendre⁷. Telle est du moins l'explication que nous en offre Platon, alors que Xénophon, pour sa part, le présente différemment : ayant un rôle strictement inhibiteur selon Platon, le signe posséderait aussi, selon Xénophon, la possibilité d'exhorter à l'action, et

³ *Apologie* 24b-c, trad. L. Brisson. Il convient de noter que Socrate se voit accuser de corrompre la jeunesse en raison de ses croyances religieuses, de sorte que les causes religieuses du procès reçoivent une priorité sur celles relatives à la pratique philosophique (cf. *Euthyphron* 3a-b, 6a ; *Apologie* 26b), laquelle aurait pu paraître subversive d'un point de vue politique. Par ailleurs, que dans l'acte d'accusation l'accent soit mis sur l'*opinion* de Socrate en matière religieuse, et non sur une attitude dissidente face à une quelconque *pratique* religieuse, ne manque pas d'ajouter une certaine perplexité en regard des causes du procès, compte tenu des exigences de la piété traditionnelle (cf. *supra*, n. 1). Toutefois, il semble que l'explication de Socrate à l'adresse d'Euthyphron soit des plus éclairantes à ce sujet : « ... les Athéniens, à mon avis, ne se préoccupent pas outre mesure d'un homme qu'ils croient habile, pourvu qu'il n'enseigne pas son savoir ; mais s'ils le soupçonnent de rendre aussi les autres pareils à lui-même, ils se mettent en colère... » (*Euthyphron* 3c-d, trad. L.-A. Dorion). En vertu de ce passage, nous jugeons, avec la majorité des commentateurs, que c'est le prosélytisme de Socrate et son engouement pour la discussion (cf. *Euthyphron* 3d et *Apologie* 33a-b) qui, de son propre aveu, ont dû soulever la hargne de ses concitoyens.

⁴ Le lecteur profitera d'une analyse rigoureuse de l'acte d'accusation en se référant à T.C. Brickhouse et N.D. Smith, « 1.4.4 The Formal Charges Against Socrates », in *Socrates on Trial*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 30-37.

⁵ Nous suivons ici l'argumentaire de R. Kraut, « Socrates, Politics, and Religion », in *Reason and Religion in Socrates Philosophy*, éd. par N.D. Smith et P.B. Woodruff, New York, Oxford University Press, 2000, p. 13-23, lequel tire argument du fait que les intellectuels au V^e siècle bénéficiaient d'une liberté de pensée pour avancer l'idée qu'un élément spécifique à Socrate a dû causer sa perte, contrairement à d'autres.

⁶ Pour des témoignages de la participation de Socrate aux festivités rituelles, à la prière et au sacrifice, voir entre autres Xénophon, *Apologie* 11 ; Platon, *Phédon* 118a et *Banquet* 220d. Socrate reçoit également des indications provenant des dieux par la voie de modes divinatoires traditionnels, notamment par l'intermédiaire de songes et d'oracles (cf. *Apologie* 33c, *Criton* 40a-b, *Phédon* 60d-61c).

⁷ Cf. *Apologie* 31d.

même celle de prescrire des conseils aux compagnons de Socrate⁸. Cette légère variation n'a rien d'anodin puisqu'elle marque un fossé entre la compréhension des deux disciples eu égard au rapport du δαίμόνιον à la tradition. Il est vrai que l'un et l'autre, en décrivant ce phénomène, poursuivent un objectif analogue, soit l'assimilation du signe divin à un mode de divination afin d'écarter l'accusation selon laquelle Socrate introduirait de nouvelles divinités⁹. Cependant, il faut ici reconnaître que Xénophon est meilleur apologiste que Platon — ou que l'intention apologétique du philosophe ne cherche pas tout à fait à excuser Socrate de s'être livré à une piété toute philosophique ! —, dans la mesure où il assimile complètement le signe aux modes de divination reconnus par la tradition¹⁰, produisant par là l'effet escompté. Comme nous le verrons, Platon, lui, demeure discret, énigmatique même, en ce qui concerne le rapport du signe divin à la tradition. Il y a lieu par conséquent de se demander quelle place accorde ce dernier au δαίμόνιον parmi les pratiques et les croyances religieuses traditionnelles et, plus précisément, jusqu'à quel point le signe divin se rapproche de l'art mantique.

Notre étude cherchera, entre autres, à répondre à cette question. Mais cette dernière représente, pour ainsi dire, un problème de classification relatif à un autre problème plus fondamental encore, lequel dépasse en ce sens la question historique des motifs du procès et touche le cœur même de la pensée socratique. Ce problème, dont l'éclaircissement constituera l'objet central de notre étude, a trait à l'articulation entre le rapport de Socrate au δαίμόνιον et son rapport à la raison critique.

Force est de constater que les passages sur le signe divin nous montrent un Socrate respectueux de ses interventions au point de ne jamais les remettre en doute, ce qui témoigne de sa soumission totale à leur égard. Pourtant, comme nous le mentionnions plus haut, il représente un fervent rationaliste, et c'est précisément pour cela que nous le considérons comme une figure emblématique de l'histoire de la

⁸ Pour une étude comparative du signe divin chez Platon et Xénophon, voir l'excellent article de L.-A. Dorion, « Socrate, le *daimonion* et la divination », in *Les dieux de Platon : Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002*, éd. par J. Laurent, Caen, Presses universitaires de Caen, 2003, p. 169-192.

⁹ Le rapprochement entre le signe divin et le chef d'accusation voulant que Socrate introduise de nouvelles divinités apparaît clairement dans les passages suivants : *Euthyphron* 3b, *Apologie* 31c-d chez Platon et *Apologie* 12, *Mémoires* I 1, 2 chez Xénophon.

¹⁰ Cf. *Mémoires* I 1, 2-4.

pensée occidentale. Pour faire valoir l'image d'un Socrate dévoué entièrement à la raison, les commentateurs citent habituellement le passage 46b4-6 du *Criton* :

Je suis homme, vois-tu [Criton] (et pas seulement aujourd'hui pour la première fois, mais de tout temps), à ne donner mon assentiment à aucune règle de conduite (τῷ λόγῳ) qui, quand j'y applique mon raisonnement (λογιζομένῳ), ne se soit révélée à moi être la meilleure¹¹.

Il n'existe guère de passage qui témoigne plus explicitement de l'engagement profond de Socrate vis-à-vis de la rationalité. Nous devons comprendre effectivement par cet aveu de principe que toutes les maximes de ses actions doivent être soumises à l'autorité de la raison par un examen préalable. Comment alors comprendre sa soumission au signe divin, auquel il obéit sans aucune hésitation, et ce, avant même d'y appliquer son raisonnement ? Le rapport singulier qu'il entretient envers son δαίμόνιον peut-il vraiment s'accommoder à son engagement vis-à-vis de la rationalité sans provoquer du même coup une contradiction ? Nous l'aurons compris, cette problématique sous-entend un enjeu d'une gravité indéniable puisqu'il en va de l'intégrité du personnage de Socrate en tant que héros rationnel. Qui plus est, nous devons nous demander parallèlement si la conviction que tire Socrate de son signe divin égale ou surpasse, sur un plan épistémologique, le résultat de sa pratique rationnelle, nommément l'ἔλεγχος.

D'aucuns pourraient rétorquer, dans le but d'émousser ce conflit apparent, que le cadre de la pensée platonicienne assure une harmonie parfaite entre la rationalité et ce genre de phénomène divinatoire en vertu de l'idée que les dieux sont de toute façon rationnels et bienveillants. Ainsi pourrions-nous reléguer le problème du double engagement contradictoire de Socrate aux oubliettes des faux problèmes. Nous concédons que cette remarque est pertinente, certes, mais l'ordre de généralité du raisonnement servant à justifier la soumission au signe divin est tel qu'il nous paraît trop accommodant de nier d'emblée la possibilité d'un conflit dans l'ordre pratique. En effet, si nous nous référons au passage 46b4-6 du *Criton*, nous nous attendons, en principe, à ce que Socrate ne manque pas une occasion d'appliquer son raisonnement à chacune des interventions du signe puisque la manifestation de ce

¹¹ *Criton* 46b4-6, trad. L. Brisson.

dernier survient justement dans le domaine de l'action et lors de circonstances différentes.

À vrai dire, même s'il s'avérait que de conflit il n'y a point, encore faudrait-il expliquer comment Platon le justifie. Et pour l'hypothèse inverse, il faudrait aussi chercher à comprendre de quelle manière s'articulent, au sein du conflit, la sphère de la rationalité et la sphère religieuse. Dans ce cas, nous devons établir si cette relation conflictuelle implique une hiérarchisation des deux sphères.

Il convient de préciser que notre étude se propose d'étudier le problème du δαίμόνιον à partir du corpus platonicien exclusivement. Nul doute que le Socrate xénophontien mérite d'être étudié tout autant, et sous le même angle puisque la description du phénomène que nous offre Xénophon recèle des informations d'une valeur historique *a priori* équivalente à celle de Platon. De même, une étude comparative sur la place accordée au signe divin chez les deux auteurs aurait été des plus pertinentes. Toutefois, nous jugeons qu'une étude rigoureuse du problème spécifique du δαίμόνιον chez le Socrate de Platon constitue une étape préalable et nécessaire à une éventuelle exégèse comparative.

C'est donc à partir des sources platoniciennes que notre étude se propose d'éclaircir le phénomène du δαίμόνιον dans sa relation à la raison critique, s'attaquant ainsi, si ce n'est au problème le plus grave de tous pour la pensée socratique¹², du moins à un problème bouleversant pour quiconque érige Socrate au faite du rationalisme. Pour ce faire, nous procéderons de manière méthodique en subdivisant notre travail en deux parties.

Dans un premier temps, afin d'acquérir une vue d'ensemble de ce mystérieux phénomène, nous jugeons primordial de cibler les endroits dans le corpus où Platon traite du signe divin de Socrate. Or, force est de constater que très peu de

¹² G. Vlastos, dans *Divining the Reason* » [compte rendu de T. C. Brickhouse et N. D. Smith, *Socrates on Trial*, Oxford, Clarendon Press, 1989], *Times Literary Supplement*, (15-21 décembre 1989), p. 1393, considère le δαίμόνιον comme « the gravest of the difficulties we all have to face in our effort to make sense of Socrates », et ajoute dans un même ordre d'idées cet autre constat : « Nothing in Socrates has been more perplexing for posterity than his *daimonion*. »

passages y font référence¹³. À cela nous devons ajouter un autre état de fait : ces derniers sont éparpillés dans sept dialogues différents, et donc dans autant de contextes littéraires et dramatiques. Loin d'affaiblir notre engouement, une telle rareté des sources nous invite, au contraire, à tenter une analyse attentive de chacun de ces passages. Dans cette même section, et tout au long de notre analyse, nous doublerons cet effort de compréhension des sources premières d'un survol des réflexions et des questionnements dont nous font profiter divers commentateurs, intéressés de près par le δαίμόνιον. Enfin, cet exercice liminaire se voudra le plus systématique et le plus minutieux possible, puisque de la clarté des évidences que nous découvrirons dépendra bien sûr le degré d'exactitude des hypothèses présentées en guise de solutions à notre problème principal.

Fort des résultats de notre analyse, nous serons alors en mesure de traiter, dans la seconde section de notre travail, de la controverse entourant le double engagement contradictoire de Socrate. Plus précisément, nous chercherons à expliciter l'enjeu épistémologique que soulève le phénomène du δαίμόνιον, enjeu qui recoupe la question secondaire de sa classification au sein de l'art mantique ; la valeur de la connaissance que tirerait Socrate de son signe demeurant à l'évidence tributaire de sa nature. Mais c'est avec regret que, dans un premier temps, nous présenterons, afin de satisfaire l'objectif de cette section, une infime partie de l'abondante littérature sur notre problème aussi épineux que tentaculaire. Nous choisissons donc d'exposer essentiellement les thèses paradigmatiques de G. Vlastos, T.C. Brickhouse et N.D. Smith¹⁴. Afin de déterminer par la suite le rapport du signe divin à la mantique traditionnelle, nous porterons une attention particulière au

¹³ Il existe une dizaine de références au signe divin de Socrate dans le corpus platonicien : *Apologie* 31c5-31d6, 40a3-c3, 41d6 ; *Euthyphron* 3b5-7 ; *Euthydème* 272e4 ; *République* VI, 496c4 ; *Théétète* 151a ; *Phèdre* 242b8-d2 ; *Alcibiade* 103a1-b2, 105d5-106a1. Nous ne voyons pas pour quelle raison nous devrions ajouter à cette liste les passages 202b-e et 219b-c du *Banquet*, comme le suggère L. Brisson (cf. *Phèdre*, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2004, n.133) : bien que Platon emploie la même expression ou à peu près la même (τὸ δαίμόνιον en 202d et τῷ δαίμονίῳ en 219c), il n'en demeure pas moins qu'il n'est pas question du signe divin, mais de la nature d'Érôs, dans le premier cas, et de la nature divine de Socrate, dans le second.

¹⁴ Ces trois commentateurs, en plus d'avoir accordé presque la majorité de leurs publications à Socrate, ont consacré une soigneuse correspondance au problème précis entourant le phénomène du δαίμόνιον, correspondance dont l'assiduité nous paraît exemplaire (cf. G. Vlastos, et autres, « Socrates and His *Daimonion*; Correspondence among the Authors », in *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, éd. par N.D. Smith et P.B. Woodruff, New York, Oxford University Press, 2000, p. 176-204).

Phèdre ainsi qu'au *Timée*, dialogues où Platon développe avec acuité son jugement sur la divination.

C'est à l'issue de ce travail d'exégèse que nous espérons offrir, en guise de conclusion, une position sur le problème, à nos yeux crucial, de l'articulation entre le rapport de Socrate aux dieux et son rapport à la raison ; une relation qui se joue de manière particulièrement subtile et complexe dès lors qu'il s'agit de cet étrange phénomène qu'est le δαμόνιον.

Première partie : les passages sur le *daimonion*

À toutes fins utiles, nous présentons ici les quelques passages où Platon évoque le signe divin de Socrate. Il est possible de présenter ces passages selon différentes catégories, comme en témoigne le travail des commentateurs, mais, à des degrés différents, ces catégorisations profitent bien évidemment à la position respective des auteurs bien plus qu'elles ne portent un regard neutre sur les informations textuelles que nous avons sur ce phénomène. Par exemple, G. Vlastos, qui représente la position rationaliste sur le problème du δαίμόνιον, divise les passages en deux catégories : ceux où « Socrate a des raisons indépendantes pour accepter ce que la voix lui dit de faire ou de croire¹⁵ » et ceux où « Socrate a un “flash” — une forte intuition — lui indiquant que telle croyance ou telle action est correcte sans être capable d'exprimer sur le moment les raisons qu'il a de le croire¹⁶ ». Le critère de cette classification est manifestement l'autonomie de la raison au moment de l'intervention divine, idée qui se trouve, comme nous le verrons, au cœur de la position de G. Vlastos. Nul n'est besoin de dresser la liste des critères de classification que proposent les commentateurs pour prouver qu'il existe, la plupart du temps, une adéquation, et même un accord complice, entre ce critère et la position développée. Cette stratégie exégétique ne nous étonne pas outre mesure et paraît même tout à fait légitime. Cependant, nous jugeons que, dans le cadre de ce mémoire, une présentation systématique et rigoureuse favorisant l'acquisition d'une vue générale sur le phénomène que nous cherchons à étudier est plus appropriée. Que se passe-t-il lorsque le signe intervient ? Depuis quand Socrate reçoit-il ces interventions de nature divine ? À propos de quoi portent les interventions du signe ? Dans quelles circonstances particulières se manifeste-t-il ? Nous laisserons d'abord le texte répondre lui-même à ces questions : pour ce faire, nous séparerons de façon méthodique, d'une part, les passages où Platon nous informe du fonctionnement du

¹⁵ G. Vlastos précise à cet égard qu'il s'agit, dans ce cas, de « raisons qui auraient été suffisantes pour le [Socrate] persuader du bien-fondé de son action ou de sa croyance, en l'absence même de ce signal ». (G. Vlastos, *Socrate ; ironie et philosophie morale*, trad. C. Dalimier, Paris, Aubier, 1994, p. 396). Par là, nous voyons l'importance qu'il accorde à l'autonomie de la raison.

¹⁶ *Ibid.*

signe divin et du rapport que Socrate entretient avec celui-ci, d'autre part, ceux où Platon décrit les circonstances où le signe est effectivement intervenu.

Il est relativement aisé de regrouper les passages de la première catégorie ; nous les commenterons tous ensemble pour en dégager les informations pertinentes et faire ressortir également les mystères qu'ils laissent derrière eux, et que les commentateurs n'ont pas manqué de relever. Il est toutefois plus ardu de regrouper les passages de la seconde catégorie : en fait, elle souffre déjà d'une première irrégularité à cause de quelques passages où Socrate accorde manifestement une valeur significative à la non-intervention de son signe divin. Dans ce cas, devrions-nous ouvrir une catégorie distincte pour y inclure ces circonstances singulières, mais non moins importantes comme nous le constaterons ? Cela serait inutile. En effet, il ne s'agit peut-être que de simples exceptions, d'occurrences marginales dans le corpus¹⁷. Toutefois, à bien des égards, ces passages dont nous parlons représentent, à notre avis, des exemples parmi d'autres de l'irrégularité du rapport concret de Socrate aux interventions du signe divin. Autrement dit, entre les passages sur le fonctionnement du signe et ses interventions effectives, il existe un décalage dont il ne faut pas négliger l'importance : non pas qu'il y ait contradiction, car le fonctionnement général du signe divin n'est pas démenti par les interventions effectives, mais celles-ci se présentent chaque fois, tant pour la circonstance que pour la manière, de façon à ce point singulière, que les passages où elles sont mentionnées restent à première vue rebelles à une catégorisation satisfaisante. Suivant cette hypothèse partielle, que nous essaierons de confirmer, nous aborderons séparément chacune des citations concernant le rapport concret de Socrate au signe divin. Mais auparavant, tâchons de saisir, à partir des textes, le fonctionnement général du signe divin de Socrate et le rapport que ce dernier entretient avec lui.

¹⁷ Cf. *Apologie* 40a3-c3 et *Alcibiade* 105d5-106a1.

1. Les passages d'ordre général

a. *Apologie* 31c8-31d5

Cela [ne pas s'occuper des affaires publiques] tient à ce que, comme vous me l'avez maintes fois et en maints endroits entendu dire, se manifeste à moi quelque chose de divin, de démonique, (ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται [φωνή],) [...] Les débuts en remontent à mon enfance. C'est une voix (φωνή τις) qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que je vais faire, mais qui jamais ne me pousse à l'action (ὅταν γένηται, ἀεὶ ἀποτρέπει με τούτου ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὐποτε¹⁸).

b. *Apologie* 40a4-7

En effet, alors que la voix divinatoire qui m'est familière, celle que m'envoie la divinité, (Ἡ γὰρ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἢ τοῦ δαιμονίου) ne cessait de se manifester jusqu'à ce jour pour m'empêcher, même pour des affaires de peu d'importance (ἐπὶ σμικροῖς), de faire ce que je ne devais pas faire, (εἴ τι μέλλοιμι μὴ ὀρθῶς πράξειν) [...] Bien souvent, en d'autres circonstances, il [le signe divin] m'a fait taire au beau milieu de mes propos (λέγοντα μεταξὺ¹⁹).

c. *Euthyphron* 3b5-7

Socrate — Il [Méléτος] affirme en effet que je suis un créateur de dieux. Et c'est pour ces raisons, que je crée de nouveaux dieux et ne crois pas aux anciens, qu'il m'a intenté un procès, à ce qu'il dit.

Euthyphron — Je vois, Socrate ; c'est à cause de ce signal divin dont tu affirmes qu'il se manifeste à toi de temps à autre (ὅτι δὴ σὺ τὸ δαιμόνιον φῆς σαυτῷ ἐκάστοτε γίγνεσθαι). C'est donc avec l'idée que tu es un novateur en matière religieuse qu'il t'a intenté un procès²⁰...

d. *République* VI, 496c4

Mon cas personnel — le signe démonique (τὸ δαιμόνιον σημεῖον) — ne mérite pas qu'on en parle ; parmi ceux qui m'ont précédé, il ne s'est produit que rarement, et peut-être même chez personne²¹.

¹⁸ Trad. L. Brisson.

¹⁹ Trad. L. Brisson.

²⁰ Trad. L.-A. Dorion.

²¹ Trad. G. Leroux.

Une lecture attentive de ces passages permet de distinguer trois types d'informations générales sur le signe divin de Socrate : certaines concernent la nature et l'origine du signe, d'autres précisent son fonctionnement, d'autres enfin sont strictement biographiques, c'est-à-dire qu'elles donnent des indications sur le rapport intime entre Socrate et son signe. Nous aborderons ces éléments dans l'ordre. Nous constaterons alors, avec les nombreuses questions soulevées par les commentateurs, que ces informations accentuent le mystère entourant le signe divin bien plus qu'elles ne l'éclaircissent.

1.1 La nature et l'origine du signe divin

En ce qui concerne la nature du signe et son origine, le vocabulaire employé par Platon nous aide à cerner quelques faits. Notamment, dans le passage *Apologie* 31d3-5, Socrate nous informe que le signe correspond littéralement à *quelque chose comme une voix* (φωνή τις). Il s'agit d'un des deux passages, l'autre se trouvant dans *Phèdre* 242b-c, où le terme φωνή est attesté dans le texte. De plus, il existe un autre passage, *Apologie* 31c8, dans lequel φωνή est une interpolation, habituellement non traduite. Dans sa traduction de l'*Apologie*, L. Brisson suggère pour sa part de sous-entendre φωνή aussi en 40a4-7 : « Je sous-entends le substantif φωνή qui régirait μαντική²² ». A-t-il tort de traduire ainsi Ἡ γὰρ εἰωθυῖά μοι μαντική par « la voix divinatoire qui m'est familière²³ » ? Faut-il juger, avec L.-A. Dorion, que « cet ajout ne paraît pas indispensable²⁴ » ? Peut-être. Néanmoins, sous-entendre φωνή à cet endroit ne représente en rien une erreur d'interprétation : en effet, dans la mesure où Socrate présente la voix qu'il entend, d'une part, comme quelque chose de divin et de démonique qui se manifeste à lui (μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται), d'autre part, comme quelque chose dont les débuts remontent à l'enfance (ἐκ παιδὸς ἀρξόμενον) — ce qui implique nécessairement une familiarité —, alors la divination qui est familière à Socrate et que lui envoie la divinité (Ἡ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἢ

²² *Apologie*, trad. L. Brisson, p. 158, n. 300.

²³ Nous soulignons.

²⁴ L.-A. Dorion, « Socrate, le *daimonion* et la divination », in *Les dieux de Platon : Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002*, éd. par J. Laurent, Caen, Presses universitaires de Caen, 2003, p. 183, n. 43.

τοῦ δαιμονίου) ne peut être autre chose que cette même voix. D'où la justesse de la formule « la voix divinatoire qui m'est familière²⁵ ».

Cela dit, même si les commentateurs s'entendent pour affirmer que le signe est une voix, son contenu spécifique n'en reste pas moins mystérieux. Que dit en effet la voix lorsqu'elle intervient ? Nous n'avons aucune mention explicite à ce propos, sinon peut-être, comme nous le verrons plus loin, que cette voix retient Socrate d'agir dans telles ou telles circonstances : son contenu est donc négatif. Nous n'en savons pas davantage.

Toutefois, dans un développement sur le sens de φωνή en opposition à λόγος, L. Brisson tente malgré tout de tirer quelques résultats fructueux à partir du seul indice que représente la désignation du signe par le mot φωνή :

A φωνή involves hearing, for the term φωνή designates a sound produced by a living being. Unlike λόγος, however, this sound is not necessarily articulated. Only the acoustic aspect of the phenomenon is taken into consideration. The divinity manifests itself to Socrates not directly or in person, but indirectly, by a phonic signal that manifests a prohibition. What is more, in view of all that has just been said, such a signal should be equivalent to something like “μή”, “do not²⁶”.

L'argument nous semble convaincant, et nous pouvons en conclure que la voix entendue par Socrate ne représente guère plus qu'un son presque indéterminé, hormis son aspect négatif.

Une autre remarque doit être faite à propos de la nature du signe divin. Elle peut encore une fois prendre la forme d'une question : jusqu'à quel point le signe divin de Socrate constitue-t-il un mode de divination traditionnel ? Plusieurs passages²⁷ nous invitent à poser la question du lien entre le phénomène entourant le δαιμόνιον et la divination, question dont l'enjeu est majeur, et que nous aurons

²⁵ L. Brisson a d'autres raisons, grammaticales cette fois, de sous-entendre φωνή. Il les développe dans un article récent dont nous exposerons les résultats ultérieurement (cf. L. Brisson, « Socrates and the Divine Signal according to Plato's Testimony: Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition », *Apeiron*, vol. 38, n° 2, juin 2005, p. 3).

²⁶ L. Brisson, *loc. cit.*, p. 2.

²⁷ Cf. *infra*, seconde partie, section 3. Le rapport du signe divin à la *mantikè* traditionnelle (p. 77-92), ainsi que les n. 130 et 169.

l'occasion d'approfondir plus loin. Dans le premier passage, *Apologie* 40a3-c3, l'expression τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον montre clairement l'origine divine du signe. Le phénomène auquel réfère le δαίμονιον peut donc s'inscrire, à première vue, dans la catégorie des moyens de communication avec les dieux. Est-il pour autant un mode de divination proprement dit ? Le second passage ne permet pas d'en douter. Dans *Apologie* 40a4-7, la formule Ἡ εἰθυῖά μοι μαντική ἢ τοῦ δαίμονιου établit un rapprochement évident et direct avec la divination.

Malgré les indications de ces deux passages, en somme assez vagues — Platon demeure discret tant sur le type de divination (inspirée ou inductive) dont il peut s'agir que sur le contenu du message, comme nous l'avons vu —, certains commentateurs se montrent sceptiques à l'idée de considérer le δαίμονιον comme un mode de divination traditionnel à part entière.

À l'instar de nombreuses autres questions sur le signe divin, nul consensus ne fait donc autorité sur ce sujet. C'est à propos d'un passage de l'*Apologie* où Socrate énumère à ses juges les moyens par lesquels le dieu lui enjoint de philosopher que les positions divergent le plus :

Mais pour moi, je le répète, c'est quelque chose que m'a prescrit de faire le dieu (προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν), par l'intermédiaire d'oracles (ἐκ μαντείων), de songes (ἐξ ἐνυπνίων), et par tous les moyens (παντὶ τρόπῳ) enfin que prend une dispensation divine (ἄλλη θεία μοῖρα) pour prescrire (προσέταξε) à un homme de remplir une tâche, quelle qu'elle soit²⁸.

La question qui a mérité l'attention des commentateurs est évidemment la suivante : faut-il inclure le δαίμονιον dans cette énumération des modes de divination dont Socrate semble avoir fait l'expérience ? Pour différentes raisons, des commentateurs ont répondu à cette question par la négative. J. Burnet, M.A. Joyal et L.-A. Dorion pour leur part remarquent que le caractère apotroptique du signe divin de Socrate²⁹ nous oblige effectivement à l'exclure de cette énumération puisque les modes de divination mentionnés ont servi au dieu afin de prescrire (προστέτακται et

²⁸ *Apologie* 33c, trad. L. Brisson.

²⁹ Cf. *Apologie* 31d3-5.

προσέταξε) à Socrate l'examen des autres et non pas à le détourner (ἀποτρέπει) de telle ou telle activité, rôle exclusif du δαίμονιον. Théoriquement, en effet, le signe ne peut pas exhorter Socrate à s'engager dans une action particulière ; il ne peut donc pas être considéré comme un mode de divination traditionnel, lequel pourrait normalement aussi bien indiquer une action à entreprendre qu'une action à éviter. Un autre argument qui défend la même position a été soulevé par R. Weiss : « The daimonion is not to be thought of as a way in which the gods give orders to men because the daimonion is a warning bell; it keeps those concerned for justice away from injustice³⁰. » Autrement dit, le δαίμονιον ne serait qu'une alarme de rappel cherchant à remémorer à Socrate, dans certains moments de faiblesse, ce que lui-même reconnaissait déjà comme étant bien ou mal. Cet argument touche au fonctionnement du δαίμονιον, en nous obligeant à tirer une conclusion qui, à notre avis, se concilie difficilement avec les textes³¹. Mais ce qui importe ici, c'est de voir que, pour R. Weiss non plus, le signe ne peut pas être identifié à une pratique divinatoire traditionnelle.

En revanche, certains commentateurs n'entrevoient pas de raison valable pour exclure le δαίμονιον de la liste des moyens de divination auxquels se réfère Socrate en 31d3-5, et ce, même s'ils sont tout à fait conscients de l'aspect apotroptique du phénomène. De même, G. Vlastos stipule, en parlant de ce passage, que : « La formule est assez large pour nous permettre de déduire que l' "ordre" était confirmé *ex silentio* par le daimonion, bien qu'il n'ait pas été formulé par sa "voix" (ce qui rentrerait en contradiction avec l'affirmation qui suit : "La voix dissuade toujours, et ne prescrit jamais"³²). » À son tour, P. Destrée embrasse le même point de vue : « Although Socrates does not explicitly mention the *daimonion*, it is difficult not to see an allusion to it, as interpreters have proposed³³. » De plus, ce dernier ajoute deux explications possibles en vertu desquelles nous serions justifiés, selon lui, d'adopter cette position : soit le δαίμονιον est sous-entendu dans l'expression au pluriel ἐκ

³⁰ R. Weiss, « For Whom the *Daimonion* Tolls », *Apeiron*, vol. 38, n° 2, juin 2005, p. 85.

³¹ L'argumentaire de R. Weiss conduit à la conclusion, à notre avis erronée, que le δαίμονιον agirait à l'instar d'une conscience individuelle (cf. *ibid.*, p. 90) : par définition, le signe, en tant que mode de divination habituel (cf. *Apologie* 40a4), provient d'une divinité ; il ne possède donc pas une origine humaine.

³² G. Vlastos, *Socrate ; ironie et philosophie morale*, trad. C. Dalimier, Paris, Aubier, 1994, p. 397.

³³ P. Destrée, « The *Daimonion* and the Philosophical Mission: Should the Divine Sign Remain Unique to Socrates? », *Apeiron*, vol. 38, n° 2, juin 2005, p. 68.

μαντείων en tant que « genre d'oracle (*kind of oracle*) », soit Platon y fait référence implicitement en parlant de παντὶ τρόπῳ et, dans ce cas, il serait une « sorte de procédé diurne (*certain daytime means*) » en contraste avec les songes.

L'ensemble des positions que nous venons d'exposer nous aide à peine à cerner la gravité de l'enjeu que cache le rapport entre la divination et le δαμόνιον. Nous ne jugerons pas ici de leur pertinence, mais disons d'abord que, pour notre part, il paraît incontestable que le phénomène du δαμόνιον est un mode de divination, mais ne peut pas être pour autant un mode traditionnel de divination à part entière, et ce, pour une raison que Socrate lui-même nous donne dans la *République* : « ... parmi ceux qui m'ont précédé, il [le signe démonique] ne s'est produit que rarement, et peut-être même chez personne³⁴ ». Comment Socrate aurait-il pu affirmer ainsi la quasi-exclusivité du signe divin s'il avait été un moyen commun et traditionnel de communication avec les dieux ? À notre avis, le défi que nous devons relever ici consiste à mesurer la part d'originalité que recèle le δαμόνιον en établissant un contraste avec les pratiques traditionnelles de divination auxquelles il pourrait s'apparenter. Ce défi constituera l'objectif d'une autre section. Il reste une dernière question à soulever concernant cette fois-ci l'origine du signe.

Nous savons maintenant que Socrate entend une voix, probablement un simple « μή », et qu'il considère cette voix comme un signe venant directement d'un dieu. Mais savons-nous de quel dieu il s'agit ? Exactement, non. La divinité responsable de ce signal acoustique ne reçoit pas de nom précis dans les textes de Platon. Malgré le consensus autour de ce fait, plusieurs commentateurs rapportent cependant l'origine du signe divin de Socrate au dieu de Delphes : Apollon. Comment cette référence peut-elle être justifiée alors qu'elle n'est en aucun cas explicite dans les textes ?

L'un des fondements de cette hypothèse est le rôle prédominant d'Apollon dans l'*Apologie*, plus précisément le rapport étroit qui lie Socrate à l'oracle de Delphes. En effet, l'histoire de la consultation de l'oracle par Chéréphon, racontée en *Apologie* 20e8-21b, et proclamant Socrate le plus sage des hommes, sert un double

³⁴ *République* VI, 496c4, trad. G. Leroux.

objectif : d'une part, justifier son activité philosophique de même que le savoir et la réputation qui en découlent, d'autre part, se défendre de l'accusation d'impiété. En ce sens, Platon établit, peut-être bien à des fins rhétoriques³⁵, un lien fort, indéfectible, entre Apollon et la mission intellectuelle de Socrate. Sur la base de cette alliance, et en vertu du passage *Apologie* 33c interprété en faveur d'une inclusion du δαίμονιον dans les modes de divination par l'intermédiaire desquels Socrate a reçu l'ordre de philosopher, il devient alors possible de forger l'hypothèse de l'origine apollinienne du signe. Si nombre de commentateurs³⁶ ne semblent pas d'emblée remettre en cause cette interprétation, d'autres, à juste titre, ont préféré rester prudents sur cette question. Ainsi, L. Brisson affirme : « The signal could have been sent to Socrates by Apollo or by any other divinity of the traditional pantheon. If we limit ourselves to the texts considered here, we cannot say anything more³⁷. » La même prudence se retrouve dans les propos de M.A. Joyal, alors qu'il analyse l'expression τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον, que l'on retrouve dans *Apologie* 40b2 : « It seems to me that there are two choices that can be realistically made here : either *ho theos* is indeterminate, so that the whole phrase means “the sign from god” or “the sign from heaven” ; or else it is a reference to Apollo³⁸. » Deux nouvelles hypothèses s'offrent alors pour expliquer l'origine du signe : soit le dieu est indéterminé (M.A. Joyal), soit il provient du panthéon grec en général (L. Brisson) — une hypothèse qui rejoint nécessairement l'idée d'indétermination. Néanmoins, aucune de ces hypothèses n'explore la possibilité que l'origine du signe puisse être intérieure à Socrate plutôt qu'une divinité extérieure à lui, idée originale que Van Riel en revanche envisage avec sérieux :

Yet it is essential that Socrates himself never says that the voice that he hears is the voice of a god that comes from the outside. Although Apollo can intervene in Socrates' life, it is rather a matter of the intervention of a private divine force that belongs to Socrates. The link between Socrates and his *daimon* is absolutely exclusive, which is never the case when it comes to the

³⁵ Cf. la thèse radicale de M. Montuori, « The Oracle given to Chaerephon on the Wisdom: An Invention by Plato », *Kernos*, 3, 1990, p. 257 : « ... the oracle to Chaerephon was invented by Plato, the whole description of Socrates in the Apology, based as it is on the oracle, should be re-examined as mythical and poetic creation ».

