

QUELQUES ÉLÉMENTS SUR LA DIVINATION EN GRÈCE ANTIQUE

Frédérique Ildefonse¹

Je vous remercie très vivement de votre invitation à cette journée d'hommage pour Claude.

Parler de divination, j'y insisterai d'emblée, ce n'est pas seulement parler de superstition – et ce n'est pas seulement parler du fait de consulter des horoscopes dans des magazines. Et c'est cet écart entre divination et superstition, avec ce souci de ne pas voir la première réduite à la seconde, que je voudrais explorer en remontant à des sources anciennes, grecques et latines, sur la divination. Le domaine est extrêmement vaste, mon propos sera nécessairement limité. Je chercherai par-dessus tout à témoigner de la richesse des élaborations anciennes sur la divination en présentant un certain nombre de textes anciens.

Divination et *divina*

La question de la divination est indissociable des *divina* en latin, des choses divines – *divinatio* est un mot latin. En grec, divination se dit μαντική, devin se dit μάντις. Il s'agit avant tout d'une manière d'entrer en contact avec les dieux – et les formes de divination sont à vrai dire très nombreuses. Elle apparaît aussi comme une voie d'accès à une part du complexe mail-

1. CNRS-ENS, Centre Jean Pépin (UMR 8230) PSL

lage cosmique, accessible aux dieux, mais que ne nous permet pas le régime ordinaire de nos perceptions.

Est considéré comme un signe divin, comme un signe envoyé par les dieux, tout ce qui sort de l'ordre naturel. Reprenons les exemples que donne Jean Defradas dans son article « La divination en Grèce »². Cela peut être un éternuement, l'apparition d'un oiseau dans un certain quartier du ciel, la rencontre de tel ou tel animal. Il s'agit alors d'un signe qui apparaît spontanément, et qui ne répond pas à une question adressée au(x) dieu(x) dans le cadre d'une consultation divinatoire.

Comme lecture des signes, mais aussi, préalablement, comme recueil de signes, la divination se lie à des pratiques, et à une grande diversité de pratiques.

Une grande variété de pratiques

Je cite Defradas : « La fonction des devins est de rechercher les signes autant que de les interpréter et il existait autant de catégories de devins que de genres de signes à explorer : mais ils sont loin d'occuper tous le même rang. »³ De fait, les présages par les oiseaux ont une très grande prééminence (le nom même de l'oiseau, *oiônos*, est très vite devenu synonyme de présage). Les reptiles établissent le contact avec les dieux d'en bas comme le font les oiseaux avec les dieux d'en haut. On les appelle « animaux-guides ». (Il faudrait d'ailleurs souligner le lien entre divination et sacrifice que je n'ai pas le temps d'aborder).

Dans leur très grande variété, les pratiques divinatoires ne sont pas liées seulement à des êtres animés, mais aussi à des êtres inanimés : végétaux, minéraux et, comme l'écrit Defradas, la « nature tout entière ». Ainsi,

« le nombre de pratiques particulières qui tinrent une place, assurément modeste, dans la divination grecque est étonnant. Qu'il suffise ici d'énumérer, à côté de l'*empyromancie*, ou divination par la fumée de l'encens, l'*aleuromancie*, ou l'*alphaltomancie*, divination par la farine de froment moulu ou concassé, la *tyromancie*, divination par le fromage, l'*axinomancie*, divination par les vibrations d'une hache plantée dans un poteau, la *spondylomancie*, qui observe les mouvements d'une boule ou d'une vertèbre, la *dactylomancie* qui sert d'anneaux, la *lithomancie*, divination par

2. J. Defradas, « La divination en Grèce », dans *La divination*, études recueillies par A. Caquot et M. Leibovici, tome 1,

3. *Ibidem*, p. 165.

les pierres, et combien d'autres dont nous ne connaissons souvent que le nom. »⁴

Il faut également faire une place à la divination par l'eau, l'*hydromancie*, ou par les sources, la *pégomancie* (on pourrait jeter dans un lac des galettes qui fournissaient un présage favorable si elles s'enfonçaient dans l'eau ; on pouvait faire descendre un miroir au contact de l'eau d'une source dans lequel celui qui venait s'informer de l'état de santé d'un malade le voyait vivant ou mort). Les miroirs eux-mêmes étaient utilisés pour la divination (*catoptromancie*). La *lécanomancie* (qui a rapport à l'*hydromancie* et la *catoptromancie*) « consiste à tirer une vision de l'eau contenue dans un bassin ou dans une coupe » en y jetant des pierres précieuses et en observant les sons et les reflets alors produits. Il faut également penser à la *cléromancie*, la divination par les sorts : « là où nous voyons un recours au pur hasard, les Grecs voyaient un recours au choix des dieux »⁵.