³⁶ Cf. entre autres C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology: an Essay on Plato's Apology of Socrates*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1989, p. 26, n. 27 et M.L. McPherran, « Introducing a New God: Socrates and His *Daimonion* », *Apeiron*, vol. 38, n° 2, juin 2005, p. 16, n. 14.

³⁷ L. Brisson, *loc. cit.*, p. 4.

³⁸ M.A. Joyal, « *To Daimonion* and the Socratic Problem », *Apeiron*, vol. 38, n° 2, juin 2005, p.109.

intervention of traditional divinities: Even if their message may be exclusive, their existence is never perceived as exclusively linked to the personality of the recipient, which is certainly the case with the *daimonion*³⁹.

À nos yeux, Van Riel n'a pas tort de plaider pour l'exclusivité singulière du signe divin de Socrate, mais le fait de ce privilège exclusif ne nous explique pas de façon convaincante pourquoi nous devrions considérer le δαίμόνιον comme une puissance divine intérieure. Même si, nulle part dans les textes, nous lisons précisément que l'origine du signe est extérieure à Socrate, cette idée n'en demeure pas moins implicite. Pour accorder notre assentiment à l'hypothèse de G. Van Riel, il faudrait supposer que Platon, en désignant le phénomène en question par « le signe divin », a voulu diviniser le signe lui-même, c'est-à-dire rendre compte d'un signe dont la nature intrinsèque est de l'ordre du divin. Or, si le signe est *daimonion*, autrement dit, si le signe est *divin*, c'est uniquement parce qu'il provient d'un dieu qui lui confère dès lors un caractère divin. Dans un même ordre d'idées, il semble qu'il faille rejeter l'idée de G. Van Riel surtout en raison de la correspondance entre le vocabulaire employé pour désigner le phénomène du δαίμόνιον et le vocabulaire de la divination. Ce rapprochement, dont le passage 40a4-7 dans l'*Apologie* ne peut que renforcer l'évidence et la légitimité, implique une extériorité de la nature divine du signe. En effet, dans une large mesure, la divination suppose une communication par le truchement d'un signe avec un dieu extérieur à soi. Pour ces deux raisons, nous jugeons donc que l'extériorité du dieu à l'origine du signe divin semble décidément une idée davantage plausible que l'intériorisation d'une divinité propre à Socrate, comme le suppose G. Van Riel.

En somme, le corpus platonicien nous donne accès à très peu d'informations ayant trait à la nature et à l'origine du signe divin de Socrate ; cela explique probablement la prolifération d'hypothèses sur cet aspect du problème, ainsi que le degré de pertinence, très variable, de ces hypothèses. Nous pouvons tout de même résumer les bribes d'informations qui nous apparaissent les plus vraisemblables de la manière suivante : le signe dont Socrate fait l'expérience est une voix, qui dit probablement quelque chose comme « non » ou « pas », en grec « μή », et dont

³⁹ G. Van Riel, « Socrates' Daemon: Internalisation of the Divine and Knowledge of the Self », *Apeiron*, vol. 38, n° 2, juin 2005, p. 35.

l'origine est une divinité indéterminée, certainement extérieure à Socrate ; ce phénomène, en tant que moyen de communication avec le divin, doit être compté parmi les modes de divination, mais son caractère exclusif et sa singularité ne permettent pas de le considérer comme une pratique traditionnelle à part entière. Cela dit, voyons maintenant ce que nous pouvons tirer comme informations concernant le fonctionnement de ce phénomène.

1.2 Le fonctionnement du signe divin

Pour nous aider à comprendre le fonctionnement du signe divin, Platon nous donne dans l'*Apologie*, plus précisément en 31d3-5, une première indication claire : le δαιμόνιον ne pousse jamais Socrate à agir (προτρέπει οὔποτε), mais le détourne toujours (ἀεὶ ἀποτρέπει) d'une action qu'il veut entreprendre. Puis, en 40b3-4, il précise que parfois le signe intervient même au beau milieu de ses propos (λέγοντα μεταξύ⁴⁰). C'est dire que l'effet de son intervention est toujours négatif et que celle-ci peut porter à la fois sur une action ou un discours. Cette caractéristique a laissé croire à certains commentateurs qu'il existait un parallèle entre le rôle du δαιμόνιον et celui de l'ἔλεγχος⁴¹. Toutefois, s'ils possèdent tous deux une fonction négative, dans la mesure où l'un dissuade d'entreprendre telle ou telle action, dont le fait de discourir, et l'autre dissuade un interlocuteur, sur la base d'une incohérence entre les différentes convictions qu'il soutient, de croire à telle ou telle opinion⁴², il n'en demeure pas moins que, d'un autre point de vue, les différences les séparant sont nombreuses, claires et nettes. Celles-ci ont été soulevées notamment par G. Van Riel,

⁴⁰ Socrate répète en 40b4-5 les deux possibilités générales et contextuelles d'interventions du signe : il se manifeste soit pour empêcher d'agir, soit pour empêcher de dire quelque chose.

⁴¹ Cf. entre autres M. Nussbaum, « Commentary on Edmunds », in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, éd. par J.J. Cleary, vol. 2, Lanham, University Press of America, 1986, p. 234 : « ... the *daimonion* of Plato's Socrates is no standard tutelary deity at all, but an ironic way of alluding to the supreme authority of dissuasive reason and elenctic argument ».

⁴² Les commentateurs adoptent des positions divergentes sur la question controversée des fruits de la méthode réfutative ; ce débat sépare ainsi les « constructivistes » des « anticonstructivistes ». Les premiers considèrent que l'ἔλεγχος, en plus de provoquer la confusion de l'interlocuteur, contribue également à garantir de manière positive certaines propositions morales auxquelles Socrate adhérerait (cf. par exemple T.C. Brickhouse et N.D. Smith, « 1.3 Deriving the Benefits of the *Elenchos* », in *Plato's Socrates*, New York, Oxford University Press, 1994, p. 16-29). Les seconds jugent en revanche que seul un résultat négatif, aporétique, découle de la réfutation (cf. par exemple H.H. Benson, « 1.3 The Problem of the Elenchos », in *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 32-56 et M.C. Stokes, *Plato's Socratic Conversations: Drama and Dialectic in Three Dialogues*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986, p. 1-35 et p. 440-443).

L. Brisson et M.L. McPherran, qui s'accordent avant tout pour mettre l'accent sur le caractère spécifiquement involontaire du δαίμονιον. En effet, Socrate ne peut prédire le moment précis où l'intervention aura lieu : s'il le pouvait, nous voyons mal comment cela ne contredirait pas la fonction apotroptique, et donc l'utilité même du signe, puisque savoir par avance le moment de l'intervention présupposerait que Socrate connaisse déjà l'action dont il devrait se détourner⁴³. Dans un même ordre d'idées, comme le fait remarquer L. Brisson :

The most usual construction for speaking of the transmission of this signal is *moi gignetai*, which could be translated as "it happens to me", "it reaches me", or "X manifests itself to me" [...] The impersonal construction emphasizes the objective, and as it were automatic nature of the intervention. Socrates never takes the initiative, and never solicits the signal. The signal somehow "falls upon him", without his expecting it⁴⁴.

Est-il possible d'accorder cette même caractéristique à l'ἔλεγχος ? Certainement pas. Au contraire, son emploi est volontaire et relève de l'intention, au moins dans les dialogues de jeunesse, de fournir la démonstration que tel interlocuteur ne possède pas la connaissance dont il s'enorgueillissait⁴⁵.

De plus, trois autres distinctions notables accroissent la distance entre le δαίμονιον et l'ἔλεγχος. La première provient d'une remarque de G. Van Riel. Elle touche l'aspect foncièrement interpersonnel de la « méthode » socratique, en ce sens que la réfutation normalement ne peut s'opérer en dehors d'un cadre dialogique, ce qui s'oppose à l'intervention strictement personnelle et individuelle du signe divin⁴⁶. G. Van Riel soutient également une seconde distinction en suggérant ceci : « ... the difference is, that in the case of the daimonion, the emphasis is not put on the knowledge as such, but on the goodness of the actions and the situations in which

⁴³ Cf. R. Weiss, *loc. cit.*, p. 85 pour une position qui préserve l'aspect involontaire des interventions du signe, mais qui plaide en revanche pour l'idée que Socrate aurait pu connaître d'avance l'importance de se détourner de telle action, puisque le signe possède seulement le rôle de rappeler à Socrate un jugement moral préétabli de manière rationnelle.

⁴⁴ L. Brisson, *loc. cit.*, p. 5.

⁴⁵ Cf. M.L. McPherran, *The Religion of Socrates*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 5, n. 14 pour un résumé schématique du procédé normal d'une réfutation.

⁴⁶ À l'appui de l'idée que le signe renferme un caractère personnel, L. Brisson suggère l'argument philologique suivant : « This signal concerns a particular individual, Socrates, as is indicated by the construction with the dative of a personal pronoun (*moi*), indicating the beneficiary of the action. » (cf. L. Brisson, *loc. cit.*, p. 5).

Socrates is about to engage himself⁴⁷ ». Enfin, pour sa part, M.L. McPherran remarque une distinction tout aussi pertinente en disant que « unlike the *daimonion*, the *elenchos* is a tool open to use by others⁴⁸ ». En somme, à cause des nombreuses différences qui ressortent de l'analyse des caractéristiques du δαίμονιον et de l'ἔλεγχος, rien ne permet une comparaison sérieuse entre ces deux éléments, outre leur aspect dissuasif. Ainsi, le rapprochement limité entre la méthode de Socrate et son signe divin avait été échafaudé uniquement sur l'aspect apotroptique du δαίμονιον.

Cela dit, avons-nous d'autres informations concernant le fonctionnement du signe ? Nous savons qu'il intervient toujours pour détourner Socrate d'une action. Mais savons-nous de quel type d'action son signe veut-il précisément le détourner ? En fait, nous avons deux indications à ce sujet que l'on retrouve dans le même passage de l'*Apologie*. En 40a4-7, alors que Socrate s'adresse aux juges qui l'ont acquitté, il annonce que son signe divin intervient même dans des affaires de peu d'importance (ἐπὶ σμικροῖς) et, tout de suite après, il indique qu'il l'empêche de faire ce qu'il ne devait pas faire (μὴ ὀρθῶς πράξειν).

La première indication nous renseigne sur la possibilité que le signe intervienne parfois dans des circonstances banales, ce qui correspond effectivement à certains passages où ce dernier survient alors que Socrate est à la palestra (*Euthydème*) ou traverse une rivière (*Phèdre*) par exemple, mais cela n'empêche pas que le δαίμονιον puisse se manifester également dans des circonstances importantes⁴⁹. D'ailleurs, le fait même qu'il en soit question à maintes reprises dans l'*Apologie*, circonstance d'une indéniable gravité, en témoigne de manière probante.

⁴⁷ G. Van Riel, *loc. cit.*, p. 41.

⁴⁸ M.L. McPherran, *ibid.*, p. 206, n. 65.

⁴⁹ À propos de l'expression ἐπὶ σμικροῖς, il faut insister sur le fait qu'elle est précédée par un καὶ que l'on traduit naturellement par *même*, ce qui nous donne « même pour des affaires de peu d'importance » (*Apologie* 40a5, trad. L. Brisson). Par conséquent, Platon nous informe par cette expression de la possibilité que le signe se manifeste parfois dans des circonstances anodines ; il ne faudrait pas entendre par là que le signe s'abstient d'intervenir dans des contextes plus graves. En ce sens, nous adoptons en partie la position de P. Destrée : « I do not think that such an expression [ἐπὶ σμικροῖς] could have referred to a moral or prudential action, but only to the circumstances of an action. » (cf. P. Destrée, « The *Daimonion* and the Philosophical Mission: Should the Divine Sign Remain Unique to Socrates? », *Apeiron*, vol. 38, n° 2, juin 2005, p. 71).

La seconde indication fait toutefois l'objet d'un débat sérieux. Les commentateurs se sont demandé si les interventions du δαιμόνιον impliquaient une dimension morale. La question se pose en effet dans la mesure où le signe divin s'interposant à Socrate dans des actions jugées incorrectes ou, plus littéralement, non droites (μη ὀρθῶς), cela pourrait lui garantir d'agir toujours selon le bien. Or, certains commentateurs refusent d'accorder autant de valeur aux interventions divines. C'est le cas notamment de L. Brisson et de R. Weiss qui refusent tous deux d'admettre que l'opposition du signe puisse avoir une valeur morale comme telle. L. Brisson explique sa position ainsi : « In all these cases [différentes interventions du signe], the signal diverts Socrates from occupations to which no moral value is attached: instead, the moral value of these occupations depends on the interpretation Socrates gives to it after the fact⁵⁰. » Il nous semble difficile d'adhérer à cette position, bien qu'elle soit, en un sens, applicable dans presque la majorité des circonstances dans lesquelles advient le signe de Socrate. Elle suggère en fait deux affirmations pour chacune desquelles, à notre avis, il existe une exception.

Il est suggéré que le signe ne détourne jamais Socrate d'une occupation à caractère moral. En revanche, il arrive au moins une fois où, contrairement à ce que prétend L. Brisson, le signe détourne Socrate d'une occupation dont le poids moral est indéniable. En effet, dans l'*Apologie*, en 31c8-32a3, Socrate affirme que son signe divin l'aurait empêché de s'occuper des affaires publiques, c'est-à-dire de faire de la politique. Or, l'idée que les occupations politiques n'aient aucun lien les rattachant à la morale apparaît étrangère tant à la pensée platonicienne qu'à la pensée socratique, et même à la philosophie grecque en général. L. Brisson connaît assurément ce présupposé ; peut-être que le défaut de sa formule est alors simplement qu'elle ne s'applique malheureusement pas à toutes les interventions effectives décrites dans les différents dialogues.

Néanmoins, ce dernier n'a pas tort d'affirmer le rôle majeur de l'interprétation que Socrate produit à la suite d'une intervention du signe, et de voir le ressort moral de l'intervention précisément dans ce processus exégétique. Pourtant, là encore, une exception ébranle manifestement la position de L. Brisson :

⁵⁰ L. Brisson, *loc. cit.*, p. 6.

dans le passage 272e3-4 de l'*Euthydème*, à aucun moment Socrate interprète le sens de l'intervention divine, bien qu'elle recèle une valeur morale. C'est dire que la valeur morale de l'intervention ne dépend pas ici de l'exégèse du signe. Par contre, cette exception ne défait pas l'idée que l'action contre laquelle le signe applique son frein est insignifiante d'un point de vue moral, si elle est considérée en soi. En effet, il semble absurde de dire que le fait de se lever pour quitter une palestre puisse avoir un sens moral intrinsèque ! Nous pensons cependant que, grâce aux conséquences de l'intervention et, plus généralement, au thème auquel elle est liée, celle-ci conserve un caractère vaguement moral. Dans ce cas précis, Socrate n'aurait pu rencontrer Clinias sans l'inhibition provoquée par le signe et, par conséquent, ce dernier n'aurait pas profité de la discussion portant sur son éducation. Pour ainsi dire, le rapport entre l'intervention du signe et le caractère moral de l'action est peut-être lâche et indirect, mais il serait curieux de voir en ce phénomène un simple détecteur amoral d'actions avantageuses⁵¹, sans y accoler, aussi indirect soit-il, un lien avec le bien moral⁵².

⁵¹ Si parfois, dans un contexte donné, le sens moral d'une intervention est directement lié à l'interprétation de Socrate, il n'en demeure pas moins indirectement lié à l'intervention même du signe. Prenons seulement l'exemple du passage 31c8-32a3 de l'*Apologie*. Il ne suffit pas de dire que le signe sert à éviter des actions aux conséquences désavantageuses. Certes, la mort de Socrate, sort qu'il aurait subi à l'issue de sa participation aux affaires publiques si le signe n'était pas intervenu, représente une conséquence désavantageuse. Mais n'en restons pas là. Pourquoi la mort à ses yeux est-elle désavantageuse ? La réponse est très clairement donnée dans l'*Apologie* : la mort l'empêcherait de remplir sa mission et de satisfaire son devoir de piété envers la divinité (*Apologie* 30a). Cela ne veut pas dire que l'activité politique en soi est immorale ou impie, au contraire, mais elle devient un enjeu moral, dans le contexte précis de l'intervention du signe et surtout à cause de l'interprétation qu'en fait Socrate.

⁵² Nous suivons ici la critique que T.C. Brickhouse et N.D. Smith (cf. « 5.5.4 A Suggestion by Burnet », in *Socrates on Trial*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 242-245) adressent à J. Burnet (cf. *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford, The Clarendon Press, 1924, p. 165-166). Ce dernier suggère une distinction entre deux aspects de l'action, soit ses conséquences pratiques et son caractère moral, les interventions du signe divin ayant trait, selon lui, au premier aspect et non au second. J. Burnet défend cette interprétation en réduisant la portée des deux seules expressions qui laisseraient clairement sous-entendre qu'une valeur morale peut bel et bien être attribuée aux interventions du signe. Ainsi, il juge, d'une part, que « εἴ τι μέλλοιμι μὴ ὀρθῶς πράξειν » (*Apologie* 40a5) ne réfère pas à une mauvaise action, mais simplement à une action désavantageuse, d'autre part, que « εἰ μὴ τι ἐμελλον ἐγὼ ἀγαθὸν πράξειν » (*Apologie* 40c3) fait référence encore une fois à un bien pratique qui relève des conséquences d'une action, sans impliquer une quelconque force morale. Pourtant, comme le précisent T.C. Brickhouse et N.D. Smith, nous avons des raisons de croire que l'interprétation de J. Burnet est erronée. Pour ne donner qu'une de ces raisons, il serait étrange que les dieux auxquels Socrate attribue un caractère moral soient la source d'un signe qui intervient pour l'empêcher de commettre des actions désavantageuses, mais ne se manifesterait pas pour l'empêcher de commettre des actions immorales ! Pour une critique de la position de T.C. Brickhouse et N.D. Smith, voir M.A. Joyal, « "The Divine Sign did not oppose me": A Problem in Plato's Apology? », in *Studies in Plato and the Platonic Tradition: Essays Presented to John Whittaker*, éd. par M.A. Joyal, Brookfield, Ashgate, 1997, p. 44-46.

En somme, il ne saurait être question d'une complète insignifiance morale concernant le signe divin. Mais, il est important d'y insister, il ne saurait être question non plus d'une source de vérités morales : le signe n'est tout simplement pas un guide à l'aide duquel Socrate pourrait déterminer le caractère absolument moral ou immoral d'une action. De ce point de vue, il est permis de dire, selon les circonstances, ou bien que l'occupation de laquelle Socrate est détourné recèle elle-même un caractère moral ou bien que le caractère moral provient indirectement des conséquences de l'intervention, ou encore, que c'est l'interprétation faite par Socrate qui ajoute à l'intervention un sens moral. Nous aurons l'occasion de poursuivre la discussion sur ce sujet ultérieurement. Dans le but de compléter le survol des informations générales que nous possédons sur le δαίμόνιον à partir des textes dont nous disposons, nous poursuivrons maintenant notre enquête en dégageant les éléments proprement biographiques.

1.3 Les éléments biographiques liés au signe divin

Afin de montrer que le δαίμόνιον ne se réduit pas à un simple moyen de divination, Platon laisse quelques indices de la relation qui unit Socrate à son signe divin, en cherchant semble-t-il à indiquer combien celle-ci est intime. Loin de lui être inhabituel, le phénomène énigmatique que représente l'intervention de ce signe date en effet de l'enfance de Socrate (ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον⁵³). En raison de cette longue période pendant laquelle il reçoit la visite du signe, Socrate en fait mention, à plusieurs reprises, accompagné de l'adjectif εἰωθός, qui signifie « familier ». De plus, il ne fait pas de cette familiarité avec un phénomène à tout le moins mystérieux un secret bien gardé. Au contraire, de son propre aveu, il témoigne souvent de ses manifestations en public, et ce, en différents endroits⁵⁴, sans se soucier de l'effet que cette étrange relation au divin ait pu provoquer parmi ses concitoyens. En ce sens, la familiarité ostensible avec laquelle il parlait de son signe constitue probablement l'élément qui a permis à Euthyphron d'associer si naturellement le δαίμόνιον à Socrate⁵⁵ et, partant, de suggérer qu'il représente le motif du procès intenté à son

⁵³ *Apologie* 31d3.

⁵⁴ Cf. *Apologie* 31c6-7.

⁵⁵ Cf. *Euthyphron* 3b5-7.

égard. Malgré cela, certains commentateurs⁵⁶ ont cependant quelque scrupule à accorder une grande valeur à cette association faite par Euthyphron, car, soutiennent-ils, les Grecs attribuaient moins d'importance aux croyances religieuses en soi, même taxées d'hétérodoxie, qu'à la propagation de telles idées ; ils affichaient également moins de zèle quant à l'orthodoxie qu'à l'orthopraxie⁵⁷. De plus, un passage de l'*Euthyphron*, en 3c5-d1, où Socrate lui-même confirme que le danger d'enseigner ses propres idées et de propager son savoir est nettement plus grand que la simple possession de ce savoir limité à la sphère privée, offre un argument en faveur de ceux qui jugent le δαίμόνιον inoffensif face aux pratiques religieuses traditionnelles, car il ne constitue en aucune façon l'objet d'un enseignement⁵⁸. La question débattue ici est par conséquent la suivante : compte tenu de la familiarité ostensible dont on vient de parler et qui est une caractéristique obvie de la relation entre Socrate et son signe, jusqu'à quel point le δαίμόνιον représentait-il pour Socrate une source d'ennui auprès des Athéniens ? Dans quelle mesure aussi ce phénomène est-il lié aux accusations formulées contre lui ? Nous répondrons brièvement à ces questions, en rappelant d'abord les trois chefs d'accusation que nous connaissons et qui sont résumés dans ce passage de l'*Apologie* : « Socrate, dit-elle [la plainte], est coupable de corrompre la jeunesse (τούς τε νέους διαφθείροντα) et de reconnaître non pas les dieux que la cité reconnaît (θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα), mais, au lieu de ceux-là, des divinités nouvelles (δαίμονια καινά⁵⁹). » S'il y avait, comme nous l'avons vu, quelques preuves du caractère inoffensif du signe divin, elles ne suffiraient pas pourtant, en vertu de ce passage, à écarter l'hypothèse d'une liaison évidente entre le phénomène et au moins un chef d'accusation, en l'occurrence le troisième, où justement le même mot est utilisé mais au pluriel. Au reste, nous sommes obligé de tirer cette conclusion puisque Socrate nous parle ailleurs, toujours dans l'*Apologie*, de ce « quelque chose de divin, de démonique, dont précisément fait état Mélétos dans l'action qu'il a intentée, en se comportant comme un auteur de comédie⁶⁰ ». Le δαίμόνιον a donc eu incontestablement un impact négatif auprès des

⁵⁶ Cf. entre autres G. Vlastos, « 6.6. Pourquoi Socrate a-t-il été condamné ? », in *Socrate ; ironie et philosophie morale*, trad. C. Dalimier, Paris, Aubier, 1994, p. 398-404.

⁵⁷ Cf. J. Bussanich, « Socrates and Religious Experience », in *A Companion to Socrates*, éd. par S. Ahbel-Rappe et R. Kamtekar, Malden, Blackwell Publishing, 2006, p. 201 (cf. aussi *supra*, n. 1).

⁵⁸ Cf. *supra*, n. 3.

⁵⁹ *Apologie* 24b8-24c1, trad. L. Brisson.

⁶⁰ *Apologie* 31d1-2, trad. L. Brisson.

Athéniens pour que Méléτος en fasse le motif qui a inspiré le troisième chef d'accusation.

Enfin, pour compléter ce survol des éléments biographiques qui lient Socrate au signe divin, il reste à exposer le débat ayant trait à l'exclusivité de ce phénomène, soit l'idée que seul Socrate possède le privilège d'une telle relation au divin. À première vue, il paraît curieux de remettre en question cette idée qui fait d'ailleurs consensus grâce au passage explicite en 496c de la *République*, où Socrate parle du δαιμόνιον en disant qu'il s'agit de son « cas personnel » (τὸ δ' ἡμέτερον). À vrai dire, le fardeau de la preuve incombe plutôt à ceux qui jugent le δαιμόνιον comme un phénomène commun à tous et donc accessible à d'autres personnes, mis à part Socrate. P. Destrée et R. Weiss ont tenté de défendre cette position controversée pour le moins difficile à soutenir.

Pour sa part, P. Destrée fonde sa position sur plusieurs arguments, mais nous ne présenterons que le plus embarrassant d'entre eux, donc le plus fort. D'ordre philologique, celui-ci repose sur la critique de la traduction habituellement acceptée de ἡμέτερον par l'adjectif possessif « mon », dans le fameux passage 496c. Pour lui, il n'est pas évident qu'il faille directement traduire au singulier cet adjectif possessif normalement de la première personne du pluriel, ce qui serait néanmoins une traduction parfaitement admissible ; mais ici, selon P. Destrée, il faudrait utiliser davantage le pluriel, entre autres, parce qu'un peu plus haut dans le texte, on traduit un autre ἡμέτερον par « notre ». On voit tout de suite les effets de cette nouvelle traduction, laquelle changerait considérablement l'interprétation du passage. Il faut d'abord se rappeler que, juste avant 496c, Socrate avait pris la parole pour énumérer les catégories appartenant au petit groupe des « personnes qui sont en toute dignité susceptibles de s'associer à la philosophie⁶¹ ». Or, le fameux passage en 496c serait le moment où Socrate énumère la cinquième catégorie dont il fait lui-même partie : ceux qui jouissent de l'intervention du signe divin. Effectivement, si nous suivons la suggestion de P. Destrée selon laquelle il sied davantage de traduire « notre cas personnel, le signe démonique » au lieu de « mon cas personnel, le signe démonique », nous devons concéder au moins la possibilité que l'interlocuteur de

⁶¹ *République* VI, 496b1, trad. G. Leroux.

Socrate, ici Adimante, fasse partie de ceux qui reçoivent la visite du signe, et même peut-être la possibilité que d'autres aspirants à la philosophie aient reçu ce rare privilège. Dès lors, Socrate formerait avec d'autres la catégorie des personnes susceptibles d'embrasser la philosophie parce qu'ils ont été éloignés des affaires politiques par un signe divin. Devrions-nous accorder notre assentiment à cette hypothèse ?

Il paraît franchement difficile d'adopter une position ferme sur cette question importante. D'une part, comme le fait remarquer P. Destrée, à aucun moment Platon ne fait dire à Socrate, en parlant du δαίμόνιον, « mon signe divin » (τὸ δαίμόνιον μου⁶²). D'autre part, le seul contre-argument philologique que nous pouvons relever afin de contrer cette hypothèse provient de L. Brisson qui met l'accent sur la construction grammaticale μοι γίγνεται, utilisée habituellement pour désigner le destinataire du signe : « This signal concerns a particular individual, Socrates, as is indicated by the construction with the dative of a personal pronom (*moi*), indicating the beneficiary of the action⁶³. » Est-ce que l'usage constant de cette construction grammaticale suffit pour justifier la traduction de ἡμέτερον par un adjectif possessif singulier dans le passage 496c de la *République* ? Nous croyons que oui, comme la majorité des traducteurs⁶⁴ d'ailleurs. Néanmoins, l'argument de P. Destrée laisse subsister en nous un léger doute, qu'il est tout à fait juste de conserver, compte tenu du peu d'informations claires que nous détenons sur l'exclusivité du signe divin⁶⁵.

Une autre argumentation, à notre avis moins convaincante, a été proposée par R. Weiss qui endosse la même position que P. Destrée. En fait, pour R. Weiss, comme la conception de la piété de Socrate, sa mission philosophique et sa sagesse ne lui sont pas uniques, le δαίμόνιον non plus ne le serait pas, du moins sur le plan

⁶² Cf. P. Destrée, *loc. cit.*, p. 64.

⁶³ L. Brisson, *loc. cit.*, p.5.

⁶⁴ Pour ne donner que quelques exemples, É. Chambry traduit le passage par : « Quant à ce qui me concerne, il ne vaut pas la peine de parler de mon signe démonique... » et G. Leroux traduit par : « Mon cas personnel — le signe démonique — ne mérite pas qu'on en parle... ». Seule la traduction de R. Baccou va dans le sens de la suggestion faite par P. Destrée : « Quant à nous, il ne convient guère que nous parlions de notre signe démonique... ».

⁶⁵ Chez Xénophon, le signe divin, en tant que mode divinatoire singulier, apparaît sans ambiguïté comme un privilège accordé à Socrate, une faveur divine (cf. *Mémorables* IV 3, 12).

théorique. Elle défend cette idée en se penchant également sur le passage 496c, mais elle met plutôt l'accent sur la phrase qui suit l'énumération des catégories de personnes susceptibles de s'associer à la philosophie :

Or, ceux qui font partie de ce petit nombre, ceux qui ont goûté la douceur et la félicité d'un tel trésor, ils ont pleinement pris conscience de la folie de la multitude et ils ont vu que personne, pour ainsi dire, ne mène d'action politique saine, et qu'il n'est point de compagnon de bataille avec qui, en marchant, on puisse porter secours à la justice et assurer son salut⁶⁶.

De son point de vue, cette phrase constitue la preuve que le δαμόνιον n'est pas unique pour deux raisons. Premièrement, le *petit nombre* dont parle Socrate référerait, non pas comme le veut la tradition à l'ensemble des personnes susceptibles d'adhérer à la philosophie, mais bien à ceux qui reçoivent le signe ; de la même façon, le *trésor* dont il parle ne serait pas la philosophie elle-même, mais au contraire le δαμόνιον. Deuxièmement, les caractéristiques énumérées dans cette phrase, soit le fait de prendre conscience de la folie de la multitude, de la corruption politique et de l'impossibilité de vouloir la justice sans mettre en péril son salut, ne peuvent être attribuées qu'à la catégorie représentée par Socrate.

Comme nous l'avons déjà mentionné, cette interprétation et les arguments qui la supportent ne sont pas convaincants, et ce, pour les raisons suivantes. D'abord, le *petit nombre* (τῶν ὀλίγων) dont parle Socrate en 496c6 fait nettement écho au *tout petit nombre* (πάνσμικρον) de personnes au début du passage en 496a11, que l'on retrouve précisément avant l'énumération qui désigne le type de personnes susceptibles de s'engager en philosophie. Qu'est-ce à dire ? Cette correspondance significative nous aide à établir que le passage respecte la structure suivante : 1. Socrate parle du *tout petit nombre* (πάνσμικρον) de personnes qui sont susceptibles de s'associer à la philosophie ; 2. il énumère des types de personnes qui font partie de ce petit groupe ; et enfin 3. il réfère à nouveau au même *petit nombre* (τῶν ὀλίγων) de personnes en décrivant les réflexions qu'ils ont en partage. C'est donc l'ensemble des catégories qui forment le petit groupe dont il est question en 496c6.

⁶⁶ République VI, 496c6, trad. G. Leroux.

De plus, la remarque suivante de R. Weiss nous semble outrageusement fautive : « What distinguishes the members of this last group is that of all those who stay with philosophy they alone do so because they recognize the corruption rampant in politics⁶⁷. » En effet, comment se commettre à une telle affirmation alors que, selon le texte, Socrate énumère dans sa liste la personne possédant « quelque grande âme élevée dans une petite cité et qui se détourne des affaires politiques pour lesquelles elle n'a plus de respect (ἀτιμάσασα τὰ τῆς πόλεως ὑπερίδη⁶⁸) ». C'est dire que la distinction établie par R. Weiss entre la présumée catégorie de Socrate et les autres catégories est assurément fautive ; le rapport négatif à la politique n'est pas seulement le propre de Socrate, mais caractérise aussi le type de personne mentionné ci-dessus, et, d'un autre point de vue, Théagès également puisqu'il est retenu de faire de la politique par la maladie.

À certains égards, il paraît même à la fois plus pertinent et plus logique de rapprocher Socrate de Théagès, et d'en faire ainsi deux représentants de la même catégorie. Force est de constater en effet que leur rapport à la politique prend une forme similaire dans la mesure où tous deux ont été retenus par quelque chose qui les empêchait de participer aux affaires politiques, alors qu'aucune autre catégorie de personnes n'a subi un tel frein. Bref, la meilleure hypothèse, celle qui explique le sentiment de Socrate d'être à la fois un cas marginal et d'appartenir à un groupe, c'est de considérer qu'il fait partie de la catégorie de ceux qui ont été retenus contre leur volonté de faire de la politique. Ainsi, en 496c, il expose simplement la nature particulière de ce qui l'a retenu : alors que Théagès a été retenu de faire de la politique à cause de la maladie, Socrate, lui, dans *son cas personnel*, l'a été à cause du δαίμονιον. Il n'y a donc pas cinq catégories comme on le croit habituellement, mais bel et bien quatre catégories de personnes disposées à s'engager en philosophie parce que Théagès et Socrate sont deux cas de figure, deux cas particuliers d'une même catégorie. Pour ceux qui douteraient de la pertinence de cette idée, il convient de remarquer qu'aucune autre catégorie ne suppose une adhésion à la philosophie qui soit non pas volontaire, mais bien plutôt motivée par une forme de dépit, puisque Socrate comme Théagès ont d'abord subi un frein contre leur engagement en

⁶⁷ R. Weiss, « For Whom the *Daimonion* Tolls », *Apeiron*, vol. 38, n° 2, juin 2005, p. 95.

⁶⁸ *République* VI, 496b5, trad. G. Leroux.

politique. Faudrait-il alors juger le fait que Socrate s'inclut lui-même dans cette catégorie comme un exemple de son trait d'ironie ?

Nous sommes bien conscient du rapport étroit qui existe entre notre argument à propos du nombre de catégories décrites et le statut même de l'énumération présentée par Socrate. En effet, si l'on considère que l'intention de Platon se résume strictement à une tentative pour relever l'état particulier des personnes susceptibles de s'associer à la philosophie, alors notre argument ne tient pas la route, car on ne pourra pas supposer que Théagès et Socrate soient devenus philosophes *en raison* du frein qu'ils ont subi. Par contre, si l'on considère, comme nous jugeons bon de le croire, que cette énumération sous-entend un lien de causalité intrinsèque entre l'état décrit pour chacune des catégories et la disposition pour la philosophie, alors notre hypothèse devient valable. Or, nous ne voyons aucune raison de ne pas faire cette supposition. Écarter l'hypothèse de ce lien causal arracherait tout simplement à l'effort de description des caractéristiques associées aux différentes catégories sa raison d'être. Pourquoi, en effet, Platon aurait-il donné ces précisions si elles n'avaient aucune incidence sur la disposition à la philosophie ? En définitive, Socrate et Théagès doivent être considérés comme deux représentants d'une même catégorie de personnes disposées à s'engager en philosophie *en raison* du frein qui les empêchait de s'occuper des affaires publiques, ce qui n'exclut pas le privilège rare de la voix démonique, permettant à Socrate d'en parler en termes de *cas personnel*.

Le travail préliminaire que nous venons d'effectuer et qui consistait à recueillir les données concernant le fonctionnement général du signe divin et le rapport que Socrate entretient avec ce phénomène nous permet vraisemblablement de confirmer au moins une remarque que nous proposons au début de cette section. Platon est à ce point avare en ce qui a trait aux indications à propos du lien biographique entre Socrate et le δαιμόνιον, à propos du fonctionnement de ce signe divin et à propos de son origine et de sa nature, que chaque élément d'information devient l'occasion d'un débat sérieux entre les commentateurs. Notre présentation générale du phénomène divin que représente le δαιμόνιον ne serait pas complète cependant si nous n'abordions pas les passages où Platon nous décrit ce que nous nommons des interventions effectives du signe.

2. Les passages sur les interventions effectives du signe et les passages sur la non-intervention significative

L'étude particulière de ce type de passages diffère considérablement des passages contenant des indications d'ordre général sur le signe divin. Ces derniers entretiennent une cohérence horizontale, pourrait-on dire, dans la mesure où chacune des informations générales consignées par Platon dans les dialogues, qu'elles soient à propos du lien biographique, du fonctionnement du signe, de sa nature ou de son origine, ne contredit jamais une autre information du même ordre. Certes, elles manquent de chair et, la plupart du temps, elles nous laissent en appétit à cause de leur caractère vague et mystérieux. Néanmoins, elles restent cohérentes entre elles. Mais, étonnamment, il semble vain à première vue de retrouver une cohérence verticale cette fois-ci entre les passages d'ordre général et ceux où il est question d'interventions effectives du signe. À vrai dire, au premier coup d'œil, même la recherche d'une cohérence horizontale serait vaine tant ces passages sont marqués par l'hétérogénéité.

Pour évaluer la justesse de ces hypothèses, nous sommes dès lors contraints d'adopter le principe d'une autre approche méthodologique. Au lieu d'analyser les passages dans un seul commentaire continu, comme nous avons choisi de le faire avec la première série de passages, il convient ici de s'attarder à chacune des interventions du signe décrites dans différents dialogues, et ce, en exerçant notre jugement à partir de critères distinctifs qui mettront en exergue ou bien le trait singulier de chacune d'elles ou bien leur homogénéité et leur correspondance avec les considérations générales vues préalablement. À titre d'exemple, nous verrons que ces passages peuvent être départagés selon le critère de la répétition de l'opposition⁶⁹ : certaines interventions peuvent en effet être qualifiées de ponctuelles, en ce sens qu'elles cherchent à dissuader Socrate d'entamer une action en ne survenant qu'une seule fois, alors que d'autres laissent présupposer un certain nombre d'interventions en vue de dissuader d'une même action. Ce n'est qu'à la fin de ce travail minutieux d'analyse des passages d'ordre général, d'abord, et des

⁶⁹ J. Humbert, qui parlait à tort du *δαμόνιον* en termes de *veto* intérieur, distinguait cependant déjà l'application temporaire de ce *veto* et son application permanente (cf. J. Humbert, *Socrate et les petits socratiques*, Paris, Presses universitaires de France, 1967, p. 162).

passages concernant les interventions effectives, ensuite, que nous aurons accompli le survol nécessaire et préalable pour l'étude de notre sujet.

Le premier passage sur lequel nous nous pencherons se trouve dans *Euthydème* :

a. *Euthydème* 272e4

Grâce à un dieu, sans doute, je me trouvais assis là où tu [Criton] m'as vu ; j'étais seul dans le vestiaire, et déjà j'avais l'intention de me lever. Mais quand je me levai, le signal dont j'ai l'habitude, mon signal divin, se produisit. Je me rassis donc et peu de temps après, voilà que ces deux hommes Euthydème et Dionysodore, font leur entrée, suivis d'un bon nombre de gens qui, eux, me parurent être des disciples⁷⁰.

Tout d'abord, il ne faut pas manquer d'observer que, dans ce passage, une seule intervention du signe divin suffit pour dissuader Socrate ; il s'agit donc de ce qu'on a appelé plus haut une intervention ponctuelle. Et cette ingérence du signe ne survient pas dans un moment crucial puisqu'en effet le contexte est ici assez banal — Socrate assis au vestiaire — et, dans une certaine mesure, le bénéfice de l'intervention — la rencontre avec Euthydème et Dionysodore et l'échange qui s'ensuit — est tout aussi banal : il s'agit donc d'un bon exemple d'intervention qui porte, comme le mentionne Socrate lui-même, sur des choses de peu d'importance (ἐπὶ μικροῖς⁷¹).

Par contre, il semble intéressant de souligner ici une certaine ambiguïté quant au rôle investi par le signe, ambiguïté qui apparaît sous condition d'adopter un regard plus pointilleux sur le déroulement de l'action. En effet, si on se rapporte à la description générale du mode de fonctionnement habituel du δαμόνιον⁷², on s'attendrait à ce que l'intervention du signe, dans la mesure où elle est exclusivement apotroptique, dissuade Socrate d'une action qu'il envisage d'entreprendre. Or, l'effet de l'intervention du signe dans ce passage pourrait *a priori* ne pas être considéré comme étant entièrement négatif. Lorsque le signe habituel se produit, Socrate est déjà levé, et l'effet direct de cette intervention est la nécessité qu'il ressent de se

⁷⁰ Trad. M. Canto-Sperber.

⁷¹ Cf. *Apologie* 40a4-7.

⁷² Cf. *Apologie* 31c8-31d5 et 40a4-7.

rasseoir sur le coup. C'est dire que, dans ce passage de l'*Euthydème*, le δαιμόνιον ne chercherait pas à éviter à Socrate de commettre une action quelconque, mais permettrait plutôt d'annuler l'action qu'il avait résolu d'entamer, faisant en sorte d'effectuer l'action inverse. En d'autres mots, bien que l'objet sur lequel porte l'opposition du signe soit le fait de s'être levé, au sens strict, l'intervention a pour conséquence directe d'engager à l'action de se rasseoir, ce qui est en principe un mode de fonctionnement inhabituel par rapport aux indications données ailleurs dans le corpus à ce sujet.

Si telle était l'interprétation juste de cette intervention, il pourrait s'avérer que ce passage en soit un plutôt inusité et, dans un sens, loin de la banalité. Mais il faut rejeter cette dernière interprétation. Une telle lecture, trop pointilleuse, nous rendrait aveugle au véritable motif de l'intervention du signe — un motif tout de même implicite —, soit de permettre à Socrate d'entamer une discussion avec Euthydème et Dionysodore. Par conséquent, la cible de l'intervention est l'action de quitter la palestra, et ce, même si cela implique que Socrate, plus positivement, se sente obligé de se rasseoir, tout de suite après l'intervention. Ainsi, cette interprétation nous évite de supposer ce qui aurait été une contradiction quant au rôle du signe ; en mettant l'accent sur le fait que ce dernier exhorte Socrate à se rasseoir, il aurait fallu admettre qu'il remplit exceptionnellement un rôle protreptique, et non pas apotreptique, ce qui apparaît inacceptable.

Nous pouvons maintenant nous pencher sur un passage plus régulier, en ce sens qu'il décrit une intervention tout à fait conforme au fonctionnement habituel du signe, sans ouvrir la porte à aucune ambiguïté. On trouve ce type de passage notamment dans le *Théétète* :

b. *Théétète* 151a

Aristide, fils de Lysimaque, a fini par être l'un d'entre eux [les partenaires qui quittent Socrate plus tôt qu'il ne faut], et d'autres, nombreux, je le dis sans réserves. Ceux-là, lorsqu'ils reviennent, réclament de m'avoir pour partenaire et faisant des scènes extravagantes, à quelques-uns la chose divine qui m'arrive me retient de m'unir (ἐνίοις μὲν τὸ γιγνόμενόν μοι δαιμόνιον ἀποκωλύει συνείναι), à quelques-

uns elle me laisse le faire, et ceux-là à nouveau donnent en abondance [des fruits⁷³].

Ici le signe divin remplit sa fonction habituelle, celle de dissuader Socrate avant même qu'il n'entame l'action à éviter, en l'occurrence, de reprendre auprès de lui certains disciples voulant renouer les liens d'amitié après les avoir rompus. Nous pouvons également supposer que l'assistance du δαίμονιον, à l'instar de celle dont il est question dans l'*Euthydème*, ne requiert qu'une intervention ponctuelle ; probablement que pour chacun des disciples égarés puis revenus quémander la proximité du maître, le signe n'est intervenu qu'une fois, si le disciple devait être rejeté, ou pas du tout, si le disciple devait reprendre sa place. Il est clair toutefois que cela reste une simple supposition. Quant à la banalité ou non de la situation, elle l'est à coup sûr pour deux raisons. Considérant d'abord le fait que ces disciples qui désertent trop hâtivement et veulent ensuite renouer avec Socrate sont nombreux, les interventions à la source du rejet de ces disciples ne devaient pas être rares, et même chose courante. Ainsi, la circonstance entourant ces interventions est banale. Du reste, la banalité du contexte de ce genre d'intervention devient nette si on établit un contraste avec d'autres contextes plus graves. Notamment, dans le *Phèdre*, où l'enjeu plus complexe de l'intervention atteint la sphère morale par le détour des affaires *religieuses* :

c. *Phèdre* 242b8-d2

Comme j'allais traverser la rivière, mon bon [Phèdre], le signal divin, celui dont j'ai l'habitude, s'est manifesté en moi (τὸ δαίμονιόν τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖόν μοι γίγνεσθαι ἐγένετο) ; or, il me retient toujours quand je suis sur le point de faire une chose (μέλλω πράττειν). J'ai cru entendre une voix (τινα φωνήν) qui venait de lui et qui m'interdisait de m'en aller avant d'avoir expié pour une faute contre la divinité. En fait, tu le vois, je suis un devin (Εἶμι δὴ οὖν μάντις), pas très fort c'est vrai, mais à la façon des gens qui savent à peine lire et écrire, j'ai tout juste la capacité qui répond à mes besoins. Oui, à présent, je vois clairement où est ma faute. Le fait est, mon ami, que l'âme aussi a un pouvoir divinatoire. En effet, il y avait un je ne sais quoi qui me troublait, et

⁷³ Trad. M. Narcy.

depuis un bon moment ; pendant que je prononçais ce discours, j'étais tout décontenancé par crainte, comme dit Ibycos :

que la faute commise à l'égard des dieux
ne me vaille en retour de l'honneur chez les hommes.

Mais, maintenant, je me suis rendu compte de ma faute⁷⁴.

En tout état de cause, nous ne pouvons assurément pas classer ce passage dans les interventions qui portent sur des affaires de peu d'importance. L'enjeu ici est plutôt grave : Socrate vient de prononcer un discours qu'il juge offensant à l'adresse du dieu Éros. Un peu plus loin, en 242d6, il qualifie lui-même ce discours de sot (εὐήθη) et d'impie (ἄσεβῆ). Or, comme il le mentionne ailleurs, « la piété est en effet une partie de la justice » puisque « là où il y a piété, là il y a aussi justice⁷⁵ ». De même faudrait-il considérer, suivant cette proposition, qu'un acte jugé impie doit forcément être indigne et injuste, donc immoral. C'est en ce sens que l'intervention de la voix divine ici, dans la mesure où elle empêche Socrate de traverser la rivière sans s'acquitter de sa faute envers la divinité, atteint, par le truchement d'une impiété, la sphère morale, à laquelle évidemment il accorde une importance majeure. Mais la question du caractère moral de l'intervention laisse place à un problème plus important. Dans ce contexte particulier, il y a lieu de se demander si l'intervention du δαίμονιον empêche simplement Socrate d'agir ou si elle ne l'exhorte pas de surcroît à entamer une palinodie. Autrement dit, n'y aurait-il pas dans le *Phèdre*, comme précédemment dans l'*Euthydème*, une ambiguïté quant à la fonction du signe ? Est-il comme à l'habitude apotroptique ou exceptionnellement protreptique ?

Pour répondre à cette question, nous devons à notre avis reconstituer préalablement la chronologie dramatique de la scène dans laquelle se joue l'intervention. Aussi faut-il être prudent dans l'interprétation de ce passage qui contient une référence pour le moins confondante. En effet, dans la seconde partie du passage, Socrate mentionne l'idée que l'âme possède une puissance divinatoire, celle-là même qui lui a permis dans ce cas de discerner sa faute. La confusion vient du fait que, dans l'*Apologie*, Platon présente le δαίμονιον comme « la voix

⁷⁴ Trad. L. Brisson.

⁷⁵ *Euthyphron* 12d, trad. L.-A. Dorion.

divinatoire⁷⁶ » de Socrate ; ce qui pourrait justifier un rapprochement entre les deux passages et inciter à conclure, comme le feront plus tard certains platoniciens⁷⁷, que Socrate tire un pouvoir prophétique d'un démon intérieur, ou simplement, comme le pensent certains commentateurs contemporains⁷⁸, que le signe est lui-même ce qui confère à Socrate le statut de devin. Or, la construction de cet amalgame ne trouve pas de justification dans le texte du *Phèdre* : le passage présente l'âme prophétique et le signe divin comme deux entités nettement distinctes. D'ailleurs, la chronologie de l'intervention, qui suit l'ordre inverse de la narration, en témoigne. En effet, ce qui précède l'intervention, c'est un certain trouble que Socrate ressent durant l'énoncé de son discours, malaise qu'il attribue à une crainte d'avoir commis une impiété. Par la suite, il s'engage dans la traversée de la rivière, et entend du même coup la voix divine qui intervient. Enfin, il expose l'idée que la vertu prophétique de son âme lui a permis d'identifier clairement sa faute. Il découle de cette reconstitution que, s'il y avait un amalgame possible ici, ce serait celui qui associe l'âme divinatoire aux troubles ressentis par Socrate durant le discours. Dans les deux cas, l'âme et les troubles partagent le même objet de conscience, soit la faute d'impiété. Pour être plus précis, nous dirons que les troubles donnent à Socrate un *pressentiment* de la nature de la faute alors que l'âme en révèle la connaissance exacte⁷⁹ (μὲν θάνω) ou du moins lui permet de la percevoir⁸⁰ (ἤσθημαι). En somme, les troubles ressentis pourraient bien être ceux de l'âme prophétique elle-même, pressentant d'abord et confirmant ensuite la nature *religieuse* de la faute commise. Mais qu'en est-il de l'expiation de cette faute ? À quelle entité devons-nous l'exhortation au discours expiatoire que Socrate se doit de prononcer ?

⁷⁶ Cf. *Apologie* 40a4-7.

⁷⁷ Sur la question du δαίμωνιον telle qu'elle est comprise et interprétée par le platonisme et le néoplatonisme, cf. M.A. Joyal, « Tradition and Innovation in the Transformation of Socrates' Divine Sign », in *The Passionate Intellect: Essays on the Transformation of Classical Traditions Presented to Professor I.G. Kidd*, vol. VII, éd. par L. Ayres, New Brunswick, Transaction Publishers, 1995, p. 39-56 ; J.M. Rist, « Plotinus and the "Daimonion" of Socrates », *Phoenix*, vol. 17, n° 1, printemps 1963, p. 4 ; L.-A. Dorion, « Socrate, le daimonion et la divination », in *Les dieux de Platon : Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002*, textes réunis et présentés par J. Laurent, Caen, Presses universitaires de Caen, 2003, p. 190-191.

⁷⁸ Cf. par exemple T.C. Brickhouse et N.D. Smith, *Plato's Socrates*, New York, Oxford University Press, 1994, p. 199, n. 40 : « At *Phaedrus* 242b8-d2, Socrates describes his daimonion as making him a diviner, though not very good one. [...] the fact that he has his "sign" or "voice" is what qualifies him as a diviner. »

⁷⁹ Cf. *Phèdre* 242c6.

⁸⁰ Cf. *Phèdre* 242d2.

De prime abord, la réponse nous paraît fort simple. La lettre du texte donne à penser que la source de l'exhortation est la voix divine : « J'ai cru entendre une voix qui venait de lui et qui m'interdisait de m'en aller *avant d'avoir expié pour une faute contre la divinité*⁸¹ » (καί τινα φωνήν ἔδοξα αὐτόθεν ἀκοῦσαι ἢ με οὐκ ἐᾶ ἀπιέναι πρὶν ἂν ἀφοσιώσωμαι, ὥς τι ἡμαρτηκότα εἰς τὸ θεῖον). De même, une lecture isolée de cette phrase laisse deviner un lien ténu entre l'âme et le signe divin. Elle nous offre ainsi une compréhension de ce que ces deux entités ont de complémentaire ; si l'accès à la connaissance de la faute relève de la fonction divinatoire de l'âme, l'exhortation à expier cette faute semble provenir directement de la voix divine.

Or, il serait délicat, en principe, de défendre une telle position jusqu'au bout, et ce, pour au moins deux raisons. Premièrement, admettre que c'est le signe divin qui exhorte Socrate à se purifier d'une impiété nous obligerait à accorder au signe une fonction protreptique. Et si tel était le cas, nous serions dès lors en peine d'expliquer pourquoi, dans la phrase qui précède tout juste l'intervention, Platon prend le temps de préciser que la voix divine possède une fonction strictement apotreptique⁸² (ἀεὶ δέ με ἐπίσχει ὃ ἂν μέλλω πράττειν). Deuxièmement, que Socrate déclare à Phèdre qu'il est un devin⁸³ (Εἰμὶ δὴ οὖν μάντις μὲν), tout de suite après la description portant sur le contenu de la voix divine, nous pousse à rapporter la nécessité de l'expiation à l'âme divinatoire, et non au signe. En ce sens, l'évidence de la première hypothèse, qui nous apparaissait en lisant de manière isolée le tronçon de phrase 242c1-3, s'évanouit dès que nous replaçons ce dernier dans son contexte. Néanmoins, cela n'empêche pas qu'il y ait une ambiguïté réelle au sein de ce membre de phrase⁸⁴. La raison pour laquelle, semble-t-il, il donne du

⁸¹ *Phèdre* 242c 1-3, trad. L. Brisson ; nous soulignons.

⁸² Cf. *Phèdre* 242c1.

⁸³ Cf. *Phèdre* 242c3-4.

⁸⁴ Nous croyons déceler en 242c1-3 une ambiguïté provoquée par le fait qu'à l'intervention du signe est accolée directement l'idée d'expiation, nous poussant ainsi à croire que l'expiation est l'effet même de l'intervention du signe. La majorité des traducteurs ne cherchent pas à éviter cette confusion : ils lient plutôt l'action du signe à l'identification de la faute. Ainsi, nous lisons : « J'ai cru entendre une voix, qui venait de lui : *elle m'interdisait de partir sans m'être acquitté d'une pénitence en raison d'une faute contre la divinité.* » (trad. L. Robin) ou « J'ai cru entendre une voix qui venait de lui et qui m'interdisait de m'en aller avant d'avoir expié pour une faute contre la divinité. » (trad. L. Brisson). Seul É. Chambry sépare les deux parties en mettant l'accent sur l'adverbe de manière ὥς : « ... j'ai cru entendre ici même une voix qui me défendait de partir avant d'avoir fait une expiation, comme si j'avais commis quelque faute envers la divinité » ; nous soulignons.

fil à retorde consiste en ce que le rôle apotreptique du signe et le rôle protreptique de l'âme sont, dans une même phrase, à ce point intriqués qu'il devient difficile de les départager. Complexe et subtile, la relation entre l'âme et le signe pourrait bien être malgré tout complémentaire, mais dans un sens différent de ce que nous supposions plus haut. Certes, le signe divin n'exhorte pas à faire une expiation ; il lance simplement un avertissement, que l'âme de Socrate, devin médiocre mais suffisamment habile pour ses besoins, saisit aussitôt pour en dévoiler progressivement le sens. Inutile donc de chercher, là dans cette scène au bord de l'Ilissos, une entité en particulier qui aurait incité Socrate à expier sa faute : cela est peut-être le fruit d'un travail en commun qui réunit, dans une relation d'interdépendance, deux entités distinctes, l'âme et le signe divin.

En somme, c'est en majeure partie par respect pour le principe de charité que nous devons rejeter l'hypothèse suivant laquelle le passage 242b8-d2 du *Phèdre* donne à voir une intervention protreptique. Davantage conforme au fonctionnement normal du signe et, de ce fait, davantage plausible, l'hypothèse d'une intervention apotreptique reste donc la seule acceptable.

Un autre passage, dans l'*Alcibiade*⁸⁵ cette fois, semble s'opposer d'une manière indirecte au contenu des passages d'ordre général sur le signe :

d. *Alcibiade* 103a1-b2

Fils de Clinias [Alcibiade], tu es étonné, je pense, que moi qui ai été ton premier amoureux, je sois le seul à ne pas m'être éloigné quand tous les autres s'en sont allés, mais aussi que je ne t'ai pas même adressé la parole pendant tant d'années, alors que les autres t'importunaient par leurs entretiens. La cause n'en était pas humaine, mais c'était quelque opposition divine (Τούτου δὲ τὸ αἴτιον γέγονεν οὐκ ἀνθρώπειον, ἀλλὰ τι δαιμόνιον ἐναντίωμα), dont tu apprendras plus tard la

⁸⁵ Contrairement à N.D. Smith (cf. N.D. Smith, « Did Plato Write the Alcibiades I? », *Apeiron*, vol. 37, n° 2, 2004, p. 93-108), qui ne compte pas l'*Alcibiade* au nombre des dialogues authentiques et, pour cette raison, se désintéresse des passages relatifs au signe divin dans ce dialogue, nous jugeons que ceux-ci méritent tout de même d'être examinés. Leur étude contribue à connaître davantage le fonctionnement du signe divin, sans contredire les évidences à propos de ce phénomène que nous trouvons ailleurs dans le corpus authentique. Nous n'avons, en ce sens, aucun scrupule à l'inclure dans notre analyse.

puissance. Mais maintenant qu'elle ne me retient plus, je suis donc venu à toi et j'ai espoir qu'elle ne me retienne plus dorénavant⁸⁶.

Plus loin, en 105d5-106a1, nous pouvons lire le passage suivant, toujours à propos de l'opposition du signe :

Cher fils de Clinias et de Dinomachè [Alcibiade], il est impossible que tu réalises tous tes projets sans moi, si grande est la puissance que je pense exercer sur tes affaires et sur toi. C'est pourquoi, je crois, le dieu ne me laisse pas depuis si longtemps (διὸ δὴ καὶ πάλαι) dialoguer avec toi. J'ai attendu sa permission. [...] Il me semble que le dieu ne me laissait sans doute pas m'entretenir avec toi qui étais trop jeune et avant que tu ne sois rempli de cette ambition, afin que je ne perde pas mon temps. Maintenant il ne me retient plus. Maintenant tu peux m'écouter⁸⁷.

Malgré le fait que, dans le cas de cette intervention, aucune ambiguïté ne soit manifestement liée au type de fonctionnement du signe, comme dans le *Phèdre* ou l'*Euthydème*, un nouveau problème que nous devons mettre en relief nous apparaît clairement identifiable. Il faut admettre que Platon introduit ici une curieuse variation dans la manière dont le δαίμόνιον influence et affecte Socrate. Jusqu'à maintenant, ce qui méritait l'attention de Socrate et ce qui modifiait la situation dramatique dans laquelle il se trouvait, c'était à proprement parler une intervention effective du signe. Mais de quoi nous informe précisément ce passage de l'*Alcibiade* sinon que l'évolution de la situation dramatique entre les personnages en scène dans le dialogue survient cette fois-ci grâce à la non-intervention du signe divin. Si dorénavant Socrate peut discuter avec le jeune Alcibiade, c'est parce que, dit-il, « Maintenant, il [le dieu] ne me retient plus. » Bien que ce procédé soit assez fréquent⁸⁸, il apparaît

⁸⁶ Trad. C. Marbœuf et J.-F. Pradeau modifiée. Ces derniers traduisent τὸ δαίμόνιον ἐναντίωμα par « quelque opposition inspirée par un démon », ce qui nous semble injustifié compte tenu de l'absence du terme δαίμων. Cette traduction, comme bien d'autres (cf. par exemple É. Chambry qui traduit par « l'opposition d'un démon » et M. Croiset qui traduit par « quelque opposition démonique »), reflète clairement la confusion possible entre les deux termes qui, à vrai dire, ne sont pas équivalents (cf. *infra*, première partie, section 4. Note philologique sur l'expression *to daimonion*, p. 49-55).

⁸⁷ Trad. C. Marbœuf et J.-F. Pradeau.

⁸⁸ En fait, que la non-intervention du signe divin soit significative pour Socrate n'est pas rare. Par exemple, dans le passage 151a du *Théétète*, où Socrate affirme que « la chose divine » (trad. M. Narcy) le laisse parfois s'unir à nouveau à des disciples égarés, il faut voir, comme dans ce passage de l'*Alcibiade*, une sorte de permission. Alors que le signe s'oppose à ce que Socrate accepte certains disciples, pour d'autres, il n'intervient pas, et de cette absence de signal découle manifestement pour lui une approbation du δαίμόνιον. De plus, cet exemple n'est pas le seul puisque le même scénario se répétera dans le passage 40a3-c3 de l'*Apologie*.

comme une variation en regard du principe général de fonctionnement du signe. Mais comment peut-on expliquer ce procédé ?

Comprendre cet autre principe de fonctionnement du signe exige de considérer le passage de l'*Alcibiade* en prêtant attention au double rôle joué par le δαίμωνιον. Dans un premier temps, le signe empêche Socrate de s'entretenir avec Alcibiade pendant plusieurs années, ce qui laisse sous-entendre une certaine fréquence de l'injonction. Dans un second temps, la cessation soudaine de l'interdiction de parler à Alcibiade se transforme en permission de s'adresser librement à son jeune interlocuteur. Par conséquent, nous pouvons affirmer que Socrate accorde une signification à la non-intervention du signe et non pas à une intervention effective. Toutefois, il importe de remarquer que les deux procédés entretiennent une relation étroite : il ne serait pas accordé à la non-intervention du δαίμωνιον une telle force d'influence si le signe n'avait pas déjà empêché à plusieurs reprises Socrate de s'approcher du jeune Alcibiade. Autrement dit, la non-intervention significative du signe tire sa force de l'intervention répétée qui la précédait et qui portait sur la même action. Or, Platon ne présente nulle part dans les passages d'ordre général la possibilité d'une telle relation significative entre Socrate et son signe divin.

Néanmoins, ce même décalage entre la relation effective de Socrate avec son signe et la description générale qu'en fait Platon se présente à nouveau dans un autre dialogue :

e. *Apologie* 40a3-c3

Oui, juges, et en vous appelant « juges » j'utilise la formule juste, il m'est arrivé quelque chose d'étonnant. [...] aujourd'hui, comme vous pouvez le constater vous-mêmes, il m'est arrivé ce que l'on pourrait considérer comme le plus grand des malheurs et qui passe pour tel. Et, pourtant, le signe divin (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον) ne m'a pas retenu ni ce matin alors que je sortais de chez moi ni au moment où ici, devant le tribunal, je montais à la tribune ni durant mon plaidoyer pour m'empêcher de dire quoi que ce soit. [...] Aujourd'hui, [...] au cours de l'affaire, il ne m'a jamais empêché de faire (οὐτ' ἐν ἔργῳ) ou de dire (οὐτ' ἐν λόγῳ) quoi que ce soit. Quelle raison dois-je avancer pour expliquer la chose ? Je vais vous le dire. C'est que ce qui m'arrive a des chances d'être un bien pour moi, et que tous, tant que nous sommes, nous nous trompons quand

nous nous imaginons que mourir est un mal. Ceci en est pour moi une preuve décisive (Μέγα μοι τεκμήριον) : il n'eût pas été possible, en effet, que le signe qui m'est familier (τὸ εἰωθὸς σημεῖον) ne se fût point opposé à moi, si ce que j'allais faire n'eût pas été une bonne chose (εἰ μή τι ἔμελλον ἐγὼ ἀγαθὸν πράξειν⁸⁹).

Plus loin, en 41d6, nous pouvons lire le passage suivant concernant l'idée que la mort est un bien :

Le sort qui est le mien aujourd'hui n'est pas non plus le fruit du hasard ; au contraire, je tiens pour évident qu'il valait mieux pour moi mourir maintenant et être libéré de tout souci. Voilà pourquoi le signal ne m'a, à aucun moment, retenu (οὐδαμοῦ ἀπέτρεψεν τὸ σημεῖον), et de là vient que, pour ma part, je n'en veux absolument pas ni à ceux qui m'ont condamné par leur vote ni à mes accusateurs⁹⁰.

Entre ce passage et celui de l'*Alcibiade*, il y a à la fois recoupement et divergence. D'abord, ils partagent le fait que le δαμόνιον reçoit une force d'influence précisément parce qu'il n'intervient pas : comme dans l'*Alcibiade*, il y a absence de manifestation⁹¹, et cela signifie quelque chose pour Socrate. Par contre, la valeur accordée à la non-intervention du signe ne repose pas dans les deux cas sur un fondement de force logique équivalente. D'une part, c'est l'opposition répétée du signe à une même action, à savoir que Socrate rentre en contact avec Alcibiade, qui fonde l'interprétation de Socrate selon laquelle la non-intervention indique la fin de la désapprobation. D'autre part, c'est sur un plan plus général, le fait que le signe n'a cessé d'intervenir pour empêcher Socrate de faire ce qu'il ne devait pas faire⁹² qui l'incite à interpréter l'absence du signe durant toute la journée de son procès comme garante de la thèse selon laquelle la mort n'est pas un mal mais un bien. Le raisonnement dans le passage de l'*Alcibiade* semble plus simple et plus sûr d'un point de vue logique que le raisonnement plus complexe présenté par Socrate dans

⁸⁹ Trad. L. Brisson.

⁹⁰ Trad. L. Brisson.

⁹¹ Il ne faudrait pas croire pour autant que, dans cette circonstance, le signe divin a délaissé Socrate à lui-même. Nous sommes d'avis que le signe divin reste présent même s'il n'intervient pas, en accord avec M.A. Joyal qui commente le passage 40a3-c3 de l'*Apologie* dans le même sens : « If we wished to press Socrates' words here without any regard for the evidence of other Platonic passages where Plato does *not* emphasize the efficacy of the sign's inactivity, we would be justified, I think, in assuming that the divine sign is a constant presence and guide in Socrates' life, inhibitory when it occurs *and* instigatory when it does not. » (M.A. Joyal, « "The Divine Sign did not oppose me": A Problem in Plato's Apology? », in *Studies in Plato and the Platonic Tradition: Essays Presented to John Whittaker*, éd. Par M.A. Joyal, Brookfield, Ashgate, 1997, p. 57).

⁹² Cf. *Apologie* 40a4.

l'*Apologie*⁹³. Si en effet toute une série d'actions d'une même journée peuvent être considérées comme bonnes parce que le signe divin ne s'y est pas opposé, cela ne permet pas de conclure nécessairement que le résultat de toutes ces actions, précisément la mort de Socrate, est un bien. Or, cette nuance ne se présente pas dans le passage de l'*Alcibiade* : rien n'empêche Socrate de conclure que le signe lui permet de parler à Alcibiade puisque l'action permise est la même que l'action proscrite.