Il faut encore mentionner la *dendromancie*, comme à Dodone la divination de Zeus par le bruissement des arbres, et le fait que les signes venus du ciel, éclairs et tonnerre, météorites et étoiles filantes, étaient également considérés comme des manifestations de la « volonté divine », comme le formule Defradas, ou comme des signes divins.

La divination a donc à voir avec les signes, avec la lecture des signes, que ces signes interviennent dans le cadre d'une consultation ou spontanément, et comme lecture de signes elle est liée à la médecine, mais aussi à la logique, notamment à la théorie de la démonstration.

Mais parler de la divination dans le monde grec concerne aussi le rapport entre destin et vérité. Le destin est entendu comme l'enchaînement intégral des causes qui régissent les événements, qui régissent tout ce qui arrive. C'est à ce titre que le destin est lié à la vérité, au sens où dire cet enchaînement total, cette concaténation serait à la fois dire le monde et dire vrai.

Les stoïciens, pourtant à l'origine du premier système philosophique, totalement fondé sur le *logos*, sur une rationalité qui ne connaît aucune exception, ne se détournaient pas des oracles, et ce au nom de la réversibilité entre divination et existence des dieux.

4. *Ibidem*, p. 173.

5. *Ibidem*, p. 175.

La réversibilité entre la divination et les dieux

Diogène Laërce témoigne du fait que : « Toute forme de divination est avérée, s'il est vrai qu'il y a une providence »⁶. Certains stoïciens, parmi lesquels Chrysippe, fondateur génial du stoïcisme, (mais aussi Diogène et Antipater), prouvaient l'existence de la divination de la manière suivante :

« Si les dieux existent et qu'ils ne fassent pas connaître à l'avance l'avenir aux hommes, soit ils n'aiment pas l'humanité, soit ils ignorent l'avenir ; soit ils estiment qu'il ne sert à rien aux hommes d'en être instruits, soit ils considèrent qu'il est indigne de leur majesté de le leur faire connaître, soit, enfin, les dieux eux-mêmes sont incapables de l'annoncer. »

Or il n'est pas vrai que les dieux ne nous aiment pas (car ils sont bienfaiteurs et amis du genre humain). Ils n'ignorent pas ce qu'ils ont eux-mêmes établi et ordonné. Il est également inexact qu'il ne nous importe pas de connaître l'avenir (car nous ne serons plus prudents si nous le connaissons). Ils ne considèrent pas non plus cette annonce comme indigne de leur majesté (rien, en effet, n'est supérieur à la bienfaisance). Enfin, il est impossible qu'ils soient incapables de connaître par avance l'avenir.

Il n'y a donc pas de dieux sans qu'ils nous l'indiquent ; or il y a des dieux : donc ils nous l'indiquent. Et s'ils indiquent l'avenir, ils ne sont pas sans nous donner des moyens pour comprendre leurs signes (sinon ils les enverraient en vain) ; et s'ils nous offrent des moyens, il est impossible que la divination n'existe pas. Par conséquent, la divination existe. »⁷

Ainsi la divination est fondée dans la bienveillance de la divinité qui, en tant que telle, ne peut pas ne pas nous donner des signes.

À l'inverse, et c'est la réversibilité, les stoïciens tiraient aussi argument de la divination pour l'existence des dieux :

S'il y a des interprètes des dieux, il est nécessaire que les dieux eux-mêmes existent ; or il y a de tels interprètes ; reconnaissons donc que les dieux existent. (Cicéron, De la nature des dieux, II V 12)

De même chez Sextus Empiricus :

S'il n'y a pas de dieux, il n'existe pas non plus de divination, c'est-à-dire la science qui observe et explique les signes envoyés par les dieux aux hommes, ni prophétie par inspiration divine, ni astrologie, ni divination sacrifi-

6. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VII 149.

7. Cicéron, *De la divination* II XLIX, 101-103.

*cielle, ni prédiction par les songes. Il serait absurde de supprimer un si grand nombre de choses qui jouissent d'une confiance éprouvée chez tous les hommes. Il y a donc des dieux.*⁸

Chez Cicéron, un des interlocuteurs déclare : « j'estime que, si les genres de divination que nous connaissons et pratiquons sont vrais, les dieux existent, et que, réciproquement, si les dieux existent, il existe des hommes capables de divination ». Cicéron lui répond : « – C'est la citadelle des Stoïciens que tu défends, [...] avec cette connexion réciproque : s'il existe une divination, les dieux existent et, si les dieux existent, il existe une divination. » « Mais », ajoute-t-il, et c'est précisément la citadelle des Stoïciens qu'il entend alors ébranler, « ni l'une ni l'autre de ces connexions n'est admise aussi facilement que tu le crois. La nature peut indiquer le futur sans intervention d'un dieu et, à supposer qu'il y ait des dieux, il se peut qu'ils n'aient accordé aucune divination au genre humain. »

Pour un stoïcien, le dernier point est absurde : les dieux, nécessairement bienveillants, ne peuvent nous priver des signes qu'ils nous adressent.