Outre la valeur logique du raisonnement, force est de constater que le passage 40a3-c3 de l'*Apologie* est le seul où le résultat de la relation singulière du signe avec Socrate ne se rapporte pas seulement au domaine de l'action ; il donne lieu à une assertion générale, à une thèse proprement dite qui revêt même un caractère hautement moral. Pour cette raison, nous devons accorder une attention particulière à ce passage lorsque viendra le temps d'aborder l'enjeu épistémologique du δαιμόνιον. En effet, l'ignorance que s'attribue Socrate concernant les connaissances morales semble à première vue démentie par cette affirmation.

Il faut également remarquer que cette thèse est énoncée dans un contexte d'une grande solennité, où Socrate, après sa condamnation, désire s'entretenir avec les juges qui l'ont acquitté pour partager avec eux son interprétation de ce qui vient de se passer⁹⁴. C'est dire que, malgré ses interventions à propos de choses de peu d'importance, comme en témoigne le passage de l'*Euthydème*, le signe divin a néanmoins pu jouer un rôle dans les moments les plus cruciaux de la vie de Socrate⁹⁵.

Du reste, l'*Apologie* compte un autre passage où le signe contribue également à renforcer l'idée que son intervention ou sa non-intervention affecte Socrate au sujet de décisions à caractère nettement moral :

⁹³ Pour une analyse approfondie de la déduction que fait Socrate en filigrane du passage en question, voir T.C. Brickhouse et N.D. Smith, « 5.5.2 Socrate's "Great Proof" », in *Socrates on Trial*, Princeton, Princeton University Press, 1989, p. 238 suiv.

⁹⁴ Cf. *Apologie* 40a.

⁹⁵ Cf. *supra*, n. 49.

f. *Apologie* 31c5-32a3

... je n'ai pas l'audace de m'occuper des affaires publiques et de monter à la tribune de l'Assemblée du peuple, dont vous êtes les membres, pour donner des conseils à la cité. Cela tient à ce que, comme vous me l'avez maintes fois et en maints endroits entendu dire, se manifeste à moi quelque chose de divin, de démonique, (ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται [φωνή],) dont précisément fait état Méléto dans l'action qu'il a intentée, en se comportant comme un auteur de comédie. [...] Voilà ce qui s'oppose à ce que je me mêle des affaires de la cité, et c'est là — pour ma part je le crois — une opposition particulièrement heureuse. Car sachez-le, Athéniens, si j'avais entrepris de me mêler des affaires de la cité, il y a longtemps que je serais mort et que je ne serais plus d'aucune utilité ni pour vous ni pour moi-même. Et ne vous mettez pas en colère contre moi, car je vais vous asséner une vérité. Il n'est en effet personne qui puisse rester en vie, s'il s'oppose franchement soit à vous soit à une autre assemblée, et qui cherche à empêcher que nombre d'actions injustes et illégales ne soient commises dans la cité. Mais celui qui aspire vraiment à combattre pour la justice, s'il tient à rester en vie si peu de temps que ce soit, doit demeurer un simple particulier et se garder de devenir un homme public⁹⁶.

Devant les juges, cet aveu quelque peu inattendu a dû provoquer un mélange d'indignation et d'étonnement. Nous le savons, que tous puissent participer à la vie politique constitue pour les Athéniens un élément primordial de la démocratie, et comme le souligne l'oraison funèbre prononcée par Périclès, ce privilège représente en même temps une fierté :

Les mêmes hommes peuvent s'adonner à leurs affaires particulières et à celles de l'État ; les simples artisans peuvent entendre suffisamment les questions de politique. Seuls nous considérons l'homme qui n'y participe pas comme un inutile et non comme un oisif⁹⁷.

Par conséquent, ne pas consentir à user de ce privilège mérite un blâme moral sévère aux yeux des démocrates. Or, pour se défendre de ce reproche, Socrate fait référence à son signe divin qui, dit-il, s'est opposé à ce qu'il s'occupe des affaires publiques, sans toutefois offrir davantage d'explications, notamment sur la fréquence de cette opposition.

⁹⁶ Trad. L. Brisson.

⁹⁷ Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, trad. Jean Voilquin, livre 2, XL.

Malgré ce manque d'informations, nous pouvons raisonnablement supposer, en accord avec T.C. Brickhouse et N.D. Smith, que « what has in fact happened is that it has opposed Socrates *each time* he has thought about becoming politically involved (and we do not know how many times this has happened⁹⁸) ». Il ne peut donc être question ici que d'une intervention répétée du signe, et ce, toujours dans le but d'éviter à Socrate une même action, soit de participer à la vie politique.

Toutefois, un détail qui passe le plus souvent inaperçu aux yeux des commentateurs mérite d'être souligné. Alors qu'au début de notre passage, Socrate avoue ne pas avoir l'audace de s'occuper des affaires publiques, en 32b, il affirme : « Il est de fait que moi, Athéniens, je n'ai exercé aucune magistrature, sauf celle de membre du Conseil⁹⁹. » Que devons-nous comprendre par cette nuance ? Comment aussi la mettre en rapport avec ce qui a été dit auparavant concernant le signe divin ? Si le signe a retenu Socrate maintes fois dans le passé, pourquoi n'est-il pas intervenu pour l'empêcher d'être membre du Conseil ?

En fait, nos connaissances sur le signe nous permettent de formuler une explication relativement simple à ces questions. Afin de dissiper une fois de plus une contradiction apparente, il suffit de remarquer que la participation occasionnelle de Socrate à une magistrature, à l'instar de sa participation, en tant qu'hoplite, aux expéditions guerrières comme celle de Potidée¹⁰⁰, relève d'un devoir de citoyen, et non d'une initiative personnelle. Ainsi, il semble aisé d'imaginer que Socrate se soit vu confier cette charge politique à l'issue d'un tirage au sort, et, sans chercher à s'y dérober, qu'il se soit soumis à ce qui représente, à vrai dire, l'expression de la volonté divine. Dans ce cas, la non-intervention du signe concernant l'engagement de Socrate en politique nous apparaît justifiée. En effet, si nous nous en tenons aux informations contenues dans les passages généraux sur le fonctionnement du signe, les interventions surviennent uniquement pour contrer une action que Socrate s'apprête à entreprendre de son propre gré. Or, il ne saurait être question d'initiative personnelle dans cette circonstance exceptionnelle. De là découle la légitimité pour

⁹⁸ T.C. Brickhouse et N.D. Smith, *op. cit.*, p. 169.

⁹⁹ Trad. L. Brisson.

¹⁰⁰ Pour une description des exploits ascétiques de Socrate lors de la guerre de Potidée et celle de Délion, cf. *Banquet* 219e suiv.

le signe de ne pas être intervenu, contrairement à son habitude. Par ailleurs, le tirage au sort étant pour les Grecs, du moins en principe, relié à un mode de divination, que l'on appelle précisément la cléromancie, il semble absurde qu'un signe divin intervienne contre la volonté des dieux !

Comme aboutissement de nos efforts pour comprendre le phénomène du *daimonion* tel qu'il est présenté par Platon, nous devons à présent effectuer une récapitulation de notre analyse des passages. Ainsi, nous suggérons de produire une sorte de bilan descriptif de ce phénomène, en espérant qu'il nous paraisse peut-être un peu moins énigmatique.

3. Bilan de l'analyse des passages

Ce n'est pas en vain que nous avons parcouru les divers passages où il est question du signe divin de Socrate. Notre analyse nous permet à la fois de confirmer nos hypothèses et d'en mesurer l'inexactitude. En fait, des passages d'ordre général, ceux qui concernent la nature et l'origine du signe et ceux qui réfèrent aux liens biographiques ne sont en rien contredits par notre étude des passages décrivant les circonstances particulières où se manifeste le signe divin. Toutefois, ce sont les informations portant sur le fonctionnement du δαίμόνιον qui méritent d'être réexaminées à la lumière de ce que nous retenons des passages sur les interventions effectives. Dans la mesure où il y a sur ce sujet quelques difficultés qui nous sont apparues, il convient de juger si elles marquent un décalage par rapport aux données générales, comme nous le supposions d'abord, ou si elles nous amènent simplement à y ajouter des informations supplémentaires.

La première nouveauté, celle que nous révèlent les passages 103a1-b2 de l'*Alcibiade* et 40a3-c3 de l'*Apologie*, avec une certaine évidence, ainsi que les passages 32b de l'*Apologie* et 151a du *Théétète*, de manière indirecte, c'est une nouveauté qui en définitive ébranle assez peu les données d'ordre général. Il est vrai que ce dont ces passages sont l'exemple, soit le fait d'accorder une signification à la non-intervention du signe, ne se trouve jamais explicitement formulé par Platon dans les passages d'ordre général. Par conséquent, il y existe un écart. Néanmoins, il suffit de considérer, comme nous l'avons fait, le lien intrinsèque et nécessaire entre la

signification attribuée à la non-intervention et les interventions antérieures pour atténuer cet écart ; l'absence de signal requiert une interprétation seulement si des interventions répétées ont eu cours précédemment. Par conséquent, les informations sur le fonctionnement général du signe impliquaient d'une certaine façon la possibilité, tout à fait normale, que Socrate cherche à interpréter l'absence de signal divin. Il n'y a donc pas à proprement parler de décalage au point de créer une contradiction : par la description que fait Platon du fonctionnement effectif du signe, nous apprenons seulement, si j'ose dire, l'une des subtilités pratiques de ce signal dont la mention n'était pas nécessaire dans le cadre des généralités.

Par contre, les passages 272a4 de l'*Euthydème* et 242b8-9 du *Phèdre* témoignent d'une difficulté réelle d'interprétation. Il y a là un risque de tomber dans un piège, celui de croire que ces passages réussissent à saper une certitude touchant la fonction même du δαίμόνιον, soit l'idée, formulée explicitement en 31d5 de l'*Apologie*, que la voix divine ne pousse jamais Socrate à l'action.

Dans le cas de l'*Euthydème*, le risque de voir naître une contradiction entre les données générales et les interventions effectives dépend, à vrai dire, de ce que notre analyse identifie comme étant l'action dont Socrate doit se détourner. Comme nous l'avons vu plus haut, en présupposant que l'intervention du signe vise à empêcher Socrate de se lever, nous devons admettre l'échec de l'intervention, puisque celui-ci est déjà debout lorsqu'elle survient. Ainsi, l'effet immédiat de l'intervention est de se rasseoir, donc de s'engager dans une action proprement dite, ce qui rend le passage exceptionnel eu égard à sa fonction habituelle. Mais peut-être que nous sommes menés à cette conclusion par un excès d'esprit analytique et de fausse rigueur davantage que par le bon sens. Après tout, le sens de l'intervention divine étant suspendu à la rencontre avec Euthydème et Dionysodore, le rôle du signe devrait logiquement être de réfréner le départ de Socrate. De ce point de vue, il remplit sa tâche apotroptique, et ainsi nulle contradiction ne brouille l'horizon. Mais il n'en reste pas moins que cette tâche implique à un moment que Socrate se rasseoit. Il y a donc bel et bien un risque de confusion, un piège, probablement dû au fait que Socrate ne déchiffre pas explicitement la manifestation de son signe habituel, caractéristique unique à ce passage, où Platon laisse son lecteur à son bon sens ou au piège de la conjecture.

Dans le cas du *Phèdre*, l'ambiguïté est double. En suivant avec précision l'ordre chronologique de la scène dramatique, nous remarquons, comme dans l'*Euthydème*, qu'une action positive est associée à l'intervention du signe : Socrate se sent obligé en effet de réciter une palinodie à la suite de la manifestation divine. Cela donne à penser que le principe régissant habituellement le fonctionnement du signe est ici remis en doute¹⁰¹. Il n'en est rien. Mais pour éviter ce piège, il faut préalablement échapper à la possibilité d'une autre confusion. En fait, le signe divin n'est pas la seule entité à laquelle peut être rapportée l'exhortation à la palinodie. Il partage sa place avec l'âme divinatoire, dont le rôle protreptique peut facilement être transféré au signe divin. Pour éviter le piège qui consiste à voir dans ce passage un exemple d'incohérence quant à la fonction du signe, il faut donc distinguer le rôle apotreptique de ce dernier et le rôle protreptique de l'âme. Ce n'est qu'une fois cette confusion dissipée que nous sommes à même de lier correctement le signe à la nécessité d'une expiation. Pour le dire succinctement, le signal divin concourt à cette décision par une intervention conforme à son mode de fonctionnement, sans en être pour autant la source de motivation unique. Bref, de contradiction entre le fonctionnement général du phénomène décrit par Platon et l'intervention effective du *Phèdre* il n'y a point, mais force est de constater en revanche que l'ambiguïté réelle de ce passage recèle un piège sur le chemin de sa juste compréhension.

Par ailleurs, les passages analysés nous révèlent également d'autres détails sur le fonctionnement, qui ne perturbent pas cette fois notre représentation du signe divin. Notamment, nous apprenons que le signal peut dans certaines circonstances intercéder une seule fois et au sujet d'une même action, comme dans l'*Euthydème*, mais peut tout aussi bien se manifester de manière répétitive. On devine ce dernier type de fonctionnement dans l'*Alcibiade*, où Socrate explique à son interlocuteur que la manifestation du signal s'est échelonnée sur plusieurs années, rien de moins. Pouvons-nous alors considérer que la répétition de l'intervention reflète l'importance de l'intervention et de la circonstance ? Est-ce à partir de ces deux cas de figure que Socrate distinguait « les affaires de peu d'importance » de celles qui recèlent une

¹⁰¹ Pour certains commentateurs, le passage 242b8-d2 du *Phèdre* donne un exemple où le signe divin est protreptique (cf. entre autres T.C. Brickhouse et N.D. Smith, *The Philosophy of Socrates*, Boulder, Westview Press, 2000, p. 249 : « In this case [*Phèdre* 242b-c], the voice not only opposes his plan to cross the river but also stipulates what Socrates must do before he does. »).

certaine gravité ? Nous ne le croyons pas puisque nous avons des exemples¹⁰² d'interventions répétées et ponctuelles où les circonstances peuvent également être jugées importantes. Par conséquent, la répétition ne constitue pas un critère pour déterminer la gravité de la circonstance.

Néanmoins, ces considérations nous donnent l'occasion de revenir sur un point de détail concernant le fonctionnement du signe. Dans notre présentation des passages d'ordre généraux, nous relevions une discussion à propos du caractère moral de certaines interventions du signe. En fait, la question de ce débat pourrait emprunter la formule suivante : les interventions survenant dans des situations importantes ont-elles un caractère moral ? Or, l'étude de certains passages comme ceux du *Phèdre* en 242b et de l'*Apologie* en 31c-32a ne nous permet pas de douter du caractère moral de certaines interventions importantes du signe. Que ce soit dans l'un ou dans l'autre de ces deux dialogues, l'objet de l'intervention décrite relève d'une sphère de la culture grecque indéniablement reliée à la justice. Il s'agit de la sphère religieuse dans le cas du *Phèdre* et de la sphère politique pour l'*Apologie*. Cela nous assure que les interventions peuvent parfois être d'ordre moral dans la mesure où elles possèdent davantage qu'une importance pragmatique pour Socrate.

En somme, quelques remarques peuvent être faites sur les passages concernant le phénomène du δαίμόνιον dans le corpus platonicien. Premièrement, nous disposons de si peu d'informations d'ordre général sur le signe divin — nous comptons quatre passages où Platon en fait une présentation explicite —, que cette quasi-absence de repères textuels empêche les commentateurs d'établir des consensus sur des questions aussi cruciales que l'exclusivité ou la non-exclusivité de l'accès par Socrate au signal divin. Deuxièmement, la catégorie des passages décrivant les situations concrètes d'intervention du signe est marquée par une certaine hétérogénéité qui empêche une classification rigide. Il reste possible de regrouper ces passages selon tel ou tel aspect d'ordre général présenté par Platon, que nous transformons ensuite en critère de distinction — séparer par exemple les

¹⁰² Des passages où la circonstance renferme une certaine importance, celui du *Phèdre*, en 242b8-d2, doit être compté comme une intervention ponctuelle et celui de l'*Apologie*, en 31c5-32a3, comme une intervention répétitive.

passages se rapportant à des affaires de peu d'importance et d'autres se rapportant à une situation d'une relative gravité —, comme il est possible également de les subdiviser à l'aide d'aspects généraux tirés de notre analyse — séparer notamment les passages où le signe intervient de manière ponctuelle et ceux où il intervient de manière répétitive, mais nous constaterons toujours la singularité de chaque passage. Troisièmement, la relation entre les passages d'ordre général et les passages descriptifs ne révèle pas, comme nous en avons fait l'hypothèse, un décalage significatif, et encore moins une contradiction franche. De même, aucun problème ne se présente concernant la nature du signe, son origine et ses liens biographiques avec Socrate. Et certains passages qui témoignent du fonctionnement effectif du signal divin, hormis leur ambiguïté et leur interprétation difficile, sont en définitive conformes aux données générales sur le sujet, c'est-à-dire essentiellement le caractère aporetique du phénomène. Or, la question maintenant incontournable pour les études socratiques, celle que des commentateurs tels que G. Vlastos, T.C. Brickhouse, N.D. Smith, M.L. McPherran et d'autres ont identifié non seulement comme la plus difficile, mais aussi comme la plus grave et la plus importante, concerne surtout le fonctionnement du signe. En fait, cette question controversée touche à la valeur épistémologique du signe divin de Socrate. Elle cherche à savoir, comme nous le verrons sous peu, si le fonctionnement du signe divin auquel Socrate a accès le fait profiter de résultats ayant une valeur épistémologique. C'est donc à partir d'un socle d'informations très limitées que les commentateurs se sont lancés dans le débat le plus important et le plus grave concernant Socrate. Avant d'effectuer le survol des positions principales sur cette question, nous devons en mesurer le poids pour notre représentation de Socrate. Mais auparavant, il faut tâcher de clarifier l'expression même qui sert à désigner le phénomène en question.

4. Note philologique sur l'expression *to daimonion*

Avant de discuter plus spécifiquement du problème épistémologique entourant le « *daimonion* de Socrate », encore faut-il savoir à quoi réfère exactement cette expression. Malheureusement, à ce propos, il semble *a priori* mal aisé de parler d'exactitude. En effet, la traduction du terme δαίμόνιον dans le corpus platonicien a donné lieu à un débat philologique qui sépare généralement les commentateurs en

deux lignes interprétatives. Ce débat est d'un intérêt majeur puisqu'il recoupe des enjeux à la fois philosophiques et historiques. Comme nous le verrons, selon la traduction, le δαίμόνιον peut être compris ou bien comme une entité divine intérieure à Socrate, ce qui le rapprocherait de la représentation qu'en a eue le platonisme¹⁰³, ou bien comme une entité divine extérieure.

Comme semblent le montrer les passages ci-dessus, Platon fait un double usage du terme δαίμόνιον ; il est employé tantôt comme adjectif tantôt comme substantif. Toutefois, ce ne sont pas les passages où nous considérons ce terme comme un adjectif qui présentent un problème majeur de traduction ; il est en effet généralement admis que, dans ces cas, δαίμόνιον correspond à l'adjectif « divin ». Ce sont plutôt les quatre passages où le terme est employé comme substantif (τὸ δαίμόνιον) qui déterminent la ligne de partage des commentateurs en deux camps distincts. D'aucuns considèrent que, à chacune de ces occurrences, nous devons supposer que le terme δαίμόνιον est un adjectif substantivé, certes, mais où l'on doit toujours sous-entendre le substantif σημεῖον. Ainsi, τὸ δαίμόνιον serait l'emploi « substantivé par ellipse¹⁰⁴ » de la formule complète τὸ δαίμόνιον σημεῖον (le signe divin), que l'on retrouve dans *République* 296c, mais aussi dans *Euthydème* 272e et dans *Phèdre* 242b9. Cette position est revendiquée notamment par G. Vlastos¹⁰⁵ qui supporte son affirmation en se référant aux propos de J. Burnet :

... comme Burnet nous le rappelle dans sa note sur *Euthyphron*, 3b5, "aucun nom-substantif tel que δαίμόνιον n'existe en grec classique" et l'emploi régulier de ce mot avec une valeur nominale "fait sa première

¹⁰³ Cf. *supra*, n. 77.

¹⁰⁴ J. Riddell, *The Apology of Plato*, Oxford, The Clarendon Press, 1867, p. 102.

¹⁰⁵ D'aucuns estiment que cette position représente la seule véritable acception de τὸ δαίμόνιον, selon l'usage de cette expression chez Platon. Parmi les tenants de cette interprétation, nous comptons, entre autres, P. Destrée (cf. « The *Daimonion* and the Philosophical Mission: Should the Divine Sign Remain Unique to Socrates? », *Apeiron*, vol. 38, n° 2, juin 2005, p. 64 : « As has been rightly stated, Plato obviously uses the expression *to daimonion* as an abbreviation of *to daimonion sēmeion*, because of the verb *gignetai*, ("occurs") that he uses in various passages... ») de même que M.A. Joyal (cf. « *To Daimonion* and the Socratic Problem », *Apeiron*, vol. 38, n° 2, juin 2005, p. 108-110 : « The first thing to be said about this expression [*to daimonion*] is that it is not evidence that in Plato's mind *to daimonion* and *ho theos* are identical and interchangeable. In its full expression *to sēmeion* is *to daimonion sēmeion*... »). Ce dernier rappelle, en guise d'argument, que, lors du passage dans le *Théétète* à propos de la maïeutique (cf. 149a1-151d6), la divinité (ὁ θεός) et le δαίμόνιον possèdent des rôles bien distincts et, pour cette raison, ne peuvent être équivalents, contrairement à ce que propose R.E. MacNaghten (cf. « Socrates and the ΔΑΙΜΟΝΙΟΝ », *The Classical Review*, vol. 28, n° 6, septembre 1914, p. 188).

apparition dans la Bible des Septante, où il est très clairement un diminutif de δαίμων plutôt que le neutre de δαίμωνιος¹⁰⁶».

Suivant cette remarque, il apparaît difficile d'expliquer les occurrences de τὸ δαίμωνιον autrement que par une formule elliptique, laquelle nous obligerait à traduire cette expression par « le signe divin », et ce, même s'il n'y a pas de mention explicite de σημεῖον.

Pourtant cette interprétation ne fait pas l'unanimité. Une autre position a déjà été soutenue par R.E. MacNaghten et a récemment été reprise et développée par L.-A. Dorion¹⁰⁷. Sur la base d'une analyse minutieuse et, à notre avis, fort convaincante des passages où l'on retrouve cette expression problématique, ce dernier soutient que, chez Platon comme chez Xénophon, il n'est pas nécessaire de sous-entendre σημεῖον devant les occurrences de τὸ δαίμωνιον pour rendre son emploi plus intelligible ; en fait, « l'expression τὸ δαίμωνιον est d'un usage courant pour désigner la divinité¹⁰⁸ », nous rappelle L.-A. Dorion. Par conséquent, rien n'empêcherait selon l'auteur de considérer τὸ δαίμωνιον comme l'équivalent de ὁ θεός, et ainsi de traduire l'expression simplement par « la divinité¹⁰⁹ ». On supposerait alors que « Platon utilise parfois le terme δαίμωνιον comme un

¹⁰⁶ G. Vlastos, « 6.1 Le daimonion de Socrate », in *Socrate : ironie et philosophie morale*, traduit par C. Dalimier, Paris Aubier, 1994, p. 383.

¹⁰⁷ Cf. L.-A. Dorion, « Socrate, le daimonion et la divination » in *Les dieux de Platon : Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002*, textes réunis et présentés par J. Laurent, Caen, Presses universitaires de Caen, 2003, p. 169-192 (cf. aussi C.D.C. Reeve, *Socrates in the Apology: an Essay on Plato's Apology of Socrates*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1989, p. 26 n. 27).

¹⁰⁸ L.-A. Dorion, *loc. cit.*, p. 181. Cette affirmation rentre évidemment en conflit avec la remarque précédente de J. Burnet selon laquelle « aucun nom-substantif tel que δαίμωνιον n'existe en grec classique » (cité par G. Vlastos, cf. *supra*, n. 106). Mais L.-A. Dorion appuie son hypothèse en donnant plusieurs exemples (cf. entre autres *Mémorables* I 4, 2 et I 4, 10). Ainsi, il s'accorde avec les travaux de E. De Strycker et S.R. Slings (cf. *Plato's Apology of Socrates: A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary*, Leyde, E.J. Brill, 1994, p. 154, n. 6) qui contestent la position de J. Burnet et adoptent même une position tout à fait opposée en stipulant que « the use of [...] to theion to indicate "divinity", "heavens" is very common in classical Greek. » (p. 381).

¹⁰⁹ G. Van Riel soutient la même position (cf. « Socrates' Daemon: Internalisation of the Divine and Knowledge of the Self », *Apeiron*, vol. 38, n° 2, juin 2005, p. 34 : « ... sometimes, the daimonion itself is called a god. » p. 34) ». Il s'appuie pour sa part sur le passage 40b de l'*Apologie* où Platon se rapporte au δαίμωνιον en écrivant τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον (le signe du dieu), de même que sur le passage 105e-106a de l'*Alcibiade* dans lequel Platon se rapporte au δαίμωνιον en l'appelant « le dieu » (cf. aussi L.-A. Dorion, *loc. cit.*, p. 181, n. 39 qui relève un autre passage de l'*Alcibiade* [124c] où la correspondance entre δαίμωνιον et la divinité paraît évidente).

substantif pour désigner la divinité qui s'adresse à Socrate par le truchement d'un signe, en l'occurrence une voix (φωνή¹¹⁰). »

La clarté et la force de cette hypothèse s'atténuent un peu lorsque cette dernière est confrontée à quelques contre-arguments décisifs. Récemment, L. Brisson, qui adhère à la position de G. Vlastos et de J. Burnet, a avancé deux autres objections¹¹¹ à la thèse de L.-A. Dorion. La première concerne la grammaire grecque. Le verbe γίγνεσθαι qui accompagne dans la plupart des cas le terme δαμόνιον se construit avec un pronom personnel de la première personne au datif, μοι, désignant ainsi la personne qui reçoit la manifestation, en l'occurrence Socrate. Or, ce verbe commande habituellement un sujet qui n'est pas une personne, mais un phénomène. Par conséquent, le δαμόνιον ne peut pas être assimilé à un dieu, stipule L. Brisson ; il peut néanmoins être un signe, de sorte que le δαμόνιον est en fait le signe divin et non la divinité. La seconde objection s'attache à un principe d'interprétation qui accorde une préférence à une interprétation qui préserve le plus possible l'intégrité des textes. De même, L. Brisson supporte l'hypothèse selon laquelle τὸ δαμόνιον renferme une signification elliptique (τὸ δαμόνιον σημείον) parce qu'elle est la seule qui permet de comprendre le passage 40a4 de l'*Apologie* sans modifier le manuscrit.

La première objection ne semble pas suffisante pour écarter complètement la thèse de L.-A. Dorion et ainsi trancher en faveur de la signification elliptique de τὸ δαμόνιον. En effet, il semble possible d'expliquer les passages problématiques où τὸ δαμόνιον se présente seul avec le verbe γίγνεσθαι, et ce, sans avoir à supposer que c'est la divinité qui se manifeste, et ainsi contrevenir à la construction grammaticale habituelle, laquelle exclut une personne comme sujet du verbe. Dans une note importante de son article¹¹², L.-A. Dorion expose l'interprétation à son avis

¹¹⁰ L.-A. Dorion, *loc. cit.*, p. 183.

¹¹¹ Ces objections sont présentées dans L. Brisson, « Socrates and the Divine Signal according to Plato's Testimony: Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition », *Apeiron*, vol. 38, n° 2, juin 2005, p. 3.

¹¹² Cf. L.-A. Dorion, *loc. cit.*, p. 182, n. 39 : « Étant donné que cette tournure [τὸ δαμόνιον γίγνεσθαι plus le datif de la personne "visitée" par la divinité] est parfois employée pour exprimer les manifestations du signe (cf. *Apologie* 31d2-3, *Euthydème* 272e3-4, *Phèdre* 242b9), on pourrait croire que c'est toujours et uniquement le signe qui se manifeste, y compris lorsque l'expression τὸ δαμόνιον apparaît seule au sein de la même tournure. Or, le signe ne se manifeste pas de lui-même,

adéquate de ces passages en stipulant qu'en toute logique il faut toujours supposer la manifestation d'une divinité par l'intermédiaire d'un signe, et jamais la manifestation du dieu lui-même. En définitive, L.-A. Dorion et L. Brisson s'accordent sur les exigences de la construction grammaticale, mais cela n'affecte pas leur position respective.

Quant à la seconde objection, il sied de se pencher sur le passage dont il est question pour en vérifier le bien-fondé. En 40a4, dans l'*Apologie*, Socrate fait part à ses juges de quelque chose d'étonnant qui lui est arrivé en se rapportant à l'absence d'intervention du signe divin durant le procès :

La divination qui m'est coutumière, celle du je ne sais quoi de démonique (Ἡ γὰρ εἰωθυῖά μοι μαντική ἢ τοῦ δαιμονίου), s'était présentée à moi dans les jours qui ont précédé, tout le temps, avec une extrême fréquence¹¹³...

Comme l'a noté L.-A. Dorion, la traduction de l'expression ἡ γὰρ εἰωθυῖά μοι μαντική ἢ τοῦ δαιμονίου est très variable. À vrai dire, maintes suggestions ont été apportées pour traduire correctement le lien entre ἡ μαντική et τοῦ δαιμονίου, sans être pour autant satisfaisantes. Est-ce que nous devons par exemple sous-entendre que la divination (μαντική) est une voix (φωνή), comme le suggère L. Brisson ? Faut-il juger τοῦ δαιμονίου comme une interpolation sur la base du fait que, dans les deux autres passages où Platon mentionne τὸ δαιμόνιον, soit en *Euthyphron* 3b et en *Théétète* 151a, l'expression se présente avec la cooccurrence du verbe γίγνεσθαι, alors qu'elle est absente dans ce cas-ci ? Ou, suivant l'interprétation de G. Vlastos, et comme le pense aussi L. Brisson, devons-nous sous-entendre σημείου devant δαιμονίου ?

Alors que toutes ces suggestions n'offrent une compréhension du passage 40a qu'en trafiquant la lettre du texte, d'une façon ou d'une autre, soit en

puisqu'il provient d'une source, en l'occurrence la divinité, de sorte que même dans les passages où il est question d'une manifestation du signe, l'on peut considérer que c'est en réalité la divinité qui se manifeste par l'intermédiaire d'un signe. De même, dans les passages qui mentionnent uniquement la manifestation de la divinité (*Euthyphron* 3b et *Théétète* 151a), il ne faut pas comprendre que c'est la divinité elle-même qui se manifeste en personne, mais plutôt qu'elle se révèle par le truchement d'un signe. »

¹¹³ *Apologie* 40a, trad. L. Robin.

retranchant des termes embarrassants, soit en ajoutant des mots sous-entendus, l'interprétation de L.-A. Dorion permet de le rendre intelligible par lui-même suivant l'argument ci-dessous :

Le fait même que Socrate parle de la divination qui lui est coutumière (εἰωθυῖα) invite un rapprochement avec 40c2-3, où il parle du signe qui lui est habituel. La divination qui lui est habituelle peut difficilement être autre chose que le signe qui lui est habituel. Or comme Socrate affirme lui-même que ce signe provient du dieu (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον, 40b1), il s'ensuit que l'expression énigmatique ci-dessus citée [ἡ γὰρ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἢ τοῦ δαίμονιου, *Ap.*40a] désigne sans doute le signe qui lui est familier et dont l'origine est la divinité elle-même ; par où l'on voit, une fois de plus, que τοῦ δαίμονιου est l'équivalent de τοῦ θεοῦ et que nous n'avons donc aucune raison de sous-entendre σημεῖου *après* τοῦ δαίμονιου¹¹⁴.

En ce sens, l'objection de L. Brisson ne semble plus tenir la route, ou du moins, la construction elliptique sur laquelle elle était fondée n'est plus une nécessité d'un point de vue philologique. Par conséquent, l'interprétation proposée par L.-A. Dorion a le mérite de simplifier la traduction de certains passages jugés difficiles, comme celui sur lequel nous venons de nous pencher.

S'il est donc possible, comme le démontre le raisonnement de L.-A. Dorion, de comprendre ce passage sans rien ajouter au texte, et ce, tout en préservant une cohérence avec les autres passages où il est question du signe divin, il nous semble dès lors plus simple et plus avantageux de suivre la ligne interprétative suggérée par ce dernier. De plus, nous verrons bientôt que cette interprétation nous donne accès à une meilleure compréhension — du moins nous semble-t-elle plus claire — de la relation entre Socrate, le signe et le dieu.

En effet, si nous avons accordé notre assentiment à G. Vlastos, qui doit son interprétation aux propos de J. Riddell et de J. Burnet, nous aurions été obligé d'admettre que l'expression τὸ δαίμονιον correspond exactement au signe divin ; ce qui aurait justifié la formule « le *daimonion* de Socrate », largement utilisée par les commentateurs contemporains pour désigner le phénomène dont ce dernier a le privilège. Dans ce cas, notre schéma de la relation entre Socrate, son signe et le dieu

¹¹⁴ L.-A. Dorion, *loc. cit.*, p. 184.

serait le suivant : Socrate entend la manifestation de son signe divin (τὸ δαιμόνιον) par l'intermédiaire d'une voix (φωνή) qui lui parvient d'un dieu (θεός).

Cependant, nous avons convenu avec L.-A. Dorion que cette interprétation exige un stratagème exégétique superflu pour notre compréhension des passages où Platon se réfère au signe divin de Socrate. Nous devons par conséquent réviser le schéma que nous offrait la première interprétation. Si nous prenons en compte l'équivalence entre τὸ δαιμόνιον et ὁ θεός, nous pouvons déduire le schéma suivant : Socrate entend la manifestation d'un signe (σημεῖον) par l'intermédiaire d'une voix (φωνή) qui lui parvient d'un dieu (alternativement θεός ou δαιμόνιον). Autrement dit, Socrate bénéficie sans aucun doute d'un signe divin, privilège qui lui est accordé par un dieu, mais ce qui lui est propre ne pourrait être le dieu lui-même¹¹⁵.

Enfin, cette longue note philologique nous conduit à une conclusion utile pour notre étude : parler du « *daimonion* de Socrate » en pensant que nous avons là un synonyme du signe divin de Socrate représente une grave erreur. De fait, l'emploi à tort de cette formule crée une confusion entre les termes δαιμόνιον et δαίμων qui ne désignaient pas, à l'époque classique, une même entité : il y a là confusion non point illégitime mais simplement précoce¹¹⁶ dans la mesure où elle vient plus tard au cours de l'histoire du platonisme, une confusion qu'il faut alors éviter, si nous nous fions aux textes de Platon et de Xénophon, au risque de croire que Socrate avait pour lui une divinité tutélaire, personnelle. Nous devons dès lors nous garder d'employer à notre tour cette formule malheureuse, et parler dorénavant du signe divin de Socrate, simplement.

¹¹⁵ Cf. L.-A. Dorion, *loc. cit.*, p. 191.

¹¹⁶ L.-A. Dorion explique la condition de possibilité de l'amalgame entre δαιμόνιον et δαίμων, qui donne naissance à l'expression « le δαιμόνιον de Socrate », en se rapportant au passage 202d-e du *Banquet* (cf. *ibid.*, p. 192 : « ... le *Banquet* offre déjà tous les éléments qui permettront l'usage de l'expression "*daimonion* de Socrate" ; en effet, tout médiateur qu'il soit entre les dieux et les hommes, Socrate n'en est pas moins mortel, [...] il faut que ce qui lui permet de jouer ce rôle de médiateur soit de l'ordre du démonique ; or, si l'on considère que le signe divin de Socrate est également une forme d'intermédiaire entre les dieux et les hommes, au même titre que le *daimôn*, il n'y avait, au fond, qu'un tout petit pas à franchir pour assimiler le signe divin de Socrate à une forme de *daimonion*, entendu au sens de *daimôn*. »)

Seconde partie : l'enjeu du problème épistémologique du signe divin

Le survol des passages étant effectué et l'expression controversée qui sert à désigner le phénomène du signe étant éclaircie, nous pouvons à présent aborder l'enjeu épistémologique au centre du débat sur le signe divin. Pour ce faire, il semble pertinent, puisqu'il est question d'accès à la connaissance, de rappeler tout d'abord le moyen particulier dont use Socrate afin de mener ses investigations sur la vérité.

L'activité philosophique de Socrate repose, dans les premiers dialogues de Platon, sur une certaine méthode, qui n'est pas clairement explicitée et identifiée comme telle dans le corpus ; autrement dit, Socrate lui-même ne décrit pas son activité dédiée à la réflexion comme une méthode. Il s'agit donc davantage d'un « style » de recherche philosophique menée au sein de la sphère morale. Dans les textes, le terme grec *ἔλεγχος* qui désigne ce style proprement socratique¹¹⁷ se traduit par « réfutation » dans la majorité des cas, mais il peut également référer à un examen au sens d'une investigation. Néanmoins, en raison du fait que l'activité philosophique de Socrate auprès des divers interlocuteurs respecte dans une certaine mesure une structure unifiée¹¹⁸, la tradition a jugé légitime de l'appeler « méthode de l'*elenchos* ».

Très brièvement, cette méthode est fondée sur la réfutation d'un interlocuteur, c'est-à-dire la mise en lumière d'une contradiction au sein du système de conviction propre à la personne examinée. Cette définition bien sûr ne saurait résumer adéquatement les buts complexes de la méthode socratique. Ceux-ci touchent des aspects tout autant épistémologiques — la recherche d'une définition d'une vertu particulière ou de la vertu en général — que moraux et pédagogiques — l'exhortation de l'interlocuteur à la recherche philosophique, à la recherche d'une vie

¹¹⁷ S'il est vrai que le style d'examen auquel Socrate soumet ses interlocuteurs lui est propre, il n'en reste pas moins qu'il est en grande partie redevable à la formule des échanges entre accusé et accusateur dans le cadre juridique athénien. Pour cette raison, nous pouvons affirmer que l'*ἔλεγχος* juridique a été le matériau à partir duquel Socrate a développé sa propre méthode de recherche philosophique. Pour approfondir la relation entre l'*ἔλεγχος* juridique et l'*ἔλεγχος* socratique, voir l'excellent article de L.-A. Dorion, « La subversion de l'*elenchos* juridique dans l'*Apologie de Socrate* », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 88, n° 79, 1990, p. 311-344.

¹¹⁸ Cf. *supra*, n. 45.

bonne et à l'examen de soi¹¹⁹. L'exposé des buts et des résultats de la réfutation n'est cependant pas notre objectif. Ce qui retient notre attention pour la présente étude, c'est le fait que l'activité philosophique de Socrate constitue apparemment l'unique méthode d'accès à des connaissances morales ; la construction d'une épistémologie morale dépendrait donc de l'efficacité de la méthode de l'*elenchos*¹²⁰. Mais cette exclusivité ne risque-t-elle pas d'être remise en cause par le signe divin dans la mesure où il intervient dans des situations à caractère moral ?

Par rapport à la méthode de la réfutation, le signe divin de Socrate serait inoffensif s'il ne représentait qu'un simple exemple du trait ironique du personnage. Mais il serait trop commode de mettre une telle croyance sur le dos de l'ironie puisque cela nous éviterait de rechercher la manière dont Platon intègre ce phénomène singulier au reste de la philosophie socratique et surtout à son ambition épistémologique. Or, l'analyse des passages relatifs au signal divin nous apprend que ce phénomène affecte, dans certaines situations à caractère moral, le comportement même de Socrate. Par conséquent, serait-il permis de croire que le signal divin donne accès, au même titre que la méthode de l'*ἐλεγχος*, à des certitudes d'ordre moral ?

La réponse à cette question est éminemment importante dans le cadre de notre étude, de sorte que l'enjeu du problème épistémologique relatif au signe divin peut ainsi être posé : si le signe divin possède une valeur épistémologique, il rentre alors en conflit ouvert avec la principale méthode concurrente, l'*ἐλεγχος*. S'il s'avère toutefois que le signe divin ne représente qu'une intuition idiosyncratique ou qu'il n'offre pas de connaissance proprement dite, alors la méthode de la réfutation restera la seule voie garante des ambitions philosophiques de Socrate, justifiant ainsi une

¹¹⁹ Pour un exposé en profondeur des buts de l'*elenchos* et de ses résultats sur le plan de la connaissance, voir T.C. Brickhouse et N.D. Smith, « 1. Socratic Method », in *Plato's Socrates*, New York, Oxford University Press, 1994, p. 3-29.

¹²⁰ La méthode d'investigation que privilégie Socrate ne mène pas toujours à des résultats probants. En fait, dans la plupart des cas, la discussion de Socrate avec son interlocuteur se termine par une impasse où ni l'un ni l'autre ne réussit à poser sur l'édifice de l'épistémologie morale une vérité sans faille. Selon la thèse constructiviste (cf. *supra*, n. 42), des résultats positifs peuvent tout de même être escomptés de manière inductive à partir de réfutations répétées, mais ils ne correspondent pas nécessairement aux vérités recherchées par Socrate. Pour les limites de l'*ἐλεγχος* quant à l'accès à un certain type de connaissances morales, voir notamment l'article désormais incontournable de G. Vlastos, « Socrates' Disavowal of Knowledge », *Philosophical Quarterly*, vol. 35, n° 138, janvier 1985, p. 1-35, et du même auteur, « 4.1. Certitude épistémique contre certitude morale » in *Socrate, ironie et philosophie morale*, traduit par C. Dalimier, Aubier, Paris, 1994, p. 367-370.

supériorité franche vis-à-vis du phénomène d'origine divine. Nous considérons le second cas de figure accommodant, bien qu'il faille fonder une prémisse moins facile à défendre que nous pourrions le penser à première vue. Le premier cas de figure pose quant à lui un problème d'envergure. Il profite d'une place centrale au sein de notre réflexion puisqu'il s'apparente directement au sujet de notre étude. Tout le rapport entre la rationalité et la foi chez Socrate se joue ici, dans cette question : à quoi Socrate accorderait-il son assentiment ultime dans le cas d'un dilemme moral mettant en conflit, d'un côté, sa méthode rationnelle, la réfutation, de l'autre, son signe divin ? Pour ce cas de figure, nous serions alors forcé d'établir une hiérarchisation entre le rapport aux dieux et le rapport à la rationalité.

Bref, il convient d'établir la valeur épistémologique du signe divin, tâche que se sont assignée, entre autres, G. Vlastos, T. Brickhouse et N.D. Smith. Ces commentateurs ont tenté, suivant l'exigence herméneutique du principe de charité¹²¹, de résoudre le paradoxe de cette double croyance, dont l'une découle de la soumission à la raison éthique et l'autre de la soumission au signe divin. Tous cependant sont arrivés à des positions différentes, parfois diamétralement opposées.

¹²¹ Parmi les principes herméneutiques chers aux études classiques, dont le principe de fidélité aux textes, le principe de charité veut que l'on préfère l'interprétation la plus intéressante et la plus plausible. Évidemment, les commentateurs sont conscients de la faiblesse apparente de ce principe. De même, G. Vlastos (cf. *op. cit.*, 1994, p. 325) fait cette remarque révélatrice : « Ce principe a l'air de légitimer un appel aux sentiments pour trancher une question de vérité. » Pour ne donner qu'un exemple, dans une note, T.C. Brickhouse et N.D. Smith (cf. *The Philosophy of Socrates*, Boulder, Westview Press, 2000, p. 263, n. 18) écartent la thèse selon laquelle les dialogues de Platon doivent être lus indépendamment les uns des autres pour les raisons suivantes : « ... for we find little plausibility in the claim that Plato would show so little concern for consistency, and we also believe that such an approach would be more of a hindrance than a help in our attempt to understand either Socratic or Platonic philosophy ». Nous trouvons que ces raisons ont le défaut de trahir les limites du principe de fidélité. En effet, celui-ci, voulant assurer la cohérence d'une interprétation avec tous les passages du corpus, découvre ses liens intimes avec le principe de charité, lequel stipule, rappelons-le, que l'interprétation la plus intéressante doit être préférée aux autres. Il devient alors évident que pour T.C. Brickhouse et N.D. Smith, mais également pour la majorité des commentateurs, une interprétation qui respecte la supposée non-contradiction du corpus est plus intéressante qu'une autre. Toutefois, le souci de cohérence absolue et son respect indéfectible dans l'entièreté du corpus — ce qui n'est d'ailleurs pas gagné d'avance même pour un grand auteur comme Platon — ne saurait être un pari certain, peut-être n'est-il qu'un simple souhait véhément de l'érudition ? Mais il faut être prêt, tout de même, comme nous le sommes, à jouer le jeu de l'érudition, seulement si nous acceptons consciemment la fragilité de ce présumé, car il se pourrait bien qu'un surplus de zèle nous écarte un jour d'une vérité qui nous aurait trop surpris. Mais le risque à prendre est assez mince : plus raisonnable est de poursuivre la recherche d'une cohérence édifiante plutôt que de déclarer forfait à la moindre incompatibilité entre différentes sources textuelles. Pour une discussion sur le principe de charité, voir G. Vlastos, « 0.1. La "charité" comme principe d'interprétation » (cité ci-dessus) et pour une présentation brève mais complète des principes d'interprétation en philosophie ancienne, voir T.C. Brickhouse et N.D. Smith, *The Philosophy of Socrates*, Boulder, Westview Press, 2000, p. 3-10.

Cette seconde section sera dédiée à l'exposé critique de leurs positions respectives, ce qui nous donnera ensuite l'occasion de développer notre propre réponse à cette question épineuse.

1. La position rationaliste de G. Vlastos

Au sujet de la relation entre la raison et le signe divin, G. Vlastos plaide pour une harmonie parfaite fondée sur le recouvrement de la croyance au phénomène surnaturel relatif au δαίμόνιον par la raison critique. Qu'est-ce à dire ? De son point de vue, Socrate se présente toujours comme un « partisan intransigeant de l'autorité de la raison, un partisan qui ne tolérerait la rivalité d'aucune autre source de savoir sur quelque sujet que ce soit, au sujet des dieux autant que sur n'importe quel sujet¹²² ». Et cette représentation rationaliste de Socrate trouve bel et bien une confirmation dans un passage du *Criton* : « Je suis homme, vois-tu [Criton] (et pas seulement aujourd'hui pour la première fois, mais de tout temps), à ne donner mon assentiment à aucune règle de conduite qui, quand j'y applique mon raisonnement, ne se soit révélée à moi être la meilleure¹²³. » Partant de cette prémisse, il devrait donc paraître étrange à Socrate d'admettre une quelconque source extra-rationnelle de connaissance morale. Pourtant, de son propre aveu, il nous assure dans l'*Apologie* que la légitimité morale de sa pratique philosophique lui a été confirmée par diverses formes d'interventions divines auxquelles, manifestement, il croit :

Mais pour moi [Socrate], je le répète, c'est quelque chose [soumettre à l'examen ceux qui se figurent être savants] que m'a prescrit de faire le dieu, par l'intermédiaire d'oracles (ἐκ μαντείων), de songes (ἐξ ἐνυπνίων) et par tous les moyens enfin que prend une dispensation divine (θεία μοῖρα) pour prescrire à un homme de remplir une tâche, quelle qu'elle soit¹²⁴.

Qui plus est, G. Vlastos suppose l'énumération suffisamment large pour y sous-entendre le signe divin, et ce, bien que ce dernier n'ait pas la possibilité, comme les autres modes de divination, de prescrire telle ou telle action¹²⁵. Comment pourrait-il

¹²² G. Vlastos, *op. cit.*, p. 232.

¹²³ *Criton* 46b-c, trad. L. Brisson.

¹²⁴ *Apologie* 33c, trad. L. Brisson.

¹²⁵ Cf. G. Vlastos, *ibid.*, p. 382-391.

y avoir dans ce cas une harmonie entre l'engagement de Socrate vis-à-vis de la rationalité et sa soumission au signe divin ?

La solution que propose G. Vlastos cherche à préserver l'*autorité de la raison* en montrant, d'une part, la dévaluation épistémologique du signe divin, d'autre part, la dépendance des interventions du signe envers la raison critique.

Il faut d'abord se reporter à la théorie de l'inspiration poétique développée dans l'*Ion* pour comprendre pourquoi, selon l'auteur, le signe ne possède pas de valeur épistémique. En effet, dans ce dialogue de jeunesse, Platon critique sévèrement le rhapsode Ion pour sa prétention au savoir. Il résulte de leur entretien que ni les rhapsodes, interprètes des poètes, ni les poètes eux-mêmes, ne déclament leurs vers en vertu d'un art ou d'une science. Autrement dit, ils ne connaissent pas ce dont ils parlent. En fait, ce qu'ils profèrent leur vient directement des dieux qui, pour un moment, les inspirent en les plaçant dans un état singulier d'enthousiasme, et provoquant ainsi ni plus ni moins qu'une forme de démence et de dépossession de soi-même (ἔκφρων). Or, cette condamnation s'étend non seulement aux rhapsodes et aux poètes, mais tout autant aux devins, aux voyants et aux émetteurs d'oracles¹²⁶. De plus, la formulation de cette critique est reprise presque littéralement, nous rappelle G. Vlastos, dans le passage 22b-c de l'*Apologie* alors que Socrate fait part à ses juges du résultat de son enquête auprès des poètes :

Cette fois encore, il ne me fallut donc pas longtemps pour faire au sujet des poètes la constatation suivante : ce n'est pas en vertu d'un savoir, qu'ils composent ce qu'ils composent, mais en vertu d'une disposition naturelle et d'une possession divine (ἐνθουσιάζοντες) à la manière de ceux qui font des prophéties et de ceux qui rendent des oracles ; ces gens-là aussi en effet disent beaucoup de choses admirables, mais ils ne savent rien des choses dont ils parlent¹²⁷.

De là découle que « ce qui est vrai de la divination en général s'applique aussi à sa [Socrate] variété toute simple dont la "répartition divine" l'a doté¹²⁸ ». En tenant compte de ce rapprochement entre le passage 22b-c de l'*Apologie* et le passage 534c

¹²⁶ Cf. *Ion* 534c.

¹²⁷ Trad. L. Brisson.

¹²⁸ G. Vlastos, *op. cit.*, p. 237.

de l'*Ion*, le signe divin ne peut pas être considéré comme une source légitime de connaissance morale, à l'instar de toutes les autres formes de divination.

Dans un même ordre d'idées, G. Vlastos défend l'idée que, seul, le signe divin ne remplit pas non plus les conditions nécessaires pour être considéré comme une révélation, c'est-à-dire comme une source extra-rationnelle d'un savoir moral. Afin qu'il y ait révélation, il faudrait à vrai dire que le δαίμόνιον procure à Socrate à la fois le contenu clair du signe divin et le moyen adéquat de discerner l'interprétation correcte du signe¹²⁹. Malheureusement, si la première condition semble satisfaite, la seconde ne l'est manifestement pas¹³⁰. Aux yeux de G. Vlastos, il apparaît dès lors évident que la connaissance morale, si peu qu'il soit possible de l'extraire des interventions du signe, ne peut en aucun cas être imputée à la divinité, émettrice du signal. Au contraire, ce privilège est l'exclusivité de la raison critique à l'œuvre partout où il est question de départager le vrai du faux. En définitive, le message porté par le signe divin n'est ni une révélation ni une connaissance digne d'une science, de sorte que l'engagement envers la raison et l'obéissance à des signes extra-rationnels ne sont pas incompatibles, le signe divin ne possédant aucune

¹²⁹ Cf. G. Vlastos, *op. cit.*, p. 385 (cf. aussi L. Brisson, « Socrates and the Divine Signal according to Plato's Testimony: Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition », *Apeiron*, vol. 38, n° 2, juin 2005, p. 2 : « ... such a signal should be equivalent to something like 'mē', 'do not'. There can therefore be no question of revelation, in this context. In a revelation we find, among others things, descriptions, arguments, and injunctions, and this implies the use of articulated language »).

¹³⁰ Afin de constater le manque de clairvoyance accordé à Socrate face aux signes de la divinité, G. Vlastos suggère un rapprochement avec les quelques rêves qu'il raconte et qui, en tant que mode de divination, font aussi l'objet d'une interprétation. Socrate reçoit en fait deux rêves, l'un décrit dans le *Criton* en 44a-b, l'autre dans le *Phédon* en 60d-61c. Dans le premier, Socrate voit en songe, à la manière d'une scène de l'*Illiade* (IX, 363), une femme vêtue de blanc lui annonçant le délai qui le sépare de sa mort. Dans le second, Socrate nous livre deux interprétations concurrentes d'un songe récurrent qui l'incite à faire de la musique. Ayant toujours cru qu'il signifiait un encouragement à pratiquer la philosophie, il se questionne, maintenant qu'il se trouve emprisonné, à savoir si la divinité par l'intermédiaire de ce songe ne l'incitait pas simplement à faire de la musique au sens populaire du terme. Or, dans ces deux récits, les termes utilisés pour introduire l'interprétation que se fait Socrate de ces signes ne sont pas ceux que choisirait une personne décrivant une connaissance ou une certitude. D'ailleurs, le fait même que Socrate hésite, dans le *Phédon*, à assigner de nouveau le sens habituel qu'il accordait au songe, et qu'il cherche de plus à revisiter sa signification selon la circonstance, suffit à démontrer que « le rêve lui transmet un signe issu de la divinité, signe susceptible de diverses interprétations, le soin de choisir entre elles étant laissé totalement à son bon sens ». Pour le détail de cet argumentaire et pour l'analyse des verbes employés dans la description de ces songes, voir G. Vlastos, *op. cit.*, p. 233-234 et p. 234 n. 50.

indépendance face à la raison, car le sens de ses interventions relève nécessairement de la raison critique¹³¹.

Cette interprétation a le mérite, il est vrai, de réduire à néant le danger que représente le signe divin pour le rationalisme socratique. Mais est-ce que cette hypothèse trouve une confirmation dans les textes ? Si oui, comment s'applique-t-elle aux passages relatifs au signe ? G. Vlastos subdivise les passages pertinents en deux catégories selon un critère qui sert manifestement bien sa position. D'un côté, affirme-t-il, « Socrate a des raisons indépendantes pour accepter ce que la voix lui dit de faire ou de croire — raisons qui auraient été suffisantes pour le persuader du bien-fondé de son action ou de sa croyance, en l'absence même de ce signal¹³². » De l'autre côté, « Socrate a un “flash” — une forte intuition — lui indiquant que telle croyance ou telle action est correcte sans être capable d'exprimer sur le moment les raisons qu'il a de le croire¹³³. » Nous reconnaissons dans ces deux catégories les deux arguments principaux qui lui ont permis d'étayer sa thèse. Que Socrate ait à la rigueur seulement une forte intuition lui provenant de son signal divin, cela confirme aisément sa dévaluation épistémologique. De même, une fois posée l'indépendance des raisons qui poussent Socrate à faire ou à croire la même chose que ce à quoi l'incite le signe, il ne reste qu'un pas à franchir pour démontrer la dépendance du phénomène divin envers la raison critique.

À l'appui de son interprétation, G. Vlastos présente, entre autres, le passage 33c-32a de l'*Apologie*. Tout juste après avoir rapporté que c'est en fait l'intervention du signe qui l'a empêché de participer aux affaires politiques, Socrate présente une explication du bien-fondé de cette interdiction. Il avance que la politique aurait mis en péril sa propre vie et, partant, que cela aurait nuit à

¹³¹ Cf. G. Vlastos, *op. cit.*, p. 237 : « Par conséquent, tout ce qu'il pourrait prétendre recevoir à un moment donné de ce *daimonion* — un “signe divin” qui permet, ou plutôt qui réclame *l'exercice illimité de sa raison critique* afin d'extraire de ces avertissements toute la vérité possible » ; p. 238 : « ... c'est seulement par l'usage de sa raison critique que Socrate peut déterminer la vraie signification de l'un quelconque des signes en question ».

¹³² *Ibid.*, p. 386. Les passages de cette catégorie sont d'après G. Vlastos : *Apologie* 31c-32a, 40a-c et 28e en combinaison avec 33c (cf. p. 386-387).

¹³³ Les passages de cette catégorie sont d'après G. Vlastos : *Théétète* 151c ; *Euthydème* 272e et *Phèdre* 242b-c (cf. G. Vlastos, *op. cit.*, p. 387-388).

Athènes¹³⁴. Or, en mettant l'accent sur ces raisons, qui aboutissent au même jugement de valeur — il vaut mieux pour Socrate ne pas s'engager dans les activités politiques —, G. Vlastos présume que « Socrate trouve une justification rationnelle à son éloignement de la politique, abstraction faite de ce qu'il a pu entendre de la part de son *daimonion* sur ce point¹³⁵. »

Il se penche également sur le passage important 40a-c, toujours dans l'*Apologie*, afin de défendre la même idée. Pourtant, à cet endroit, Socrate semble postuler la thèse selon laquelle la mort n'est pas un mal explicitement sur la base de la non-intervention du signe, qui constitue alors pour lui « une preuve décisive » (Μέγα τεκμήριον¹³⁶). Mais au lieu de traduire le mot τεκμήριον par « preuve », G. Vlastos suggère plutôt de le traduire par « indice », ou par d'autres mots du même genre puisque, à son avis, le mot grec qui désignerait « preuve » dans ce contexte serait davantage ἀπόδειξις. Si cette traduction devait s'avérer la bonne et, partant, évacuer l'interprétation selon laquelle l'intervention du signe représente une preuve décisive d'un jugement moral¹³⁷, cela émousserait nettement la valeur de l'intervention divine aux yeux de Socrate. Du reste, là encore des raisons permettent à Socrate de justifier sa conviction controversée sur la mort, des raisons

¹³⁴ Aux yeux de Socrate, cette conséquence semble tout à fait normale compte tenu du fait qu'il se voit comme un cadeau envoyé par la divinité à sa cité (cf. *Apologie* 30d-31c). Par là, il faut comprendre que la mission qu'il poursuit reçoit une caution divine, indice que sa pratique philosophique procure des avantages à toute la cité d'Athènes.

¹³⁵ G. Vlastos, *Socrate, ironie et philosophie morale*, traduit par C. Dalimier, Aubier, Paris, 1994, p. 386.

¹³⁶ Cf. *Apologie* 40c1-3 : « Ceci en est pour moi une preuve décisive (Μέγα μοι τεκμήριον) : il n'eût pas été possible, en effet, que le signe qui m'est familier (τὸ εἰωθὸς σημεῖον) ne se fût point opposé à moi, si ce que j'allais faire n'eût pas été une bonne chose (εἰ μή τι ἔμελλον ἐγὼ ἀγαθὸν πράξειν). » Voir *supra*, p. 40-41 pour la citation complète.

¹³⁷ Il semble clair qu'il s'agit là de l'opinion de G. Vlastos : « Aucune interprétation de ce texte, tendant à comprendre que Socrate obtient la "preuve" d'une chose ou d'une autre à partir du silence du *daimonion*, ne pourrait se justifier en citant cet emploi de τεκμήριον. » (G. Vlastos, *op. cit.*, p. 387, n. 147). Ailleurs, il justifie davantage sa position en suggérant les précisions suivantes : « Admittedly there are contexts in which the word [τεκμήριον] is used to mean "proof". But we can't infer just from the word that "proof" is what it means here. For it allows weaker translations: "intimation" (Jowett); "indication" (Allen). This surely is what we need. Or perhaps "assurance" [...] This surely is what Socrate is saying: He has got tremendous personal reassurance (I say "personal" mindful of the personal relative pronoun in the dative: *mega moi tekmerion toutou gegonen*). When I am wondering if I am doing the right thing, I can get personal reassurance from a friend in whose judgment I place great trust might suffice. » (*Id.*, et autres, « Socrates and His *Daimonion*; Correspondence among the Authors », in *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, éd. par N.D. Smith et P.B. Woodruff, New York, Oxford University Press, 2000, p. 184).

indépendantes de l'intervention du signe, si l'on s'en tient à la modification que propose G. Vlastos pour la traduction de τεκμήριον¹³⁸.

Enfin, dans d'autres cas, il interprète la présence du signe comme l'effet d'une intuition vague. Telle est la situation dans le passage du *Phèdre* en 242b-c où l'hésitation de Socrate au moment de traverser la rivière est causée par le signe divin, sans que les motifs rationnels puissent être formulés sur le coup. Ceux-ci sont explicités seulement par la suite, lorsque l'intuition s'évanouit devant la clarté des raisons formulées : Socrate devait s'arrêter afin d'expier une faute commise contre la divinité parce que son discours sur Érôs avait été offensant¹³⁹.

Face à cette lecture de ces passages importants, il semble légitime de se demander à quoi servent alors les manifestations de la divinité par l'intermédiaire du signe. Quelle représentation devons-nous avoir de ces interventions venues d'une divinité ? En d'autres mots, quel rôle reste-t-il à jouer pour le signe divin au sein de l'harmonie postulée par G. Vlastos ? En fait, le résultat de son interprétation est de réduire le signe à de vulgaires « états psychologiques tout subjectifs¹⁴⁰ », lesquels confortent Socrate dans une action ou un discours. Parfois cette action, ce discours ne sont pas accompagnés d'une justification rationnelle, c'est-à-dire une formulation claire des motifs profonds de cette intuition soudaine, d'autre fois ils le sont. Par contre, à aucun moment, ces états subjectifs ne pourraient constituer ni une source de connaissance morale ni même une source de certitude morale¹⁴¹. La relation de ce

¹³⁸ M.A. Joyal appuie la traduction proposée par G. Vlastos, contre celle de T.C. Brickhouse et N.D. Smith (cf. « "The Divine Sign did not oppose me": A Problem in Plato's Apology? », in *Studies in Plato and the Platonic Tradition: Essays Presented to John Whittaker*, éd. Par M.A. Joyal, Brookfield, Ashgate, 1997, p. 48, n. 13).

¹³⁹ Cf. *Phèdre* 242d-e.

¹⁴⁰ G. Vlastos, *op. cit.*, p. 389. Dans une lettre à N.D. Smith, G. Vlastos précise sa position de la manière suivante : « What Socrates does get from the *daimonion* is "personal reassurance." I would have made my point clearer if I had said "subjective" instead of "personal": something that is a source of great comfort to him, but does not constitute a knowledge-claim. In the case of his assurance that death will not be a bad thing for him at 40c [*Apologie*] he has a rational argument for this in the immediate sequel: *ennoêsômen de kai têide*, 40c4 ff. ("This is how we may understand the matter..."). The knowledge-claim comes here, and only here. Prior to that we have the personal, subjective, reassurance indicated by the dative in *mega moi tekμήrion toutou gegonen*. » (G. Vlastos, et autres, *loc. cit.*, p. 191-192).

¹⁴¹ Manifestement, G. Vlastos n'a pas toujours soutenu une position aussi radicale, comme en témoigne la citation suivante tirée de sa correspondance avec T. C. Brickhouse : « ... you can no longer allow Socrates epistemic certainty that the *daimonion*'s monitions are true; you can only allow him practical certainty, on which we can agree. » (G. Vlastos, et autres, *loc. cit.*, p. 188). Ces propos doivent être comparés à ceux qu'il adresse ensuite à N.D. Smith, où sa position se durcit à nouveau :

phénomène singulier à la raison critique se limite, pour ainsi dire, à une approbation irrationnelle, ni plus ni moins.

En résumé, selon G. Vlastos, l'harmonie entre la sphère de la rationalité et celle des croyances religieuses est assurée par une subordination complète de l'une à l'autre. Nulle confrontation, nul conflit ne peut avoir lieu qui pourrait obliger Socrate à trancher entre le résultat d'un ἔλεγχος et l'interdiction du signe divin, et ce, grâce à l'autorité souveraine de la raison¹⁴².

2. La position de T.C. Brickhouse, N.D. Smith

Nous trouvons une interprétation du rapport entre la raison et le signe divin moins rationaliste que celle de G. Vlastos chez T.C. Brickhouse et N.D. Smith. Leur position explore cette relation problématique avec une nuance exceptionnelle. De leur point de vue, un conflit entre la capacité rationnelle mise en œuvre par Socrate et

« In my view Socrates gets nothing of cognitive value, nothing worthy of the name of “knowledge” of any sort, from the *daimonion*. » (*Ibid.*, p. 191).

¹⁴² Cf. G. Vlastos, *op. cit.*, p. 388-389 : « ... aucun d'eux [les textes pertinents pour l'étude du signe divin] n'implique, ni ne suggère, que Socrate aurait consenti à se soumettre aux injonctions du *daimonion*, si ses avis avaient été offensants pour la raison morale. » Pour illustrer cette idée, G. Vlastos envisage ensuite une brève comparaison entre Socrate et Abraham, pour ensuite remarquer une différence fondamentale qui les sépare : « Que l'on pense, par exemple, à un commandement tel que celui qui parvient à Abraham dans la *Genèse*, 22 : “Prends ton fils, ton fils unique que tu chéris, Isaac. Va-t'en au pays de Moriyya et offre-le en holocauste.” Alors qu'Abraham pouvait avoir pris — comme il le fit d'ailleurs — le contenu apparent du signe venu de Dieu pour sa signification réelle, Socrate ne le pouvait pas. Abraham et Socrate croient l'un et l'autre que Dieu est bon et veut seulement le bien de ceux qui le servent. Ce qui pourrait fournir à l'un et à l'autre une raison de douter que Dieu puisse ordonner un crime aussi horrible et inique que le meurtre d'un enfant innocent. Mais, pour Abraham, la foi l'emporte sur la raison, ce dont le loue Kierkegaard, qui voit en lui un “chevalier de la foi”. Il n'en n'est pas ainsi pour Socrate : celui-ci a voué sa vie à la raison argumentative [...] Si jamais le *daimonion* donnait un message contredisant le caractère de la divinité établi par la raison socratique, le message se verrait un caprice de sa propre imagination, au lieu d'un ordre véritable venu de son dieu. » Il apparaît évident que cette comparaison est incongrue selon l'interprétation même de G. Vlastos. En effet, si le signe ne transmet pas de révélation, comme il s'évertue à le démontrer ailleurs (Cf. *ibid.*, p. 385-386), et ne correspond qu'à des états psychologiques subjectifs, nous ne voyons pas comment une telle comparaison pourrait être pensée. Elle est fondée sur un exemple fictif, où Socrate recevrait un ordre clair de la divinité, et incongru, puisque contradictoire avec la propre interprétation de G. Vlastos. En ce sens, nous sommes en accord avec la position de L.-A. Dorion, « Socrate, le *daimonion* et la divination », in *Les dieux de Platon : Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002*, éd. par J. Laurent, Caen, Presses universitaires de Caen, 2003, p. 189 : « Le rapprochement avec le sacrifice d'Isaac, proposé par G. Vlastos, me paraît dénué de pertinence pour autant que le signe divin, chez Platon, n'ordonne jamais de faire quoi que ce soit. Le cas de figure analysé par G. Vlastos dans le but de démontrer la prétendue autonomie de la raison morale, est donc théoriquement impossible dans le cadre des dialogues platoniciens. »

l'intercession du signe divin devient inévitable à partir du moment où elles partagent le terrain de recherche des certitudes morales. De plus, ils avancent l'idée controversée, située aux antipodes de la thèse rationaliste, que la confiance en ce phénomène d'origine divine prime sur l'engagement vis-à-vis de la raison critique, sans que cette primauté ne produise nécessairement une contradiction dans les termes. Cette interprétation, certes complexe, cherche comme d'autres à comprendre la véritable articulation entre deux engagements apparemment irréconciliables. De ce fait, il convient naturellement de se demander si elle correspond ou non aux informations qui nous sont livrées par le corpus. Or, quelques arguments de fond, développés par T.C. Brickhouse et N.D. Smith au cours de leurs nombreux ouvrages sur le sujet¹⁴³, méritent d'être exposés.

Voyons en premier lieu comment, selon les auteurs, l'idée d'une supériorité du signe divin peut être défendue à partir de quelques passages importants. D'abord, ils font remarquer que, dans *l'Apologie* 31c5-32a3, les raisons présentées par Socrate à ses juges pour expliquer son éloignement de la politique viennent après l'intervention du signe. Par conséquent, la présence du signal divin ne pourrait pas signifier que la divinité approuve, après coup, une décision prise à la suite d'une délibération rationnelle, bien que Socrate ait des raisons de croire en la légitimité morale de son choix. Autrement dit, si Socrate ne participe pas aux activités politiques de la cité, ce n'est guère sur la base d'un raisonnement, mais au contraire et avant tout en vertu d'une intercession divine¹⁴⁴. En accordant de cette façon une importance à la chronologie narrative, les auteurs postulent une indépendance du signe divin face à la raison critique, et, pour ainsi dire, inversent le rôle accordé à la raison par G. Vlastos : ce passage démontre à un certain point que la raison critique,

¹⁴³ Cf. T.C. Brickhouse et N.D. Smith, *Socrates on Trial*, Princeton, Princeton University Press, 1989 ; *id.*, *Plato's Socrates*, New York, Oxford University Press, 1994 ; *id.*, *The Philosophy of Socrates*, Boulder, Westview Press, 2000 ; *id.*, *The Trial and Execution of Socrates: Sources and Controversies*, New York, Oxford University Press, 2002.

¹⁴⁴ Cf. T.C. Brickhouse et N.D. Smith, *op. cit.*, 1994, p. 192 : « ... Socrates very plainly says that his *daimonion* did oppose his going into politics, and he is also clear in identifying, *not* his reasons for thinking the opposition was a good thing, but *the opposition of the daimonion* as what kept him from engaging in politics. »

loin d'être autonome, joue, dans ce cas-ci, un rôle foncièrement approbateur¹⁴⁵. Mais cela ne signifie pas, malgré le fait que l'opposition du signe et le raisonnement qui s'ensuit convergent en un même jugement de valeur morale, que le conflit se dissipe. En tout état de cause, il semble raisonnable de supposer que l'intervention du signe survient en opposition radicale avec le désir de Socrate de contribuer, comme tout bon citoyen, à l'organisation politique de sa cité, et que ce désir ne soit pas fortuit, mais bien le fruit d'une réflexion rationnelle¹⁴⁶. D'ailleurs, ne serait-il pas absurde de penser autrement, en supposant par exemple que Socrate avait déjà formulé des raisons de *ne pas s'occuper des affaires publiques*¹⁴⁷ ? En effet, cette présupposition enlèverait toute pertinence à l'opposition du signe, la divinité n'ayant rien à quoi s'opposer en l'absence de décision ou d'action dans laquelle Socrate serait positivement engagé¹⁴⁸. En ce sens, le signe divin, dans une telle situation de conflit, supplante le résultat de la délibération rationnelle. Seulement, est-ce un exemple isolé ou existe-t-il d'autres passages à l'appui de cette thèse ?

À certains autres moments, nous pouvons également observer qu'une délibération accompagne l'intervention du signe¹⁴⁹, donnant lieu théoriquement à une nouvelle occasion de conflit. Ainsi, dans le passage 242b-c du *Phèdre*, ils jugent que le motif de l'opposition divine, soit l'offense envers le dieu Érôs, est découvert grâce à un *moment exégétique*¹⁵⁰, certes, mais que celui-ci vient encore une fois à la suite de l'intervention. Qui plus est, comme nous l'avons vu¹⁵¹, la chronologie de

¹⁴⁵ Ce n'est pas tout à fait la position de T.C. Brickhouse et N.D. Smith quant au rôle de la raison critique (cf. T.C. Brickhouse et N.D. Smith, *op. cit.*, 1994, p. 195), mais nous croyons pour notre part que tel est le cas, du moins en partie, puisque la raison approuve l'opposition il est vrai seulement dans un premier temps, et se déploie ensuite en cherchant à expliciter les causes profondes de la manifestation répétée du signe.

¹⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 191 : « The *daimonion*, of course, did not necessarily nullify Socrate's ideas about what would and what would not be good for the city or his fellow citizens. But it did nullify ("trump") Socrates' apparent commitment to the idea that he was in a position to do something worthwhile in the way of promoting his ideas in Athens' political institutions, an idea he surely did not come to purely impulsively. »

¹⁴⁷ Il s'agit de la position défendue par G. Vlastos (cf. *op. cit.*, p. 386).

¹⁴⁸ Cf. T.C. Brickhouse et N.D. Smith, [Compte rendu de G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991], *Ancient Philosophy*, vol. 13, n° 1, printemps 1993, p. 405-406.

¹⁴⁹ Nous trouverons une liste de ces occurrences où le signe nécessite une interprétation rationnelle dans L.-A. Dorion, *loc. cit.*, p. 188, n. 59.

¹⁵⁰ L'expression n'est pas de T.C. Brickhouse et N.D. Smith, mais bien de L.-A. Dorion qui l'utilise, en alternance avec l'expression *exégèse rationnelle*, pour désigner le moment qui correspond à l'interprétation du signe (cf., L.-A. Dorion, *loc. cit.*, p. 179).

¹⁵¹ Cf. *supra*, p. 35-36.

l'intervention dans ce passage nous indique que la présence de troubles ressentis par Socrate durant son discours impie — donc des éléments de nature irrationnelle¹⁵² — précédait aussi l'opposition du signe¹⁵³. Toutefois, cela n'explique pas pourquoi nous devrions croire que le signe divin surpasse ici l'interprétation rationnelle, malgré les limites de son déploiement. Le fait de prononcer un discours ou de traverser une rivière exige-t-il une délibération préalable ? En fait, pour T.C. Brickhouse et N.D. Smith, en cas de conflit, le résultat est toujours le même : nous pouvons chaque fois présumer l'hypothèse de la suprématie du signe divin. L'argument qui supporte cette généralisation est le suivant :

Every time we hear of Socrates' *daimonion*, we find him only and immediately obeying it, so we must suppose that this would also have been his reaction when it appeared during something he was saying. Shall we then suppose that Socrates was speaking carelessly or without any support from his critical reason at such times, or should we suppose that Socrates was, even at such times, being characteristically rational [...] ? If we suppose that Socrates was saying something he took to be supported by reason, at least—as we are suggesting—then each of these cases would count as his *daimonion*'s opposing his reasons. If so, then there can be no doubt that Socrates could and did allow his *daimonion* to overrule something he was about to say or do on the basis of what he thought were good reasons¹⁵⁴.

Mais parfois, il n'est pas même nécessaire de faire cette supposition pour nous convaincre que Socrate attribue une valeur au signe divin indépendamment de la rationalité. L'*Euthydème* offre à cet égard un exemple probant puisque, dans le contexte du passage 272e4, aucune interprétation rationnelle ne délivre un quelconque sens caché que suggérerait l'opposition de la voix divine : Socrate se lève, reçoit le signe divin, et se rasseoit immédiatement, sans mot dire, sans chercher

¹⁵² Nous voyons mal comment les troubles ressentis pourraient être le fruit d'une activité rationnelle dans la mesure où il semble qu'ils soient liés à l'âme divinatoire. C'est donc à tort que T.C. Brickhouse et N.D. Smith considèrent ces troubles comme une intuition rationnelle (cf. « Socrates' *Daimonion* and Rationality », *Apeiron*, vol. 38, n° 2, juin 2005, p. 48).

¹⁵³ Nous sommes en accord avec la critique suivante que T.C. Brickhouse et N.D. Smith adressent à G. Vlastos, concernant le passage du *Phèdre* : « Rather than finding itself in charge of this situation, Socrates' reason finds itself in the service of nonrational signs, whose content and significance is already largely determined. Reason, in this case, then, enjoys nothing like "unlimited scope" for its "deployment", as Vlastos has claimed. » (cf. T.C. Brickhouse et N.D. Smith, *op. cit.*, 2000, p. 250).

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 250-251. Il est étonnant de constater comment se retourne contre lui l'argument de G. Vlastos suivant lequel Socrate ne peut pas accorder de valeur épistémologique à la voix divine parce que, non seulement aujourd'hui mais de tout temps (οὐ νῦν πρῶτον ἀλλὰ καὶ ἀεὶ), seuls des raisonnements le persuadent (cf. *Criton* 46b-c).

à expliquer la cause de l'intervention¹⁵⁵. Si la rencontre avec Euthydème et Dionysodore, qui suit de près l'intervention, donne au lecteur l'impression que tel était le dessein de la divinité en faisant parvenir un signal, force est de constater que Socrate ne restitue jamais explicitement, c'est-à-dire par le moyen d'un raisonnement, le sens de l'intervention. De là, découle une première évidence à tout le moins frappante : la perception du signe divin possède une force de persuasion intrinsèque.

Par ailleurs, il en va autrement dans les moments où Socrate confère une signification à la non-intervention de la voix divine, comme c'est le cas dans le passage important en 40a3-c3 de l'*Apologie*. Ce passage, les commentateurs ont pris l'habitude de l'appeler « the great proof », en raison du fait que Socrate voit dans l'absence de son signal divin, au cours de la journée du procès, une preuve pour lui décisive (Μέγα μοι τεκμήριον¹⁵⁶) que la mort n'est pas un mal, mais a plutôt des chances d'être un bien¹⁵⁷. Sans aucun doute, la raison critique joue à cette occasion un rôle important, dans la mesure où l'absence du phénomène habituel suscite une explication rationnelle. Or, le *moment exégétique*, qui remplit sa tâche de dévoilement du sens caché, n'équivaut pas au fondement de la certitude morale sur la mort : la croyance que la mort n'est pas un mal, qui est d'ailleurs postulée à titre de possibilité en 29a, acquiert son statut de certitude seulement en vertu de la non-

¹⁵⁵ Cf. *Euthydème* 272e4. Pour une analyse du passage, cf. *supra*, p. 32-33.

¹⁵⁶ T.C. Brickhouse et N.D. Smith rejettent, comme la majorité des commentateurs, semble-t-il, la suggestion de G. Vlastos voulant que τεκμήριον soit traduit par un mot plus faible (cf. *supra*, n. 137 et 138). Nous ne voyons pas de raison apparente de consentir à la modification suggérée par G. Vlastos — sinon pour conforter son interprétation — puisque Platon utilise à trois reprises τεκμήριον ou τεκμήρια dans l'*Apologie* dans le sens du mot « preuve » (cf. 24a6, 24d7 et 32a3), sans compter l'occurrence du terme dans le passage en question.

¹⁵⁷ Les difficultés liées à l'interprétation de ce passage sont des plus redoutables, pour autant que l'on cherche la cohérence, d'une part, entre la certitude de cette thèse morale et la profession d'ignorance, d'autre part, entre la source divine de cette thèse morale et le rationalisme socratique. Ces défis sont relevés de manière rigoureuse par T.C. Brickhouse et N.D. Smith dans « The Divine Sign did not oppose me: A problem in Plato's *Apology* », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 16, n° 3, septembre 1986, p. 511-526 ; pour une version révisée, cf. T.C. Brickhouse et N.D. Smith, *op. cit.*, 1989, p. 238-241. Ils tentent d'y reconstituer l'argumentaire implicite qui mène à la conclusion de Socrate, tout en évitant des prémisses dont les conséquences seraient invraisemblables. Par exemple, la prémisse qui voudrait que le δαιμόνιον s'oppose *toujours* lorsque Socrate est sur le point de faire quelque chose de mal leur semble absurde, à juste titre, puisqu'elle implique à la fois la garantie de la pureté morale de toutes les actions que Socrate a entreprises durant sa vie et un accès incroyablement à des vérités morales, ce qui contredirait sa profession d'ignorance en même temps que la nécessité de ses recherches philosophiques.

intervention de la voix divine. Cet épisode nous met donc face à une seconde évidence : la *foi* de Socrate en son signe est telle qu'il accède par l'intermédiaire de cette source à une certaine connaissance morale.

Indépendance face à la rationalité critique dans certains cas, supériorité dans d'autres, et même parfois source de connaissance morale : le signe divin permettrait-il à Socrate d'accéder à la sagesse qui fait précisément l'objet de ses recherches obstinées ? Contre toute attente, aux yeux de T.C. Brickhouse et N.D. Smith, rien n'est moins sûr. En fait, ils estiment, à juste titre, que l'indétermination obvie du contenu des interventions a pour effet de réduire considérablement la valeur épistémologique du signe.

L'information qui parvient de la divinité par le truchement de la voix est limitée sous plusieurs angles. Ces limitations sont au nombre de quatre et relèvent, d'une part, de l'identification de l'*objet* de l'opposition, d'autre part, de l'identification de la *cause* de l'opposition.

Premièrement, il faut mettre en lumière une lacune relative à l'action proscrite elle-même. Lorsque le signal intervient pour s'opposer à une action quelconque de Socrate, il ne livre aucune information spécifique qui permettrait de cerner l'*aspect* de l'action qui est précisément en cause. En effet, nos actions, qu'elles soient quotidiennes ou inédites, simples ou complexes, résultent toujours d'une série d'actions auxiliaires, série infinie de moindres gestes et d'intentions diverses¹⁵⁸. De ce fait, si nous nous fions strictement au contenu de l'intervention, soit un simple « non ! » (μή¹⁵⁹), la cible exacte de l'opposition divine reste floue, de sorte que son éclaircissement — du moins les efforts qui visent cette finalité — incombe à Socrate et à sa raison critique, tout en étant marqué par une ombre d'incertitude indélébile.

¹⁵⁸ Cf. T.C. Brickhouse et N.D. Smith, *op. cit.*, 1989, p. 251 : « Indeed, it seems absurd to suppose that there could be a legitimate instance of action that was in the relevant sense *atomic*. Even if we could analyse an action into its components, it is most unlikely that we could ever perform atomic actions atomically, that is, uncompounded with other actions. »

¹⁵⁹ Cf. L. Brisson, « Socrates and the Divine Signal according to Plato's Testimony: Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition », *Apeiron*, vol. 38, n° 2, juin 2005, p. 2.

Deuxièmement, rien n'exclut que l'action elle-même, ou tel élément de l'action, ne soit pas vraiment en cause, mais que ce soit en revanche le *contexte* dans lequel l'action est entreprise par Socrate qui nécessite l'alarme divine. Dans ce cas de figure, le problème reste similaire : Socrate ne pourrait pas davantage identifier ce qui, dans l'environnement immédiat, a provoqué la manifestation du signe. Qui plus est, rien n'empêche non plus que l'erreur à éviter, au moment où Socrate agit, concerne l'*effet* de son action sur l'environnement.

Troisièmement, même si nous envisagions la possibilité exceptionnelle que Socrate puisse mettre à jour avec précision l'action simple ou l'élément du contexte qui le rend fautif, il n'en reste pas moins que la divinité lui refuse toute explication des causes de son intercession. Qu'est-ce qui fait que cet élément de l'action ou cet aspect de la circonstance est mal ? Le signal divin n'en donne aucun indice.

Quatrièmement, Socrate ne peut pas parvenir à établir de manière générale la distinction entre ce qui est bien et ce qui est mal à l'aide de sa voix divine. Il sait simplement, au moment même où elle survient, qu'il doit cesser l'action en cours ou qu'il doit se retenir d'accomplir l'action projetée : il sait ce qu'il ne doit pas faire (*μη ὀρθῶς πράξειν*¹⁶⁰) à ce moment précis. Cela n'implique pas pour autant qu'il comprend *pourquoi* telle ou telle chose est bien ou mal, pourquoi telle ou telle action est vertueuse ou non.

Bref, les possibilités d'erreurs qui invalideraient la justesse de l'*exégèse rationnelle* du signe divin sont, nous l'aurons compris, considérablement nombreuses. En ce sens, les lacunes relevées par T.C. Brikhouse et N.D. Smith cherchent à montrer le fond d'incertitude que recèlent tant le contenu du signe que son interprétation, la faiblesse de l'une découlant nécessairement du défaut de l'autre. Compte tenu de toutes ces insuffisances, il semble donc impensable de tirer une quelconque règle générale de conduite, un quelconque principe moral, assez solide pour assurer à Socrate un accès direct à une connaissance morale d'origine divine. Mais si la valeur épistémologique du signe divin est si faible, comment

¹⁶⁰ *Apologie* 40a4-7.

expliquer que Socrate puisse considérer l'absence du signe comme la preuve décisive (Μέγα μοι τεκμήριον¹⁶¹) d'une certitude morale ?

Effectivement, les remarques précédentes n'affectent pas la valeur des passages où le signe n'intervient pas, comme c'est le cas en 40a3-c3 de l'*Apologie*. À vrai dire, Socrate a même de bonnes raisons de croire que la mort n'est pas un mal, pour autant que l'on considère la complexité des paroles prononcées et des actions effectuées durant la journée de son procès sans qu'il n'ait été retenu par son signe. Puisque le signal se manifeste volontiers pour des choses de peu d'importance¹⁶², le procès, et toutes les choses que Socrate y a dites, aurait pu être l'occasion de multiples interventions. Autrement dit, lorsqu'il s'agit d'une action complexe, et tel est le cas ici, il paraît très peu probable que Socrate ait fait une longue série d'erreurs, sans que le signe ne s'y oppose. Par conséquent, Socrate peut être convaincu, sur la base de cette induction, que le résultat du procès n'est pas un mal, que sa propre mort n'est pas un mal. Néanmoins, il subsiste une mince chance d'erreur en raison du fait que le signe divin pourrait omettre d'intervenir par défaillance, car il est improbable qu'il puisse se manifester *toutes les fois* où Socrate fait quelque chose de mal¹⁶³.

En définitive, l'analyse des limites épistémologiques du signe divin de Socrate nous apprend deux choses en apparence contradictoires : d'une part, ce phénomène procure à Socrate une certitude morale, d'autre part, il ne lui procure aucun accès à une connaissance morale. Qu'est-ce à dire ? Nous avons vu que, dans les cas où le signe s'oppose à Socrate, il obéit même si très peu d'informations précises lui sont délivrées, alors que, dans les cas où le signe n'applique pas son veto, Socrate est assuré du fondement moral de ses actions malgré une mince probabilité d'erreur. Dans les deux cas de figure, Socrate est toujours prompt à obéir à la restriction dictée par le signe. De plus, il ne remet jamais en doute la pertinence et la légitimité de l'opposition divine. C'est dire qu'il accède bel et bien à une certitude morale, c'est-à-dire une évidence limitée au champ de l'action, qui ne respecte pas

¹⁶¹ Cf. *supra*, n. 137, n. 138 et n. 156.

¹⁶² Cf. *Apologie* 40a4-7.

¹⁶³ Cf. *supra*, n. 157.

nécessairement des critères de vérité logiques, mais sur laquelle nous pouvons raisonnablement nous fier dans le domaine de la morale.

Cela dit, pour toutes les raisons que nous avons mentionnées plus haut, le signal divin échoue tout de même à garantir la validité absolue du caractère moral des actions de Socrate. Or, seule cette garantie pourrait attribuer aux certitudes morales induites des interventions du signe le statut de connaissance morale. Nous l'aurons compris, la distinction entre certitude morale et connaissance morale repose ainsi sur une différence de degré, différence qui, certes, ne se retrouve pas explicitement dans les textes, mais dont il est permis de faire l'hypothèse¹⁶⁴. Dès lors, nous comprenons avec plus de clarté en quel sens, suivant l'interprétation de T.C. Brickhouse et N.D. Smith, le signe divin dispose d'une supériorité sur la rationalité critique. À cause des limites épistémologiques du signe, le résultat de ses interventions ne dépasse pas le niveau des certitudes morales et, parallèlement, le résultat de l'ἔλεγχος aussi voit sa validité limitée à des propositions faillibles. En vertu de cette similarité, la supériorité du signe sur la rationalité doit être comprise essentiellement comme une prépondérance restreinte au plan des certitudes morales. De même, la pertinence de l'activité philosophique est épargnée puisque les vérités recherchées par Socrate n'équivalent en rien au type de vérités morales auxquelles il accède par son avertissement d'origine divine.

Manifestement, l'interprétation de T.C. Brickhouse et N.D. Smith recèle l'avantage de résoudre le danger d'un paradoxe, soit que Socrate ait accès à des vérités morales par l'intermédiaire de son alarme divine tout en proclamant son ignorance à tout vent. Toutefois, elle laisse intacte la contradiction qui guette toute interprétation du rapport de Socrate à un tel phénomène surnaturel : comment

¹⁶⁴ G. Vlastos établit cette importante distinction dans son article « Socrates' Disavowal of Knowledge », *Philosophical Quarterly*, vol. 35, n° 138, janvier 1985, p. 1-35, et la résume dans une lettre adressée à N.D. Smith : « ... we are justified in claiming that we know with (epistemic) certainty that *p* is true only if we are in a position to claim that *E*, the statement which constitutes our evidence for *p*, is such that *E* entails *p*. The knowledge on which we predicate our action in everyday life does not need to meet this ultra-strong condition—which is just as well, for if we had to wait until it could be met, we would never act. In its absence, we must satisfy ourselves with knowledge satisfying a much weaker condition, which we may call “practical” or “moral” certainty. » (cf. G. Vlastos, et autres, « Socrates and His *Daimonion*; Correspondence among the Authors », in *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, éd. par N.D. Smith et P.B. Woodruff, New York, Oxford University Press, 2000, p. 190).

expliquer en effet que Socrate avoue malgré tout sa fidélité exclusive à la raison dans *Criton* en 46b4-6 ? D'ailleurs, aux yeux de G. Vlastos, leur interprétation se heurte à cette contradiction sans pouvoir y répondre. Elle produit du même coup ce qu'il nomme une « dualist epistemology¹⁶⁵ » en admettant que la connaissance morale puisse être saisie à partir d'une source rationnelle, l'*elenchos*, aussi bien que par une source irrationnelle, le signe divin.

Or, une réponse à cette critique a été dûment formulée dans *Plato's Socrates*¹⁶⁶ par T.C. Brickhouse et N.D. Smith. Ils y défendent l'idée que le conflit entre la rationalité et le signe divin constitue un présupposé qui naît d'une erreur de lecture du passage dans le *Criton*. Selon eux, le contexte dans lequel Socrate affirme être persuadé uniquement par le raisonnement qui lui semble le meilleur ne justifie pas cette opposition puisque l'affirmation de Socrate cherche en fait à établir un contraste entre le jugement fondé sur un raisonnement (λόγος) et le jugement qui relève de l'opinion de la majorité ; le premier étant évidemment préférable au second. En revanche, aucune mention explicite n'est faite à propos du signe divin ou de la divination en général. Pourquoi, dans ce cas, devrions-nous accepter le rejet du signe divin du côté de l'irrationalité ? La confiance que Socrate accorde à son avertissement divin ne s'apparente en rien à l'opinion de la majorité, mais au contraire n'a de valeur que pour lui-même. De plus, la légitimité morale qu'il lui accorde témoigne indéniablement de la force de persuasion de ce phénomène eu égard à ses actions et à ses discours. D'où l'hypothèse que les interventions du signe divin peuvent être considérées en elles-mêmes comme des *raisons suffisantes* de respecter une ligne de conduite, c'est-à-dire des raisons amplement convaincantes pour remporter son assentiment. Il s'ensuit que, de l'avis de T.C. Brickhouse et

¹⁶⁵ Le rejet d'un dualisme concernant l'accès à des connaissances épistémologiques semble catégorique pour G. Vlastos (cf. G. Vlastos, et autres, *loc. cit.*, 2000, lettres 10, 11, 15, 21, 22). On pourrait croire pourtant que l'interprétation de T.C. Brickhouse et N.D. Smith évite cet écueil en mettant l'accent sur les limites épistémologiques du signe. Seulement, du point de vue de G. Vlastos, cela n'empêche pas que leur interprétation enfonce le principe rationaliste auquel Socrate est attaché : « To extenuate this result [dualist epistemology] by saying that what he got from the *daimonion* was a meenie-weenie bit of moral knowledge ("next to nothing") would not help: no matter how small, it would be inadmissible in principle, for if the *daimonion* gives him this tiny bit of extra-rational knowledge, the principle that there is just one source of moral knowledge for Socrates would be breached. » (cf. *ibid.*, p. 191).

¹⁶⁶ Cf. T.C. Brickhouse et N.D. Smith, « 6.3.3 What Counts as a Reason for Socrates? », in *Plato's Socrates*, New York, Oxford University Press, 1994, p. 192-194 ; cf. aussi *id.*, *The Philosophy of Socrates*, Boulder, Westview Press, 2000, p. 247.

N.D. Smith, le concept de raison auquel Socrate se réfère en 46b4-6 possède une extension assez grande pour y inclure les interventions du signe, faisant en sorte que le phénomène tout entier participe de la rationalité socratique.

Nous croyons que cette solution est une astuce élégante donnant l'illusion de dissoudre une contradiction, sans vraiment la défaire. Pour une raison évidente, ce passage du *Criton* ne peut pas servir à assimiler le signe divin à une rationalité étendue. Socrate utilise clairement en 46b4-6 λογιζομένω et, par le fait même, insiste sur l'*application* de la délibération rationnelle au fondement de l'opposition entre le raisonnement et l'opinion. Or, l'astuce de T.C. Brickhouse et N.D. Smith est de miser sur un rapprochement entre l'intervention du signe et la délibération rationnelle sur la base de leur *effet* sur Socrate, soit la persuasion ; l'une comme l'autre le convainquent de certitudes morales. Mais cette assimilation masque à vrai dire une différence de nature irréductible : le signe relève de la sphère divine alors que la délibération rationnelle relève de la sphère humaine. Si, par le fait même, Socrate reçoit des informations d'une divinité — qui détient par principe la connaissance — de manière à pouvoir guider son action, aussi vagues que ces informations puissent être, il n'en reste pas moins que cela entre en conflit avec les efforts rationnels, propres à l'homme, de détenir cette même connaissance. Nous retrouvons là sous une autre forme le problème d'une épistémologie dualiste, identifié par G. Vlastos, où deux sources distinctes se partagent l'accès à un même type de connaissances morales¹⁶⁷.

En résumé, nous pouvons affirmer que l'interprétation de T.C. Brickhouse et N.D. Smith réussit à restituer la juste valeur du signe divin, laquelle avait été occultée dans l'interprétation rationaliste. Toutefois, les conséquences de cette restitution sont à la fois avantageuses et désavantageuses pour qui cherche à saisir avec acuité la relation entre le phénomène du signe divin et la rationalité. D'une part,

¹⁶⁷ Avec l'interprétation de T.C. Brickhouse et N.D. Smith, nous n'arrivons pas tout à fait au problème de l'épistémologie dualiste sous la même forme que l'avait identifié G. Vlastos. Ce dernier critiquait leur interprétation parce qu'elle produisait deux sources de connaissances morales : des connaissances de type épistémique. Mais dès lors qu'il ne s'agit plus de connaissance épistémique mais de certitudes morales, nous sommes confrontés à une dualité qui se situe sur un plan inférieur de la connaissance. En ce sens, nous avons une variante du problème principal (cf. G. Vlastos, et autres, *loc. cit.*, lettre 14).

elle reconnaît non seulement la force de persuasion des avertissements divins du signe, mais aussi leur supériorité face à la délibération rationnelle lorsqu'il s'agit d'accéder à des certitudes morales. Elle reconnaît également les limites épistémologiques des interventions, ce qui évite de faire sombrer la profession d'ignorance dans le paradoxe et, du même coup, permet de préserver la pertinence et l'intérêt de l'activité philosophique. En ce sens, la juste valeur du signe divin signifie qu'il représente pour Socrate un moyen d'accès à des certitudes morales indépendantes de la rationalité. D'autre part, elle échoue dans sa tentative de résoudre la contradiction entre la valeur morale de deux modes distincts d'accès à des certitudes, l'un réservé aux hommes, la délibération, l'autre ayant pour origine la sphère divine, le signe. Autrement dit, leur interprétation ne parvient pas à formuler une objection solide au problème d'une épistémologie dualiste. Pour cette raison, devrions-nous juger que l'interprétation de T.C. Brickhouse et N.D. Smith accorde trop de valeur au phénomène du signe divin ? Irait-elle trop loin dans la subordination de la rationalité ? Et si tel est le cas, devrions-nous alors concéder à l'interprétation de G. Vlastos la souveraineté irrévocable de la rationalité¹⁶⁸ ?

Pour nous aider à trancher la question difficile de l'articulation de la rationalité et du signe divin, il semble qu'il faille bifurquer vers une autre voie de recherche, vers une autre question qui entretient des liens souterrains avec l'enjeu épistémologique débattu par G. Vlastos, T.C. Brickhouse et N.D. Smith. En un mot, dans la mesure où la valeur épistémologique du signe dépend de sa nature, c'est-à-dire en l'occurrence une voix divinatoire, il faudrait s'évertuer à comprendre davantage le rapport entre le signe divin de Socrate et la divination.

¹⁶⁸ Il faut mentionner ici la contribution de M.L. McPherran, qui prend le pari de rejeter également l'interprétation rationaliste, tout comme T.C. Brickhouse et N.D. Smith, mais en essayant de sortir du problème d'une épistémologie dualiste. Il tente en effet de résoudre ce problème en proposant la nuance suivante : « ... I do not endorse the view that Socrates has two distinct systems of rationally justified belief. Instead, on my view, Socrates sees there to be two distinct sources of information that he is privilege to—divination and secular reason—but employs only one method of justification, viz., elenctic grounding. » (M.L. McPherran, *The Religion of Socrates*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 191 ; cf. aussi la lettre de M.L. McPherran à G. Vlastos et la réponse de ce dernier dans G. Vlastos, et autres, *loc. cit.*, p. 182-183). Cette position à la fois se rapproche de celle de G. Vlastos et s'en éloigne puisque, d'une part, elle intègre la croyance au signe divin dans le champ de la rationalité par la nécessité de l'*elenchos*, d'autre part, elle accorde une valeur épistémologique minimale au signe divin en le reconnaissant comme source contributive à une connaissance morale faillible.

3. Le rapport entre le signe divin et la *mantikè* traditionnelle

Que Socrate soit lié de près à la divination et qu'il croie à ses diverses modalités, cela constitue un fait indéniable. Trois textes au moins¹⁶⁹ nous assurent l'évidence de cette affirmation. Premièrement, dans *Phèdre* 242b8-9, il avoue être un devin « pas très fort », mais cela lui permet d'avoir, dit-il, « tout juste la capacité qui répond à mes besoins ». Deuxièmement, dans *Phédon* 85b, il se compare aux cygnes qui, à l'approche de la mort, se mettent à « chanter et [à] se réjouir ce jour-là bien plus que jamais auparavant¹⁷⁰ », parce qu'il estime avoir en partage la même capacité de divination, laquelle relève de leur affiliation commune au dieu Apollon. Troisièmement, dans *Apologie* 33c, il dévoile à ses juges la caution divine qu'a reçue sa mission philosophique « par l'intermédiaire d'oracles, de songes et par tous les moyens enfin que prend une dispensation divine pour prescrire à un homme de remplir une tâche, quelle qu'elle soit¹⁷¹ ». C'est dire que Socrate à la fois reçoit et interprète des signes provenant des dieux, tout en ayant recours à la divination oraculaire. Dès lors, une question centrale doit être posée : quel rapport existe-t-il entre la divination et le signe divin ? Ce phénomène dont Socrate a le privilège peut-il être classé parmi les modes de divination traditionnels ? En d'autres mots, est-il légitime de sous-entendre le signe divin dans l'énumération en 33c ?

Cette question revêt une importance capitale puisqu'elle détermine, en grande partie, la valeur épistémologique du signe divin. De ce fait, son incidence sur l'interprétation du rapport entre la rationalité et le signe divin est majeure, comme en témoigne notamment la position de G. Vlastos. Nous chercherons donc à établir la véritable nature du lien entre le signe divin et la divination traditionnelle. Pour ce faire, nous tâcherons, d'une part, d'éclairer les ressemblances qui pourraient accentuer le rapprochement entre le signe et les autres moyens de communication avec la sphère divine, et, d'autre part, de débusquer les divergences qui au contraire l'isoleraient, pour marquer sa singularité.

¹⁶⁹ Nous pouvons ajouter à cette liste le passage dédié à l'histoire de l'oracle de Delphes (cf. *Apologie* 20c-21a) et ceux où Socrate rapporte des songes venus le visiter (cf. *Criton* 44a-b et *Phédon* 60d-61c). Cf. aussi *supra*, n. 130.

¹⁷⁰ *Phédon*, trad. Monique Dixsaut.

¹⁷¹ Cf. *supra*, p. 14 pour la citation complète.

L'Antiquité grecque reconnaît deux grandes méthodes de divination, l'une se définissant par des procédés qui supposent, entre la divinité et l'homme, un intermédiaire, soit un signe ; l'autre, au contraire, se définissant par une communication directe entre la divinité et l'homme lui-même. Ainsi, dans la mesure où, en ce qui concerne la première méthode, les signes envoyés par les dieux et ensuite perçus sont extérieurs à l'homme et nécessitent une interprétation de sa part, elle porte soit le nom de divination artificielle, inductive, objective, ou encore conjecturale¹⁷². À l'opposé, comme la seconde méthode fait l'économie de sophistications subtiles pour désigner à l'homme la volonté divine et qu'elle sous-entend plutôt une intervention subite et intérieure à l'homme, elle porte soit le nom de divination naturelle, intuitive ou inspirée¹⁷³. Or, il existe de nombreux procédés qui s'apparentent à l'une ou l'autre de ces deux méthodes. Mais dans laquelle des deux méthodes convient-il de classer le signe divin de Socrate ? Si nous pouvions l'assimiler à la divination artificielle, cela pourrait écarter la critique de G. Vlastos, selon laquelle ce phénomène particulier subit la même dévalorisation épistémologique qui affecte les poètes, alors que, si nous devons l'assimiler à la divination naturelle, il faudrait l'admettre. Pourtant, le signe divin semble de prime abord n'appartenir ni tout à fait à l'une et ni tout à fait à l'autre des deux méthodes.

À vrai dire, le signe divinatoire de Socrate semble être un mode, d'une part, plus direct que ce qui est permis par la divination artificielle, puisque la voix envoyée par la divinité parvient à Socrate, qui est lui-même le destinataire de l'intervention, d'autre part, plus indirect que ce qu'offre habituellement la divination naturelle,

¹⁷² Il existe néanmoins un type de procédé divinatoire qui, tout en faisant partie de la première méthode que nous appellerons inductive, porte sur l'interprétation de signes envoyés par les dieux, mais produits par l'homme : ils ne sont donc pas tout à fait extérieurs à l'homme, sans relever pour autant d'une communication directe. Par conséquent, ce type de procédé porte le nom de divination anthropologique et prend alors deux formes. D'une part, la *clédonomancie* représente l'art d'interpréter les signes que constitue une expression isolée et fortuite du langage humain, c'est-à-dire une parole, un mot ou une exclamation, par laquelle la divinité transmet un avertissement. D'autre part, la divination *palmique* représente l'art d'interpréter les signes que constituent les réactions physiologiques involontaires du corps humain tels les acouphènes, les étouffements ou encore les tremblements et les convulsions. A. Bouché-Leclercq précise que la divination palmique est, comparativement à la clédonomancie, « une dégénérescence grossière et une application baroque de la foi en la Providence » (A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris, Ernest Leroux éditeur, 1879, t. 1, p. 160).

¹⁷³ Dans les pages qui suivent, nous avons décidé d'emprunter alternativement les multiples qualificatifs qui servent à départager les deux grandes méthodes de divination dans l'Antiquité grecque.

puisque la divinité se manifeste justement par un intermédiaire, la voix, et non pas en mettant dans la bouche de Socrate un présage quelconque. Néanmoins, quelques arguments nous poussent à croire que le phénomène du signe, à certains égards, se rapprocherait davantage de la divination artificielle.

La variété des signes considérés par les Grecs comme l'expression d'une manifestation divine est impressionnante, dans la mesure où tout phénomène, au sein de l'ordre naturel, et même les phénomènes anormaux¹⁷⁴, pouvaient avoir pour source une volonté divine, créant autant de sciences divinatoires différentes. Ainsi, les actes instinctifs des êtres animés, tels les oiseaux (ornithomancie), les poissons (ichthyomancie) ou même les humains, ainsi que les variations phénoménales des éléments naturels, tels l'eau (hydromancie) et le feu (pyromancie), ou encore l'observation d'objets inanimés comme les pierres (lithomancie), tout cela pouvait faire l'objet d'un examen minutieux afin d'y déceler un message divin. Évidemment, parmi ces procédés, dont nous venons de faire une liste très sommaire, celui qui accueillerait le mieux le signe divin propre à Socrate serait la divination anthropologique¹⁷⁵, c'est-à-dire, au sens large, la science des « présages tirés des actes humains en tant qu'ils sont considérés comme déterminés par un instinct providentiellement dirigé¹⁷⁶ ». Plus précisément, puisque le phénomène en question consiste en une voix, ou seulement un bruit, une exclamation, comme nous en avons convenu, il est permis de le classer dans le procédé de la clédonomancie, soit la divination anthropologique qui s'occupe d'interpréter les « actes intellectuels dans lesquels l'instrument divin est le langage¹⁷⁷ ». En ce sens, la clédonomancie, supposant, à la différence des autres procédés de la divination artificielle, à la fois une distanciation moins grande entre la divinité et le destinataire intéressé du présage et une utilisation du langage même de celui qui interprète le signe envoyé, elle tend à se confondre avec la divination naturelle, ou du moins à s'en approcher au point d'en donner un avant-goût. Cette filiation importante, au sein de l'histoire de la divination

¹⁷⁴ Dans le cas des phénomènes normaux identifiés comme des signes, les Grecs utilisaient le terme *σημεῖον*, alors que pour les phénomènes anormaux, qui devenaient immédiatement des signes, ils utilisaient le terme *τέρας* (cf. J. Defradas, « La divination en Grèce », in *La divination*, études recueillies par A. Caquot et M. Leibovici, Paris, Presses universitaires de France, 1968, t. 1, p. 164-165).

¹⁷⁵ Cf. *supra*, n. 172.

¹⁷⁶ A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 154.

¹⁷⁷ *Ibid.*

grecque, A. Bouché-Leclercq a essayé de l'éclairer afin de dégager, entre la divination anthropologique et la divination naturelle, une ligne de démarcation :

Toute la théorie de la divination conjecturale repose, en définitive, sur la croyance à l'intervention providentielle servie par des instruments dociles. Cette action surnaturelle doit être nécessairement étendue à l'homme lui-même considéré non pas comme être libre et intelligent, mais comme un instrument plus parfait que les animaux et plus capable de donner à la pensée divine une expression intelligible. La mantique par inspiration intérieure, dans laquelle la révélation est reçue directement par l'âme et par le langage humain, était au bout de cette croyance. Mais, avant d'arriver à cette conception hardie qui suppose un influx énergétique de la volonté divine dans l'âme dépossédée de son initiative et de sa liberté, jetée dans un état anormal qu'on appelait enthousiasme, délire ou extase, l'imagination hellénique se contenta longtemps d'un moyen terme, d'une méthode dans laquelle l'homme, supposé conduit à son insu par une sollicitation discrète des dieux, est observé par le dehors, au même titre que les animaux mantiques¹⁷⁸.

De ce fait, il convient de se demander si la clédonomancie, étant un moyen terme entre la divination conjecturale, ou artificielle, et la divination par inspiration intérieure, ou divination naturelle, peut inclure le signe divin de Socrate. Voyons d'abord les arguments qui nous inciteraient à répondre par l'affirmative.

En premier lieu, ce mode de divination, qui exclut l'enthousiasme (ἐνθουσιάζοντες) et la perte momentanée de la raison (ἔκφρων) semble correspondre aux informations textuelles puisque, à aucun moment, ni Platon ni même Xénophon ne décrivent explicitement Socrate dans un tel état, lors des interventions de son signe divin. Or, Platon aurait eu intérêt à décrire l'état d'enthousiasme de Socrate lors des manifestations du signe, si tel avait été le cas. En effet, la position platonicienne sur la divination artificielle est suffisamment claire : que ce soit dans le *Phèdre* ou dans le *Timée*, il la méprise¹⁷⁹. Comme nous le verrons,

¹⁷⁸ A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 153.

¹⁷⁹ Dans le *Phèdre*, en 244c5-d5, Platon dévalorise la divination artificielle, c'est-à-dire « l'art de ceux qui sont dans leur bon sens » par l'intermédiaire d'une critique de l'interprétation du vol des oiseaux et d'autres signes, ainsi que d'une critique étymologique de l'« oionistique », terme désignant cet art faisant usage de la raison. Cette dévalorisation se fait alors au profit de la mantique, qui, elle, au contraire gagne à ses yeux en dignité du fait que la folie procède d'une puissance divine directe. De même, dans le *Timée*, en 72b6-c1, c'est par une critique de l'hépatoscopie, où l'art d'interpréter, à la suite d'un sacrifice, les signes que laissent les particularités morphologiques du foie, organe de la divination placé dans la partie appétitive de l'âme, que Platon discrédite la divination artificielle. D'après lui, l'observation de cet organe mort est vaine, dans la mesure où le foie acquiert sa fonction divinatoire uniquement grâce à un influx provenant de l'espèce rationnelle de l'âme qui l'affecte positivement ou négativement. C'est donc vivant que le foie produit des signes divinatoires et, une

elle est plus nuancée vis-à-vis de la divination naturelle, et Platon va même jusqu'à estimer cette méthode dans le *Phèdre*. Pourquoi, dans ce cas, n'aurait-il pas été plus suggestif quant à l'appartenance du signe à la catégorie de la divination naturelle en décrivant chez Socrate l'état d'enthousiasme qu'elle implique ? Au lieu de cela, comme pour d'autres positions à propos de sujets liés à la tradition, à l'instar de la poésie par exemple, Platon laisse planer une ambiguïté concernant la catégorie de divination à laquelle appartient le signe. Et c'est cette même ambiguïté justement qui se retrouve dans la clédonomancie. Autrement dit, en admettant que le signe divin possède des affinités avec ce procédé de la divination artificielle, on comprendrait mieux pourquoi Platon se sent obligé d'être si avare de descriptions et d'informations concernant ce phénomène. D'un côté, il déprécie la divination artificielle et, pour cette raison, il gagne à taire le plus possible les manifestations du signe divin dont témoigne publiquement son maître. D'un autre côté, le fait qu'il concède une certaine valeur à la divination naturelle aurait dû l'exhorter à décrire davantage ce phénomène, mais il ne peut le faire, et à vrai dire tout est dans cet étrange mystère que nous lègue Platon, peut-être malgré lui.

Ensuite, il faut noter que cette sorte d'extériorité de la divinité que suppose A. Bouché-Leclercq à propos de la clédonomancie s'accorde parfaitement avec notre interprétation philologique du terme δαίμόνιον : celle-ci en effet mettait l'accent sur l'idée que le concept de δαίμόνιον ne désigne pas exactement le signe divin, mais se rapporte à la divinité qui envoie à Socrate un signe sous la forme d'une voix. Par là, nous nous éloignons de l'idée que la divinité agit sur Socrate de l'intérieur, lui accordant ainsi une certaine intériorisation d'un pouvoir divin. En revanche, nous plaçons en faveur d'une relation entre Socrate, son signe et le dieu, où ce dernier prendrait une place en retrait et interviendrait de loin.

fois mort, une fois détaché de l'espèce rationnelle, il perd cette capacité et son examen devient dès lors inutile. Pour une analyse de ces passages importants et, de manière générale, pour comprendre la position platonicienne sur la divination, voir l'excellente étude de L. Brisson, « Du bon usage du dérèglement », in *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, coll. Recherches anthropologiques, 1974, p. 220-248 ; cf. aussi C. Chiesa, « Socrate devin : figures de la divination dans le *Phèdre* », in *Understanding the Phaedrus: Proceedings of the II Symposium Platonicum*, éd. par L. Rossetti, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992, p. 313-319.

Qui plus est, le signe divin de Socrate pourrait très bien être associé à la clédonomancie, car « cette espèce de présages était [...] particulièrement véridique dans la bouche des enfants¹⁸⁰ ». Or, nous savons pertinemment que le début des manifestations du signe remonte à l'enfance de Socrate¹⁸¹. De même, dès son jeune âge, il aurait bien pu bénéficier de manière récurrente des avantages de la divination clédonomantique, en recevant d'une divinité olympienne¹⁸² une voix divinatoire.

Malgré tout le précédent plaidoyer pour assimiler le signe divin à la clédonomancie, un premier problème majeur nous empêche pourtant d'accorder notre assentiment complet à cette association. La raison est la suivante : le terme κληδών, qui désigne le signe langagier duquel on tire un présage, concept pour ainsi dire à la base de la clédonomancie, se rapporte au contexte particulier où une personne inquiète de quelque idée entend une parole proférée par une autre personne, laquelle n'est pas avertie de cette préoccupation. Dans une telle situation, cette parole instinctive devient porteuse d'un sens, pour autant que l'on sache en faire l'interprétation ; elle devient du même coup un κληδών. Mais selon cette acception limitée, la clédonomancie présume, comme l'a indiqué A. Bouché-Leclercq¹⁸³, une parole instinctive énoncée par un être humain, et non par un être divin. Or, la voix entendue par Socrate provient indéniablement d'une divinité¹⁸⁴. Dès lors, est-il toujours possible de concilier le signe divin de Socrate à la divination artificielle en disant qu'il participe de la clédonomancie ?

La question serait tranchée rapidement s'il n'existait pas un flou dans l'usage du mot κληδών. À vrai dire, l'acception limitée de ce terme représente une solution suggérée par A. Bouché-Leclercq à un problème dont il était manifestement conscient. Pour cette raison, il avoue au début de la section portant sur la clédonomancie :

¹⁸⁰ A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 156.

¹⁸¹ Cf. *Apologie* 31c8-31d5.

¹⁸² En admettant l'hypothèse d'une assimilation du signe divin de Socrate à la clédonomancie, nous serions plus à même d'identifier le dieu à l'origine du signe, sujet de débat parmi les commentateurs. En effet, comme nous l'indique A. Bouché-Leclercq : « La divination clédonomantique, commune à tous les peuples de l'antiquité, était, en Grèce, sous la garantie du dieu de la parole, Hermès... » (A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 159).

¹⁸³ Cf. *ibid.*, p. 156.

¹⁸⁴ Lire en parallèle les passages *Apologie* 31d3 et *Apologie* 40b1.

Il n'est pas une des dénominations employées pour caractériser la parole surnaturelle qui ne serve également à désigner la parole humaine et, par contre, le mot κληδών que l'on voudrait réserver pour la parole procédant de l'instinct, désigne aussi bien, par extension, la voix divine, ou même, dans la langue du Bas-Empire, une invocation au démon¹⁸⁵.

En un sens, cet usage vague suggère de laisser ouverte la possibilité que la voix entendue par Socrate soit considérée comme un κληδών, et ce, malgré son origine divine. Cela dit, il semble qu'il faille maintenir notre réserve vis-à-vis de cette possibilité pour une raison bien simple. Force est de constater que, à aucun moment, Platon n'utilise le mot κληδών pour désigner le signe de Socrate, ce qui constitue un second problème majeur face à l'hypothèse voulant associer ce phénomène à la clédonomancie.

En définitive, certains aspects relatifs à la nature et au fonctionnement du signe divin de Socrate s'apparentent à la clédonomancie, qui est comprise, rappelons-le, dans la catégorie de la divination artificielle. Le rôle indirect de la divinité et l'absence d'état d'inspiration ou de délire ostensible sont deux exemples de cette affinité. En dépit de cela, il reste difficile de comprendre pourquoi, dans ce cas, Platon n'aurait pas utilisé le mot κληδών pour désigner précisément le genre de signe qui correspond à la clédonomancie. Par là, aurait-il voulu cacher l'assimilation du signe divin à son véritable mode de divination ? Et encore faut-il s'assurer qu'il s'agisse bien là du mode de divination auquel il appartient.

Il semble à tout le moins que, de manière générale, Platon ait voulu éviter de rendre explicite le lien entre le signe divin et les modes traditionnels de divination¹⁸⁶. La fonction apotrepétique du signe constitue, à cet égard, une confirmation de ce

¹⁸⁵ A. Bouché-Leclercq, *op. cit.*, p. 155.

¹⁸⁶ Cf. M.A. Joyal, « "The Divine Sign did not oppose me": A Problem in Plato's Apology? », in *Studies in Plato and the Platonic Tradition: Essays Presented to John Whittaker*, éd. Par M.A. Joyal, Brookfield, Ashgate, 1997, p. 58 : « Itself, this passage [*Apologie* 40a2-c3] proves the rule that Plato was interested in avoiding assimilation of τὸ δαιμόνιον with more conventional religious phenomena. » Le passage en question constitue pour M.A. Joyal une preuve de ce qu'il avance, dans la mesure où le fait de tirer une signification de l'inactivité du signe représente une pratique divinatoire non conventionnelle. Cf. aussi L.-A. Dorion, « *Socrate, le daimonion et la divination* », in *Les dieux de Platon : Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002*, éd. par J. Laurent, Caen, Presses universitaires de Caen, 2003, p. 188 : « Cela [le fait que le lien entre le signe divin et la mantique survient à la fin de l'*Apologie*, en 40a] laisse entendre que Platon était sans doute réticent à assimiler le signe divin de Socrate aux modes traditionnels de divination. »

rapport énigmatique, en cela que, contrairement à la divination habituelle de Socrate, les pratiques divinatoires traditionnelles peuvent être à la fois sources de recommandations positives et négatives¹⁸⁷. Sous cet angle, Platon isole le signe divin pour affirmer sa singularité et, partant, pour appuyer tacitement peut-être l'idée que son maître en aurait l'exclusivité. Ainsi, comme le fait remarquer L.-A. Dorion, le rapprochement entre le signe divin et la divination ne sert pas chez Platon d'argument contre l'accusation d'introduire de nouvelles divinités¹⁸⁸. En ce sens, nous pourrions croire que, aux yeux de Platon, les Athéniens font erreur lorsqu'ils accusent Socrate d'introduire de nouvelles divinités, soit, mais ils auraient eu raison de voir dans son signe divin un exemple de pratique divinatoire hétérodoxe.

Or, tout cela ne nous renseigne pas davantage sur la classification du signe divin parmi les grandes catégories de pratiques divinatoires que connaît l'Antiquité. Néanmoins, il ne faut pas délaissier cette voie de recherche qui ne manque pas de pertinence. Après tout, savoir que le signe divin fonctionne de manière strictement négative ne nous empêche en rien de poursuivre notre enquête. Certes, ce fait témoigne de sa singularité, mais pour autant qu'il reste un mode de divination, il faut lui trouver des affinités avec l'une ou l'autre des deux types de procédés déjà existants. Pour ce faire, il semble par contre que nous n'ayons à notre disposition qu'un seul passage à partir duquel nous puissions approfondir notre recherche. À proprement parler, seule l'intervention décrite dans *Phèdre* 242b-c donne prise à l'idée que le signe divin représente un mode de divination¹⁸⁹. Pour savoir lequel, il faut donc s'attarder précisément au procédé de divination qui s'opère lors de cette intervention du signal divin. De prime abord, nous pouvons espérer trouver un indice dans le vocabulaire utilisé par Platon afin de déceler à quelle grande méthode, artificielle ou naturelle, inductive ou inspirée, nous devrions associer le signe divin.

¹⁸⁷ Cf., entre autres, L.-A. Dorion, *loc. cit.*, p. 186-187 ; cf. aussi M.L. McPherran, *The Religion of Socrates*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 181, n. 14.

¹⁸⁸ Cf. L.-A. Dorion, *ibid.*, p. 187-188.

¹⁸⁹ Il y a bien un autre passage où Platon associe le signe divin à la divination. En 40a de l'*Apologie*, Platon emploie l'expression ἡ γὰρ εἰωθὺιά μοι μαντικὴ ἢ τοῦ δαίμονιου, montrant par là que cette divination est pour Socrate un phénomène coutumier, pour ensuite ajouter que ce phénomène intervient de manière strictement apotroptique. Nous avons vu déjà l'implication de la fonction essentiellement restrictive du signe — il ne peut être considéré comme un mode traditionnel de divination à part entière —, mais ces informations générales ne nous permettent pas de l'insérer dans la classification des grandes méthodes de divination.

Malheureusement, nous nous butons à un terme plutôt imprécis en 242c lorsque nous lisons attentivement et avec un certain espoir l'affirmation de Socrate : « je suis devin » (Εἰμι δὴ οὖν μάντις). Que faut-il entendre par cette affirmation ? Rien d'extraordinaire, sinon que Socrate adopte ici la posture de celui qui cherche à comprendre ce qu'envoie la divinité ; rien d'extraordinaire, surtout parce que le terme μάντις, traduit ordinairement par devin, peut référer historiquement aussi bien à un représentant de la divination artificielle qu'à un représentant de la divination naturelle ou inspirée¹⁹⁰, et ce, malgré une filiation étymologique qui suggère une plus grande affinité avec la divination inspirée¹⁹¹. À vrai dire, l'usage des mots qui désignent les types d'individus disposés à prendre place comme intermédiaire entre les dieux et les hommes — principalement, le devin (μάντις), le prophète (προφήτης) ou le chresmologue (χρησμολόγος) — produit une telle confusion que distinguer la fonction de chacun devient un véritable défi, lequel risque de nous mener à des spéculations hasardeuses¹⁹². Pour éviter cela, il convient de se restreindre au corpus platonicien afin d'interroger la position du philosophe lui-même vis-à-vis de l'art divinatoire et de ses représentants. Après tout, pour rendre fructueuse notre analyse du passage 242b-c du *Phèdre*, c'est à la question suivante qu'il faudrait répondre : lorsque Platon fait dire à Socrate à propos de lui-même qu'il est un devin, se réfère-t-il à un devin, interprète de signes extérieurs, ou à un devin inspiré ?

¹⁹⁰ Cf. A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris, Ernest Leroux éditeur, 1879, t. 2, p.10 : « De même que μαντική désigne l'art mantique tout entier, de même μάντις est le terme générique appliqué à tous les intermédiaires, conscients et inconscients, de la révélation. » ; cf. aussi *ibid.*, p. 11 : « L'usage permet de donner le titre de μάντις au prophète qui sert d'instrument à l'esprit divin, comme au devin qui raisonne ses conjectures. »

¹⁹¹ Cf. W. Burkert, *Greek Religion*, traduction par J. Raffan, Cambridge, Harvard University Press, 1985, p. 112 : « The word for seer itself, *mantis*, is connected with the Indo-European root for mental power, and is also related to *mania*, madness. » Pour sa part, A. Bouché-Leclercq parle du lien entre μαντική et μανία en donnant la précision suivante : « Cette étymologie n'est pas si sûre et si probante qu'elle suffise à indiquer le sens primitif du mot. » (cf. A. Bouché-Leclercq, *ibid.*, t. 2, p. 10, n. 2). La raison en est que seul Platon témoigne de cette filiation étymologique (cf. *ibid.*, t. 1, p. 3, n. 1).

¹⁹² J. Fontenrose commence par dire que les termes χρησμολόγος et μάντις sont interchangeables, mais que le μάντις se distingue tout de même du χρησμολόγος par sa disposition à être inspiré (cf. *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 153). Quant à M.P. Nilsson, il prévient qu'il ne faut jamais confondre les χρησμολόγοι et les μάντις (cf. *Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece*, Göteborg, Paul Aströms förlag, 1986, p. 130, n. 3). A.W. Argyle remarque, pour sa part, que plusieurs auteurs anciens distinguent les χρησμολόγοι des μάντις, sans toujours désigner le critère exacte de cette distinction, ce qui lui permet d'affirmer à ce propos : « ... we are still in the realm of guesswork » (cf. « Χρησμολόγοι and Μάντις », *The Classical Review*, New Series, vol. 20, n° 2, juin 1970, p. 139).

Deux passages incontournables nous renseignent sur la position platonicienne en regard de la divination. Le premier, que nous retrouvons dans le *Phèdre* en 244a-d, s'inscrit dans le fameux éloge de la folie et témoigne de la faveur accordée par Platon à la divination enthousiaste, au détriment de « l'art de ceux qui sont dans leur bon sens¹⁹³ ». Le second se retrouve dans le *Timée* en 71a-72c, où Platon, après avoir identifié le foie comme organe de la divination et expliqué les effets de son interaction avec la partie rationnelle de l'âme, subordonne la divination enthousiaste à l'exégèse rationnelle. À partir de ces deux passages, il ne semble donc pas se dégager à première vue de position uniforme. Pourtant, L. Brisson en a proposé une lecture croisée et une analyse approfondie qui nous permettra de faire ressortir en définitive une hiérarchie des catégories de l'art divinatoire et, parallèlement, une valorisation inégale de ses représentants principaux. Nous tirerons profit des résultats de cette analyse en exposant les informations pertinentes à notre enquête.

Ce n'est guère le jugement de Platon sur la divination artificielle qui pose problème lorsque nous comparons les deux passages. En effet, bien que les raisons invoquées diffèrent, dans le *Phèdre* comme dans le *Timée*, est clairement déprécié l'art de ceux qui interprètent soit le vol des oiseaux, soit les signes divinatoires laissés sur le foie, soit encore tous autres signes matériels et extérieurs¹⁹⁴.

En revanche, la divination naturelle reçoit un double statut que l'on peut de prime abord difficilement concilier. Qui plus est, l'argument servant à sa valorisation dans le *Phèdre* sert parallèlement à justifier sa dévalorisation partielle dans le *Timée*. Ainsi, dans le premier dialogue, c'est en tant que dispensation divine faisant l'économie de la réflexion humaine que la mantique peut compter au rang des sortes¹⁹⁵ de folie divine dont Platon souligne les mérites ; mais c'est également pour

¹⁹³ *Phèdre* 244c-6, trad. L. Brisson.

¹⁹⁴ D'une part, Platon déprécie la divination par le vol des oiseaux pour une raison étymologique (le nom passe de οἰονοϊστικὴν, chez les anciens, à οἰωνιστικὴν, chez les contemporains, ces derniers ayant ajouté un ω afin d'assurer un prestige à un art qui n'en n'avait pas, cf. *Phèdre*, trad. L. Brisson, n. 156) et parce que cet art nécessite l'usage de la raison humaine. D'autre part, il discrédite l'hépatoscopie (divination par l'examen du foie à la suite d'un sacrifice) uniquement semble-t-il parce qu'il devient inutile d'interpréter les signes sur un organe mort dont la propriété divinatoire est altérée (cf. *supra*, n. 179).

¹⁹⁵ La déraison en tant que maladie de l'âme comprend l'ignorance et la folie (cf. *Timée* 86b2-4), et cette dernière peut être soit humaine si elle est causée par un dérèglement du corps, soit divine si elle implique une occultation de la raison à la suite d'une possession par une divinité. Or la folie divine

la même raison, c'est-à-dire parce que l'état impliqué par la divination inspirée présuppose une occultation de la faculté rationnelle, que, dans le second, elle est considérée en soi comme nullement utile, du moins lors de la possession divine. Toutefois, il convient d'insister sur le point suivant : dans le *Timée*, la divination n'est que partiellement dévaluée, car elle reste malgré tout un moyen efficace pour la partie rationnelle et immortelle de l'âme d'avoir une influence directe sur la sous-espèce appétitive¹⁹⁶. En ce sens, il faut voir que la divination, selon Platon, supplée à la raison lorsque celle-ci ne peut pas intervenir, ce qui lui confère un rôle considérablement positif. Mais pour assurer l'efficacité du recours à la divination, il faut, pour ainsi dire, le secours de la raison, sans quoi l'état de délire est frappé d'inanité puisque « tant que l'homme pris de folie reste dans cet état, il n'arrive pas à porter un jugement sur ce qu'il a lui-même vu et entendu¹⁹⁷ ». Autrement dit, la valeur de la divination repose essentiellement sur le rôle actif de la raison :

... c'est à l'homme dans son bon sens qu'il appartient de comprendre, après se les être remémorées, les paroles proférées à l'état de veille ou en songe sous l'effet de la divination et de l'enthousiasme et, tout ce qu'il a eu comme apparitions, d'expliquer par le raisonnement de quelle manière et pour qui tout cela signifie quelque chose de mauvais ou de bon, que ce soit pour le présent, le passé ou le futur¹⁹⁸...

emprunte quatre formes, la mantique (cf. *Phèdre* 244a-d), la téléstique (244d-e), la poétique (245a) et l'érotique (245a-c), selon différents critères distinctifs dont fait partie, notamment, le moyen par lequel on accède à l'état délirant. Pour un tableau comparatif des quatre types de folie divine (cf. L. Brisson, « Du bon usage du dérèglement », in *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, coll. Recherches anthropologiques, 1974, p. 226).

¹⁹⁶ Dans le *Timée*, Platon donne quelques repères physiologiques qui nous permettent de cerner l'emplacement des différentes parties de l'âme. À la structure avant tout bipartite (cf. *Timée* 69c), qui divise l'âme humaine en une espèce immortelle, située dans la tête, et une autre mortelle, située dans le thorax, se superpose une tripartition de l'âme (cf. *Timée* 69d3-71a2 ; cf. *République* IV, 439d suiv. et cf. *Phèdre* 246a suiv.) ; de même, l'intellect correspond à l'âme immortelle, tandis que le cœur et le désir composent pour leur part les deux sous-espèces de l'âme mortelle. Il est également expliqué que, dans le but de séparer l'espèce la meilleure, celle qui est immortelle, de l'espèce mortelle, il fallut établir une frontière : le cou. Il fallut séparer aussi, cette fois par le diaphragme, la meilleure des sous-espèces de l'âme mortelle, le cœur, de la sous-espèce puérile que Platon n'hésite pas à comparer parfois à une bête sauvage (cf. *Timée* 70e ; cf. *République* IX, 558c suiv.) et qui s'étend jusqu'au nombril. Or, selon une hiérarchie bien établie, il faut pour l'homme que le désir ou la sous-espèce appétitive obéisse au commandement de l'espèce rationnelle par l'intermédiaire du cœur ou la sous-espèce agressive. Mais cela malheureusement a plus souvent qu'autrement l'échec pour issue finale. C'est alors là que le foie, organe de la divination, trouve sa justification, du fait de son emplacement d'abord, mais surtout pour ce qu'il permet : avec cette solution de remplacement, la raison parvient en effet à contrôler le désir par le détour d'un système d'influences parallèle (cf. *Timée* 71b1-71d3) et surtout adapté à la propension de cette sous-espèce à être attirée par les simulacres et les images davantage que par les raisonnements (cf. *Timée* 71e2-4).

¹⁹⁷ *Timée* 72a2, trad. L. Brisson.

¹⁹⁸ *Timée* 71e3-72a2, trad. L. Brisson.

Dans un même ordre d'idées, après avoir expliqué le service réciproque que se rendent la raison et la divination, Platon ajoute à son analyse cette précision, pour nous fort utile, concernant l'usage et le sens des termes « devins » et « prophètes » :

Voilà justement pourquoi la loi a établi les « prophètes » (τὸ τῶν προθητῶν γένος), qui sont juges en matière d'oracles inspirés (ἐπὶ ταῖς ἐνθέοις μαντεῖαις κριτὰς). Ces prophètes eux-mêmes, certains leur donnent le nom de « devins » (μάντις), parce qu'ils ignorent totalement que ce sont des interprètes (ὑποκριταί) de révélations et d'apparitions qui prennent la forme d'énigmes et nullement des « devins » ; ce serait plutôt « prophètes » en matière de divination (μαντευομένων) qui leur conviendrait mieux comme nom¹⁹⁹.

Le philosophe ici pointe du doigt une erreur commise par ceux qui ignorent la véritable fonction des prophètes, tout en restant, il faut le noter, assez peu explicite quant à celle des devins. Chose certaine, l'interprétation rationnelle des messages inspirés aux hommes par les dieux ne relève pas des devins dont il est question dans ce passage. Or, compte tenu du double emploi possible du terme μάντις²⁰⁰, il semble impossible d'établir avec certitude la fonction spécifique que Platon accorde au devin, du moins à partir de ce passage. Cela dit, ailleurs dans le corpus, l'usage qu'il fait de ce terme donne à penser qu'il s'agit de devins inspirés²⁰¹. Par conséquent, si nous lisons en parallèle le passage du *Phèdre* et celui du *Timée*, il s'en dégage une hiérarchie des représentants de l'art divinatoire selon leur degré d'importance aux yeux de Platon ; le devin comme interprète de tous les signes extérieurs et matériels ne vaut pas le devin qui reçoit le privilège d'une inspiration divine, mais la parole de ce dernier ne vaudrait rien à son tour si ce n'était du prophète et de ses raisonnements exégétiques.

À partir de ces indications, la position platonicienne sur la divination nous apparaît maintenant plus claire, et nous pouvons alors retourner à notre question

¹⁹⁹ *Timée* 72a3-72b3, trad. L. Brisson.

²⁰⁰ Cf. *supra*, n. 190.

²⁰¹ Outre les passages du *Phèdre* et du *Timée*, Platon nomme les devins dans d'autres circonstances et souvent en les associant aux chresmologues, cf. *Ion* 534d1 (τοῖς χρησμοφδοῖς καὶ τοῖς μάντεσι τοῖς θείοις) ; *Apologie* 22c1-2 (οἱ θεομάντις καὶ οἱ χρησμοφδοί) ; *Ménon* 99c2 (οἱ χρησμοφδοί τε καὶ οἱ θεομάντις) et 99d1 (χρησμοφδοῖς καὶ μάντις). Chaque fois, le devin et le chresmologue servent d'exemples comparatifs aux poètes ou aux hommes d'État, lesquels atteignent l'opinion juste par une inspiration divine, mais non pas la science, puisque chacun d'eux, alors qu'il énonce la vérité, ne possède pas la connaissance de ce dont il parle.

préalable. Lorsque Socrate dit à Phèdre en 242c qu'il est un devin, veut-il dire par là qu'il se sent inspiré ? Il faut finalement admettre que oui, même si cet état ne fait pas l'objet d'une description détaillée²⁰². Dans le *Phèdre*, en 242b-e, Socrate reçoit donc un signal divin, affirme ensuite qu'il est un devin en vertu du pouvoir divinatoire de son âme qui a eu l'intuition d'une faute commise contre la divinité et, graduellement, en vient à exposer par un raisonnement en quoi consiste l'essentiel de cette faute²⁰³. Nous remarquons dès lors une conformité frappante entre les étapes de cette intervention effective du signe divin et le petit traité théorique sur la divination que présente le *Timée*²⁰⁴ ; effectivement, il semble que, d'abord pris d'inspiration, puis retrouvant son bon sens, Socrate ait été investi à tour de rôle du statut de devin inspiré et du statut de prophète.

En somme, notre discussion sur le rapport du signe divin de Socrate aux modes de divination traditionnels a emprunté, semble-t-il, deux voies de recherche, lesquelles correspondent aux deux aspects essentiels de la divination, soit le *contenu* qui provient de la sphère divine et l'*intermédiaire* par qui est révélé aux hommes ce contenu. En s'attardant d'abord sur le type de signe, nous avons ainsi découvert que la divination propre à Socrate pouvait entretenir des liens avec la clédonomancie, mode de divination artificiel le plus proche de la divination naturelle. Ainsi, c'est le fait que ce procédé appartienne à une méthode de divination tout en se situant à la frontière de l'autre qui justifie, au-delà des réserves importantes que nous avons formulées, le rapprochement entre le signe divin et le κληδών. À vrai dire, sur la base du même principe, nous aurions pu également établir un rapprochement avec l'oniromancie, procédé qui prétend aussi à cette double appartenance du fait de sa subdivision en deux étapes, dont la première est l'*oniroscopie*, examen passif du contenu symbolique des songes, c'est-à-dire des signes perçus par l'âme durant le sommeil, et la seconde est l'*onirocritique*, interprétation adaptée à la nature de ces

²⁰² Sans décrire en détail un état de délire, Platon laisse entendre que l'âme de Socrate subit un certain dérèglement, car ce dernier parle de quelque chose qui, durant son discours, le troublait (ἔθραξε) et l'avait décontenancé (ἐδυσωπούμην).

²⁰³ *Phèdre* 242e, trad. L. Brisson : « Mais, si, comme c'est le cas, Érôs est un dieu ou quelque chose de divin, il ne saurait être quelque chose de mauvais. Or, les deux discours [celui de Lysias rapporté par Phèdre et le premier discours de Socrate] qui viennent d'être prononcés à son sujet l'ont présenté comme quelque chose de mauvais ; voilà leur faute à l'égard d'Érôs. »

²⁰⁴ Nous empruntons cette expression à G. Manetti, *Theories of the Sign in Classical Antiquity*, traduction par C. Richardson, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1993, p. 16.

signes²⁰⁵. En se penchant ensuite sur le vocabulaire employé par Platon afin de désigner le type d'intermédiaire entre la sphère divine et la sphère humaine, nous sommes arrivé à la conclusion que Socrate se reconnaissait comme devin appartenant à la divination inspirée. C'est dire que, en suivant deux voies de recherche, notre analyse nous a mené à des solutions légèrement divergentes, l'une qui place le signe divin de Socrate à la frontière des deux grandes méthodes divinatoires, l'autre qui l'assimile plutôt à la méthode naturelle. Ne faudrait-il pas à présent trancher entre ces deux hypothèses ?

Auparavant, il faut considérer les limites des deux analyses. La pertinence du parallèle entre le signe divin et la clédonomancie s'est révélée à partir de considérations générales sur le fonctionnement du signe, alors que le fondement de l'assimilation du signe à la divination inspirée a été assuré par l'étude d'un passage unique, celui du *Phèdre*, et, qui plus est, dans une perspective spécifique, celle du vocabulaire emprunté pour désigner le type d'intermédiaire. Par conséquent, il nous paraît difficile de trancher entre des hypothèses provenant de démarches aussi disparates. Cela dit, peut-être que la perspective adoptée pour l'étude du passage 242b-c du *Phèdre* affaiblit, par son caractère spécifique, l'hypothèse qui s'en dégage. En ce sens, il aurait fallu peut-être choisir un critère sûr, au moins davantage que l'étude du champ lexical, qui puisse différencier clairement les deux grandes méthodes de divination. Ce critère distinctif final est sans contredit le mode de perception du signe envoyé par les dieux, mode ou bien relatif à l'âme et impliquant

²⁰⁵ Cf. A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris, Ernest Leroux éditeur, 1879, t. 1, p. 276 : « L'oniromancie, qui doit à l'intuition, et non à l'observation extérieure, les données sur lesquelles elle établit ses conjectures, a été classée pour cette raison, dans l'antiquité, parmi les procédés de la divination naturelle ou intuitive. En réalité elle tient le milieu entre les deux grandes méthodes mantiques, car elle participe de l'une et de l'autre et les résume toutes les deux. » En principe, la divination propre à Socrate recoupe la divination par les songes parce qu'elle est un amalgame d'une forme directe et indirecte de rapport entre l'homme et la divinité. Le rapprochement entre le signe divin et l'oniromancie peut sembler particulièrement évident si nous considérons la relation étroite entre l'âme divinatoire et le signe divin, relation décrite essentiellement dans le passage du *Phèdre* en 242b-c ; si c'est par l'intuition de l'âme, et non par les sens extérieurs, que sont perçus les songes, de même, nous pourrions admettre que c'est l'âme de Socrate qui, dans le *Phèdre*, perçoit la voix divine. Cependant, nous le constatons, pour établir cette comparaison, il faudrait sous-entendre ce qui n'est pas parfaitement explicite dans le texte, soit l'idée que le signal divin est perçu par une intuition intérieure de l'âme – la traduction de l'adverbe *αὐτόθεν* en 242c1 joue vraisemblablement un rôle important dans l'interprétation du passage quant à la source d'où émane la voix divine. Par conséquent, l'assimilation du signe divin à l'oniromancie, bien que pertinente, est loin d'être suffisamment convaincante. Pour d'autres arguments en défaveur de cette assimilation, voir M.L. McPherran, *The Religion of Socrates*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 194-195.

une perception intérieure ou bien relatif aux sens de l'homme et impliquant une perception extérieure. Or, nous aurions tendance à croire que, dans le passage du *Phèdre*, c'est l'âme divinatoire qui perçoit le signal divin. Pourtant, il ne semble pas impossible de considérer que l'âme et le signal n'entretiennent aucune relation directe. En effet, l'âme inspirée pourrait bien effectuer un travail d'élucidation en même temps que Socrate perçoive par ses sens la voix divine. Après tout, ce qui déclenche l'intuition de l'âme n'est pas le signal divin : déjà, durant son discours, Socrate ressent certains troubles en son âme, avant même que ne survienne l'avertissement. Autrement dit, l'âme et le signe pourraient concourir à la même indication, mais par des modalités différentes et indépendantes.

Bref, pour tenir compte des subtilités de la relation entre le signe divin et la divination, lesquelles sont dues à vrai dire au manque de passages où cette relation est explicite, il serait judicieux de soutenir une position nuancée. Par conséquent, nous jugeons que le signe divin de Socrate devrait être classé, parmi l'éventail de procédés divinatoires, à mi-chemin entre les deux grandes méthodes de divination, à l'image de la clédonomancie et de l'oniromancie. Nous serions tenté cependant d'accorder notre assentiment à l'idée d'une assimilation à la divination naturelle, pour peu que l'on reconnaisse dans le passage du *Phèdre* une relation directe et complémentaire entre le signe divin et l'âme divinatoire. Ainsi, force est de constater que la classification du signe divin parmi les méthodes de divination demeure quelque peu énigmatique. En revanche, il ne faut pas s'y méprendre : comme nous l'avons soulevé, la voix qu'entend Socrate est en principe irréductible aux modes traditionnels de divination du fait de son caractère apotroptique. De même, l'énumération en 33c de l'*Apologie* ne comprend pas le signe divin qui ne prescrit rien, contrairement aux modes traditionnels, mais retient seulement les actions de Socrate. Notre démarche, faut-il le préciser, visait donc à examiner, au-delà de cette distinction indépassable, en quoi est redevable le procédé divinatoire particulier à Socrate aux modes de divination déjà existants. Notre conclusion, elle, nous place devant une difficulté majeure, celle de fixer pour le signe divin un point d'ancrage unique et une filiation certaine dans l'histoire des procédés de divination. Enfin, loin

d'être vaine, notre analyse donne un appui supplémentaire à l'idée d'exclusivité du signe divin ; elle reflète aussi plus généralement l'intention caractéristique de Platon de masquer la filiation historique des aspects typiques de Socrate comme personnage légendaire²⁰⁶.

²⁰⁶ Par exemple, en racontant l'histoire de l'oracle delphique, en 21a-b de l'*Apologie*, Platon cherche manifestement à donner une origine mythique à la pratique réfutative de Socrate (cf. M. Montuori, « The Oracle Given to Chaerophon on the Wisdom: An Invention by Plato », vol. 3, 1990, p. 251-259 et R. Metcalf, « The Philosophical Rhetoric of Socrates' Mission », *Philosophy and Rhetoric*, vol. 37, n° 2, 2004, p. 143-166) et, par la même occasion, à désavouer une origine historique. Or, nous sommes en droit de penser que l'*elenchos* dialectique de Socrate tisse des liens avec des procédures judiciaires antérieures, même s'il contribue certes de manière originale au développement du terme *elenchos*. Sur la filiation historique de l'*elenchos* socratique, nous consulterons avec profit l'article de L.-A. Dorion (cf. *supra*, n. 117).

Conclusion : l'articulation entre le signe divin et la rationalité

En posant la question secondaire de la place du signe divin dans l'art divinatoire, nous espérons trancher la question centrale de sa valeur épistémologique. Mais nous sommes obligé d'admettre l'échec partiel de cette tentative, en ce sens qu'elle semble contrariée une fois de plus par un manque d'informations précises. Pourtant, il serait faux de dire que le problème de l'articulation entre le signe divin de Socrate et la rationalité ne profite pas de notre analyse et que celle-ci n'a pas contribué malgré tout à clarifier en définitive ce que nous pourrions appeler une position minimale corroborée par les sources. Nous essaierons à présent de formuler cette position tout en résumant notre démarche.

Comme nous l'avons conclu précédemment, Platon ne cherche pas à rendre explicite l'assimilation du signe divin à l'art mantique, certes. Néanmoins, il n'hésite pas à mentionner que le signe est une voix divinatoire. Nous devons donc nous contenter de ce détail. Or, il n'en faut pas davantage, à notre avis, pour construire une interprétation cohérente du rapport entre le signe divin et la rationalité. Platon ne prend-il pas position sur la divination ? De plus, la position qu'il développe ne manque pas d'être détaillée puisqu'elle porte un jugement sur les deux grandes méthodes de cet art. À quoi sert alors de nous lancer dans des spéculations hasardeuses sur un hypothétique conflit entre une injonction de la raison et une autre du signe²⁰⁷, si déjà Platon nous offre une explication du rapport entre la rationalité et la divination ?

En effet, comme nous l'avons vu, une lecture attentive des passages du *Phèdre* et du *Timée* nous laisse entrevoir que la raison tient toujours un rôle dans la

²⁰⁷ Cf. T.C. Brickhouse et N.D. Smith, *Plato's Socrates*, New York, Oxford University Press, 1994, p. 190 : « ... there remains convincing evidence that there can indeed be conflict between Socrates' *daimonion* and Socrates' own powers of reasoning, and that, in such cases, Socrates would always follow the promptings of his *daimonion* ». Dans la mesure où, au sein du corpus platonicien, il n'est jamais explicitement question d'un tel conflit, nous accordons notre assentiment au propos de P. Woodruff : « ... we have no text which determines an answer to this counterfactual question » (« Socrates and the Irrational », in *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, éd. par N.D. Smith et P.B. Woodruff, New York, Oxford University Press, 2000, p. 141). Par ailleurs, en un certain sens la réfutation socratique repose sur le sentiment de honte, que nous pouvons identifier comme un élément irrationnel (cf. P. Woodruff, *ibid.*, p. 143-146).

divination, un rôle ou bien négatif ou bien positif selon la méthode divinatoire dont il est question. Dans la divination inductive, la raison possède une valeur négative : l'homme n'ayant pas accès au sens du message divin de manière directe se voit obligé de s'appuyer sur des conjectures pour déchiffrer un signe matériel ; le raisonnement intervient à un second niveau par rapport à la vérité et, partant, dévalue la méthode divinatoire, qui en elle-même déjà s'opère par l'entremise de voies de moindre qualité en comparaison à l'homme²⁰⁸. À l'inverse, dans la divination naturelle, la raison humaine contribue positivement à rendre intelligible le message divin dont la valeur est alors garantie par le principe même de la méthode, soit l'enthousiasme. Hormis cette double connotation attribuée à la raison²⁰⁹, nous sommes en droit de déduire une thèse fondamentale pour Platon : tous les procédés de la mantique, peu importe leur principe, ne vont pas sans une forme ou une autre de complémentarité avec une exégèse rationnelle. Par conséquent, à cette nécessaire relation de complémentarité, le signe divin de Socrate, en tant que phénomène subsumé sous l'art de la divination, devrait théoriquement se conformer. Voyons donc de plus près comment se traduit la position platonicienne sur la divination eu égard au signe divin.

Auparavant, nous devons dissiper une possible confusion. En replaçant ainsi le signe divin dans le cadre du rapport entre la divination et la rationalité, et parce que la raison dans ce cas fait œuvre d'exégèse, notre approche du problème pourrait laisser croire que nous adoptons une position similaire à celle de G. Vlastos. Or, il n'en est rien. C'est à tort que ce dernier considère la raison comme autorité souveraine vis-à-vis du signal divin²¹⁰. Nous ne pouvons en effet adopter une telle

²⁰⁸ Cf. A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris, Ernest Leroux éditeur, 1879, t. 1, p. 153.

²⁰⁹ Nous pourrions croire que Platon adopte une position contradictoire quant au rôle de la raison dans la divination. Or ce n'est pas le cas, comme le stipule L. Brisson : « ... dans le *Phèdre*, l'apologie que Platon fait de la folie doit être replacée dans son contexte. La mantique qui dérive d'une possession divine est supérieure à l'« oionistique » résultant d'une observation faite sous le contrôle de la raison. Toutefois, dans le *Phèdre*, rien n'est dit d'un prophète proprement dit soumettant à une exégèse rationnelle les paroles prononcées par un être humain en proie à l'enthousiasme. Si Platon avait abordé ce problème, on peut croire qu'il lui aurait donné une solution similaire à celle du *Timée*. » (cf. L. Brisson, « Du bon usage du dérèglement », in *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, coll. Recherches anthropologiques, 1974, p. 242).

²¹⁰ Cf. L.-A. Dorion, « Socrate, le *daimonion* et la divination », in *Les dieux de Platon : Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002*, éd. par J. Laurent, Caen, Presses universitaires de Caen, 2003, p. 188-189.

position sans nier la valeur accordée par Socrate au signe ; jamais il n'ignore ses interventions, de sorte que, à chacune de ces occasions, la divinité ne manque pas de bouleverser le cours de l'action dans laquelle il s'engage. Et la raison, bien qu'elle rentre souvent en jeu lors des manifestations du signe, ne jouit malheureusement pas d'une autonomie, puisque l'interprétation, qui représente son rôle principal, se construit toujours à partir d'un donné minimalement signifiant. Autrement dit, l'exégèse rationnelle ne peut se déployer librement sans tenir compte de la circonstance pragmatique de l'intervention : Socrate désirant quitter la palestra, traverser un cours d'eau, participer aux affaires publiques, etc²¹¹.

Cela dit, la valeur des interventions du signe en elles-mêmes, il est vrai, ne touche que vaguement au domaine épistémologique, car ce phénomène n'est la source d'aucune connaissance morale au sens fort, seulement peut-être d'une unique certitude morale, celle de devoir obéir à une injonction négative. Pour ainsi dire, il en va du signe divin comme des autres modes de divination dont l'intelligibilité du contenu dépend de la raison humaine, mais dont la valeur de vérité dépend strictement de sa provenance divine.

Maintenant cela n'empêche pas que Socrate se soumette à son signe divin de manière irrationnelle, et cela ne manque pas de nous étonner en vertu du passage 46b-c du *Criton*. Cependant, il est primordial d'y insister, bien que la *manière* soit irrationnelle, c'est-à-dire, pour être plus précis, bien que Socrate se soumette à la voix divine de manière non réflexive, il n'en demeure pas moins qu'il existe à cette soumission un *fondement* rationnel. Il existe même plusieurs manières, sans mauvais jeu de mots, de fonder rationnellement la soumission de Socrate à son signe divin.

D'abord, nous pouvons admettre que ce fondement est déductif, si nous considérons que Socrate conçoit les dieux comme des entités morales²¹² et

²¹¹ Cf. entre autres M.L. McPherran, *op. cit.*, p. 191 ; T.C. Brickhouse et N.D. Smith, *The Philosophy of Socrates*, Boulder, Westview Press, 2000, p. 250.

²¹² A. Gocer adopte une position critique vis-à-vis de cette idée, soutenue entre autres par G. Vlastos (cf. *Socrate, ironie et philosophie morale*, trad. C. Dalimier, Paris, Aubier, 1994, p. 226 suiv.), que le Socrate des premiers dialogues croit en la pureté morale des dieux (cf. « A New Assessment of Socratic Philosophy of Religion », in *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, éd. par N.D. Smith et P.B. Woodruff, New York, Oxford University Press, 2000, p. 120 suiv.).

rationnelles. Nécessairement, dans ce cas, nous ne voyons pas ce qui l'empêcherait d'attribuer au signe une valeur de vérité suffisante pour ne pas appliquer son raisonnement, au moment de l'intervention, en vertu justement de cet axiome moral. Ensuite, nous pouvons admettre que ce fondement est inductif, si nous jugeons l'expérience répétée de l'opposition du signe, évitant chaque fois à Socrate un mal — qu'il soit de nature pratique ou morale — comme un phénomène digne de confiance. Dans les deux cas de figure, nous constatons le rôle fondamental de la rationalité ; par contre, que l'un ou l'autre de ces fondements soit le seul admis par Socrate ou bien qu'ils s'additionnent tous deux chronologiquement, cela demeure à nos yeux une question secondaire, car vouée à la spéculation.

Compte tenu de l'importance capitale accordée à la raison comme fondement, n'est-il pas légitime de parler d'une sorte de supériorité de la raison critique sur le phénomène du signe ? À vrai dire, parce que la raison critique emprunte chez Socrate une forme particulière, la question devrait plutôt se poser en ces termes : y a-t-il une quelconque supériorité de l'*elenchos* sur le signe divin ? Nous ne le croyons pas. Sans contredit, l'*elenchos*, plus qu'une méthode, constitue un style de pratique philosophique qui n'a nullement besoin du signe divin pour s'accomplir. Mais cette indépendance ne tient plus dans le cadre de la mantique : si, d'une part, la rationalité donne les bases et la légitimité de la croyance au signe, marquant par là une dépendance du signe à son égard, d'autre part, elle reste tributaire des déterminations que transmet volontiers la divinité par le truchement de ces avertissements²¹³. En ce sens, il conviendrait d'abandonner l'idée de supériorité de l'*elenchos* pour parler plutôt de priorité du divin, car une analyse honnête des passages nous démontre que, lors de son entrée en jeu, la rationalité est la plupart du temps captive du phénomène en question. En revanche, il paraît également fautif de considérer, comme l'admettent T.C. Brickhouse et N.D. Smith, que les avertissements du signe divin supplantent la raison critique puisque, faut-il le rappeler, l'avertissement de la divinité requiert un déchiffrement par l'homme, au risque de ne jamais délivrer son sens caché. Ainsi, il faut remarquer entre le signe divin et la raison critique la même

²¹³ Pour une position différente de la nôtre, mais qui insiste également sur l'idée que le signe contribue avec la rationalité à établir un certain type de connaissance pour l'action, voir D.P. Kenny, « Socratic Knowledge and the *Daimonion* », *Aporia*, vol. 13, n° 1, printemps 2003, p. 36.

relation de complémentarité que sous-entend l'art mantique pour Platon. De ce fait, un conflit au sein de cet équilibre des sphères divine et humaine est apparemment impensable.

En conclusion, notre étude ne s'est pas donnée pour objet un thème des plus aisés, et les multiples controverses qui ont jalonné notre travail de compréhension font largement la preuve que son traitement ne fut pas une mince tâche. Aussi peu nombreux soient-ils, les passages sur le signe divin dans le corpus platonicien, point de départ de nos tentatives de compréhension, recelaient des pièges pour qui veut en faire l'interprétation. En vérité, cette difficulté avait pour cause, entre autres, le fait que la majorité des passages décrivent une situation concrète d'intervention du signe — nous en comptons six —, alors que ceux qui offrent une explication générale du phénomène sont pour leur part très limités et en nombre — nous en comptons quatre — et en étendue. De même, cet état de fait nous lançait un défi : comprendre les passages du second type à la lumière de ceux du premier et essayer, tant que faire se peut, de dégager les évidences relatives à ce phénomène. Or, d'évidences il y a très peu. Et c'est à partir de ce fond d'incertitudes que se développent les thèses de G. Vlastos, T.C. Brickhouse et N.D. Smith ! Comme nous l'avons vu, leurs positions divergent essentiellement sur la question charnière de la valeur épistémologique du phénomène d'ordre divin en regard de la rationalité, et plus précisément en regard de l'*elenchos*. Comme cette dernière question recoupe le débat sur l'assimilation du signe divin à la divination, nous avons cru pertinent d'analyser les affinités entre le signe et les procédés mantiques traditionnels. Mais il nous est apparu que Socrate avait le privilège d'un mode de divination dont les caractéristiques le plaçaient à mi-chemin entre les deux grandes méthodes de cet art. À vrai dire, nous étions une fois de plus confronté à la difficulté de déterminer avec précision une évidence à partir de passages en nombre limité où le signe se voyait associé à la divination — nous en comptons deux. En dépit de cette conclusion, nous pouvions néanmoins être certains de pouvoir inclure le signe parmi les modes de divination, et ce détail nous donnait ainsi la clé pour résoudre, à partir de références textuelles fiables, le problème de l'articulation entre le rapport de Socrate à la raison et son rapport au signe divin.

Enfin, il n'est pas difficile non plus de faire la preuve que le problème débattu dans ce mémoire est digne d'un grand intérêt pour les études classiques, et même pour l'histoire de la pensée occidentale²¹⁴. Nous l'aurons compris, il en va de notre représentation de Socrate en tant que père du rationalisme moral. La position que nous avons présentée est, comme nous le mentionnions ci-haut, une position minimale corroborée par nos sources ; mais en toute humilité, il sied d'admettre, en accord avec M.A. Joyal²¹⁵, que la question de la nature du signe divin ne possède pas de réponse définitive. Peut-être toute cette histoire est à mettre du côté de l'ironie. Peut-être, sinon, devons-nous admettre, comme certains médecins du XIX^e siècle²¹⁶ et d'autres plus récents²¹⁷, que Socrate était en proie à une forme ou une autre de folie.

Ces incertitudes, à notre avis, loin d'émousser la pertinence de la question, rendent toute réflexion sur l'articulation du rapport de Socrate au signe divin et à la rationalité à la fois déconcertante, spéculative et attrayante ; mais surtout, et Platon l'avait certainement compris, elles garantissent la pérennité de ces questions dont les études classiques regorgent, et forment en définitive la condition de possibilité du regard fasciné que nous portons sur l'Antiquité.

²¹⁴ Cf. M.A. Joyal, « *To Daimonion and the Socratic Problem* », *Apeiron*, vol. 38, n° 2, juin 2005, p. 98.

²¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 98.

²¹⁶ Cf. surtout F. Lélut, *Du démon de Socrate : spécimen d'une application de la science psychologique à celle de l'histoire*, Paris, Trinquart, 1856, p. 173-174. Pour une critique de F. Lélut, voir H. Jackson, « The ΔΑΙΜΟΝΙΟΝ ΣΗΜΕΙΟΝ of Socrates », *Journal of Philology*, vol. 5, n° 10, 1874, p. 232-247.

²¹⁷ Cf. O. Muramoto et W.G. Englert, « Socrates and Temporal Lobe Epilepsy: A Pathographic Diagnosis 2,400 Years Later », *Epilepsia*, vol. 47, n° 3, 2006, p. 652-654.

Bibliographie

I. Éditions et traductions

- PLATON, *Lachès-Euthyphron*, traduction, introduction et notes par L.A. Dorion, Paris, Flammarion, 1997.
- , *Premiers dialogues : Second Alcibiade-Hippias mineur-Premier Alcibiade-Euthyphron-Lachès-Charmide-Lysis-Hippias majeur-Ion*, traduction, notices et notes par É. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.
- , *Alcibiade*, traduit par M. Croiset, revu par M.-L. Desclos, introduction et notes de M.-L. Desclos, Paris, Les Belles lettres, coll. Les classiques en poche, 1996.
- , *Alcibiade*, traduction pas C. Marbœuf et J.-F. Pradeau, introduction, notes, bibliographie et index par J.-F. Pradeau, 2^e édition corrigée, Paris, Flammarion, 2000.
- , *Euthydème*, traduction, introduction et notes par M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 1989.
- , *Ion*, traduction, introduction et notes par M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 1989.
- , *Timée-Critias*, traduction, introduction et notes par L. Brisson, avec la collaboration de M. Patillon, Paris, Flammarion, 1992.
- , *Théétète*, traduction, introduction et notes par M. Narcy, Paris, Flammarion, 1994.
- , *Banquet-Phèdre*, traduction, notices et notes par É. Chambry, Paris, Flammarion, 1964.
- , *Phèdre*, in *Platon : Œuvres complètes*, t. IV, 3^e partie, notices de L. Robin, texte établi par C. Moreschini et traduction par P. Vicaire, Paris, Les Belles lettres, 1985.
- , *Phèdre*, traduction, introduction et notes par L. Brisson, nouvelle édition corrigée et mise à jour, Paris, Flammarion, 2004.
- , *La République*, traduction, introduction et notes par R. Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- , *La République : livres I à X*, traduction, introduction et notes par É. Chambry, Paris, Gallimard, coll. Tel, n° 215, 1992.
- , *La République*, traduction, introduction et notes par G. Leroux, 2^e édition corrigée, Paris, Flammarion, 2004.

—, *Apologie de Socrate-Criton*, traductions, introductions et notes par L. Brisson, 3^e édition corrigée, Paris, Flammarion, 2005.

THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, 2 vol., traduction et introduction par J. Voilquin, notes de J. Capelle, Paris, Flammarion, 1966.

XÉNOPHON, *Banquet-Apologie de Socrate*, textes établis et traduits par F. Ollier, présentations par L. Strauss, traduites de l'anglais par O. Sedeyn, Paris, Gallimard, coll. Tel, n° 242, 1993.

—, *Mémorables*, texte établi par M. Bandini et traduit par L.-A. Dorion, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

II. Études et commentaires

ARGYLE, A.W., « Χρησολόγοι and Μάντεις », *The Classical Review*, New Series, vol. 20, n° 2, juin 1970, p. 139.

BECKMAN, J., *The Religious Dimension of Socrates' Thought*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1979.

BENSON, H.H., *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, New York, Oxford University Press, 2000.

BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 tomes, Paris, Ernest Leroux éditeur, 1879-1882 [réédition à Bruxelles, Culture et civilisation, 1963].

BRICKHOUSE, T.C. et N.D. SMITH, « The Divine Sign did not oppose me: A problem in Plato's *Apology* », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 16, n° 3, septembre 1986, p. 511-526.

—, *Socrates on Trial*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

—, [Compte rendu de G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991], *Ancient Philosophy*, vol. 13, n° 1, printemps 1993, p. 395-410.

—, *Plato's Socrates*, New York, Oxford University Press, 1994.

—, *The Philosophy of Socrates*, Boulder, Westview Press, 2000.

—, *The Trial and Execution of Socrates: Sources and Controversies*, New York, Oxford University Press, 2002.

—, « Socrates' *Daimonion* and Rationality », *Apeiron*, vol. 38, n° 2, juin 2005, p. 43-62.

- BRISSON, L., « Du bon usage du dérèglement », in *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, coll. Recherches anthropologiques, 1974, p. 220-248.
- , « Socrates and the Divine Signal according to Plato's Testimony: Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition », *Apeiron*, vol. 38, n° 2, juin 2005, p. 1-13.
- BURKERT, W., *Greek Religion*, traduction par J. Raffan, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- BURNET, J., *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford, The Clarendon Press, 1924.
- BUSSANICH, J., « Socrates and Religious Experience », in *A Companion to Socrates*, éd. par S. Ahbel-Rappe et R. Kamtekar, Malden, Blackwell Publishing, 2006, p. 200-213.
- CHIESA, C., « Socrate devin : figures de la divination dans le *Phèdre* », in *Understanding the Phaedrus: Proceedings of the II Symposium Platonicum*, éd. par L. Rossetti, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992, p. 313-319.
- COHEN, D., *Law, Sexuality and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- DEFRADAS, J., « La divination en Grèce », in *La divination*, études recueillies par A. Caquot et M. Leibovici, 2 tomes, Paris, Presses universitaires de France, 1968, t. 1, p. 157-195.
- DESTRÉE, P., « The Daimonion and the Philosophical Mission: Should the Divine Sign Remain Unique to Socrates? », *Apeiron*, vol. 38, n° 2, juin 2005, p. 63-79.
- DE STRYCKER, E. et S.R. SLINGS, *Plato's Apology of Socrates: A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary*, Leyde, E.J. Brill, 1994.
- DODDS, E.R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1951.
- DORION, L.-A., « La subversion de l'*elenchos* juridique dans l'*Apologie de Socrate* », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 88, n° 79, 1990, p. 311-344.
- , « Socrate, le *daimonion* et la divination », in *Les dieux de Platon : Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002*, textes réunis et présentés par J. Laurent, Caen, Presses universitaires de Caen, 2003, p. 169-192.
- DOVER, K.J., « The Freedom of the Intellectual in Greek Society », *Talanta*, vol. 7, 1976, p. 24-54.

- FONTENROSE, J., *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley, University of California Press, 1978.
- HOWLAND, J., *Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith*, New York, Cambridge University Press, 2006.
- HUMBERT, J., *Socrate et les petits socratiques*, Paris, Presses universitaires de France, 1967.
- JACKSON, H., « The ΔAIMONION ΣΗΜΕΙΟΝ of Socrates », *Journal of Philology*, vol. 5, n° 10, 1874, p. 232-247.
- JOYAL, M.A., « Tradition and Innovation in the Transformation of Socrates' Divine Sign », in *The Passionate Intellect: Essays on the Transformation of Classical Traditions Presented to Professor I.G. Kidd*, vol. VII, éd. par L. Ayres, New Brunswick, Transaction Publishers, 1995, p. 39-56.
- , « “The Divine Sign did not oppose me”: A Problem in Plato's Apology? », in *Studies in Plato and the Platonic Tradition: Essays Presented to John Whittaker*, éd. Par M.A. Joyal, Brookfield, Ashgate, 1997, p. 43-59.
- , « *To Daimonion* and the Socratic Problem », *Apeiron*, vol. 38, n° 2, juin 2005, p. 97-112.
- KENNY, D.P., « Socratic Knowledge and the Daimonion », *Aporia*, vol. 13, n° 1, printemps 2003, p. 26-40.
- KRAUT, R., « Socrates, Politics, and Religion », in *Reason and Religion in Socrates Philosophy*, éd. par N.D. Smith et P.B. Woodruff, New York, Oxford University Press, 2000, p. 13-23.
- LÉLUT, F., *Du démon de Socrate : specimen d'une application de la science psychologique à celle de l'histoire*, Paris, Trinquart, 1856.
- MACNAGHTEN, R.E., « Socrates and the ΔAIMONION », *The Classical Review*, vol. 28, n° 6, septembre 1914, p. 185-189.
- MANETTI, G., *Theories of the Sign in Classical Antiquity*, traduction par C. Richardson, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1993.
- METCALF, R., « The Philosophical Rhetoric of Socrates' Mission », *Philosophy and Rhetoric*, vol. 37, n° 2, 2004, p. 143-166.
- MCPHERRAN, M.L., *The Religion of Socrates*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996.
- , « Introducing a New God: Socrates and his *Daimonion* », *Apeiron*, vol. 38, n° 2, juin 2005, p. 13-30.

- MONTUORI, M., « The Oracle given to Chaerephon on the Wisdom: An Invention by Plato », *Kernos*, vol. 3, 1990, p. 251-259.
- MURAMOTO, O. ET W.G. ENGLERT, « Socrates and Temporal Lobe Epilepsy: A Pathographic Diagnosis 2,400 Years Later », *Epilepsia*, vol. 47, n° 3, 2006, p. 652-654.
- NILSSON, M.P., *Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece*, Göteborg, Paul Aströms förlag, 1986.
- NUSSBAUM, M., « Commentary on Edmunds », in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, éd. par J.J. Cleary, vol. 2, Lanham, University Press of America, 1986, p. 231-240.
- REEVE, C.D.C., *Socrates in the Apology: an Essay on Plato's Apology of Socrates*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1989.
- RIST, J.M., « Plotinus and the "Daimonion" of Socrates », *Phoenix*, vol. 17, n° 1, printemps 1963, p. 13-24.
- SMITH, N.D., « Did Plato Write the Alcibiades I? », *Apeiron*, vol. 37, n° 2, 2004, p. 93-108.
- STOKES, M.C., *Plato's Socratic Conversations: Drama and Dialectic in Three Dialogues*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986.
- STONE, I.F., *The Trial of Socrates*, Boston, Little, Brown and Compagny, 1988.
- VAN RIEL, G., « Socrates' Daemon: Internalisation of the Divine and Knowledge of the Self », *Apeiron*, vol. 38, n° 2, juin 2005, p. 31-42.
- VLASTOS, G., « Socrates' Disavowal of Knowledge », *Philosophical Quarterly*, vol. 35, n° 138, janvier 1985, p. 1-35.
- , *Divining the Reason* » [compte rendu de T. C. Brickhouse et N. D. Smith, *Socrates on Trial*, Oxford, Clarendon Press, 1989], *Times Literary Supplement*, 15-21 Décembre 1989, p. 1393.
- , *Socrate : ironie et philosophie morale*, traduction par C. Dalimier, Paris, Aubier, 1994.
- , et autres, « Socrates and His *Daimonion*; Correspondence among the Authors », in N.D. Smith et P.B. Woodruff, *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 176-204.
- WALLACE, R.W., « Private Lives and Public Enemies: Freedom of Thought in Classical Athens », in *Athenian Identity and Civic Ideology*, éd. par A. Boegehold et A. Scafuro, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994.

WEISS, R., « For Whom the *Daimonion* Tolls », *Apeiron*, vol. 38, n° 2, juin 2005, p. 81-96.

WOODRUFF, P.B., « Socrates and the Irrational », in *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, éd. par N.D. Smith et P.B. Woodruff, New York, Oxford University Press, 2000, p. 130-150.