Pour les Stoïciens, le destin est la loi des événements, la loi conformément à laquelle tout ce qui arrive arrive⁹. C'est l'enchaînement intégral des causes qui régissent les événements.

« Les Stoïciens [décrivent le destin comme] un enchaînement (c'est-à-dire un ordre et une liaison inviolables) de causes »¹⁰.

« Dans son ouvrage *De la providence*, au livre IV, Chrysippe dit que le destin est une certaine ordonnance naturelle et éternelle de la totalité des choses, les unes suivant les autres et se remplaçant les unes les autres en un inviolable entrelacement. »¹¹

Le témoignage de Cicéron, dans le traité *De la divination*, apporte une précision supplémentaire :

Que tout se produise par le destin, la raison oblige à le reconnaître. J'appelle destin ce que les Grecs nomment εἰμαρμένη, c'est-à-dire l'ordre et la série des causes, selon lesquels une cause enchaînée à une autre produit tout évé-

8. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* IX, 132.

9. Diogène Laërce VII 149 : « Que tout arrive en conformité avec le Destin, Chrysippe le dit dans son traité *Sur le destin*, Posidonios au deuxième livre de son traité *Sur le destin* et Zénon ; Boéthos également dans le premier livre *Sur le destin*. » Mais Diogène précise : « Le Destin est la cause séquentielle des êtres ou bien la raison qui préside à l'administration du monde. »

10. A.A.A. Long et D. Sedley, *Les philosophes hellénistiques, tome 2 : les Stoïciens*, 55J, traduction J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 1997 (désormais LS) = Aëtius I 28 4.

11. LS 55 K = Aulu-Gelle VII 2 3.

nement. Telle est donc, s'écoulant de toute éternité, la vérité perpétuelle (ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna). Dans ces conditions, il n'est rien arrivé qui ne devait arriver et, de la même manière, il n'arrivera rien dont la nature ne contienne les causes qui le produisent. On comprend donc que le destin est, non pas ce que prétend la superstition, mais ce qu'affirme la science de la nature (ou physique) : la cause éternelle des événements en raison de laquelle le passé est advenu, le présent advient et le futur arrivera.¹²

Se joue là quelque chose que Jacques Brunschwig a magnifiquement exprimé dans l'idée d'un « modèle conjonctif »¹³ de l'univers, d'un univers entendu comme maillage intégral des corps et des événements sans solution de continuité. Dans les termes de Claude Imbert cette fois : « dans ses emplois stoïciens *Logos* a reçu les trois sens, liés entre eux, de raison divine organisant la matière, de raison humaine et de discours »¹⁴.

Ainsi pour les stoïciens, c'est le destin qui est garant de la vérité des prédictions des devins : pour Chrysippe, « les prédictions des devins, selon lui, ne pourraient être vraies si toutes choses n'étaient pas englobées par le destin »¹⁵. Cette divination qui n'est pas affaire de superstition mais de physique est fondée sur l'existence de la nature qui est destin. Et la divination est l'une des manières dont on peut parvenir à s'insérer dans le maillage cosmique au-delà de nos limitations perceptives.

Dans la conception stoïcienne, quelque chose se trouve profondément modifié d'une conception plus ancienne du destin, manifeste par exemple dans l'*Œdipe-Roi* de Sophocle.

Après le rituel, la divination

Dans son ouvrage sur *Le monothéisme*, Edmond Ortigues¹⁶ rappelle qu'une religion « est une institution à double foyer qui comprend : d'une part, le

12. Cicéron, *De la divination* I LV, 125-126 = LS 55 L. Sauf indication contraire, je cite la traduction de J. Kany-Turpin du traité *De la divination*.

13. J. Brunschwig, « Le modèle conjonctif », dans J. Brunschwig (dir.), *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, [1978] 2006, p. 235-259 ; repris dans *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, Paris, PUF, 1995, p. 161-1877.

14. Dans les termes de Plutarque (*Des contradictions des Stoïciens* 34 1050B), on sait jusques aux Antipodes « que la nature commune et la raison commune sont le Destin, la Providence et Zeus » (trad. D. Babut).

15. Voir Diogenianus, que cite Eusèbe (Préparation évangélique IV 3, 1).

16. E. Ortigues, *Le monothéisme*, Paris, Hatier, 1999, p. 6.

culte que l'homme rend à la divinité ; d'autre part, les signes par lesquels un dieu fait connaître à l'homme ses volontés. Ce sont là deux bases classiques : les *sacra* et les *auspicia*, les rites sacrés et les oracles. » Je défendrai l'idée que les rituels comme les oracles concernent, en fait, non seulement notre rapport à la divinité et à l'organisation cosmique, mais également, quoi que différemment, notre rapport à l'action.

L'incertitude de l'avenir

La divination qui concerne le rapport aux *divina*, aux choses divines et aux dieux est liée, bien certainement à l'avenir et à l'incertitude de l'avenir. L'incertitude de l'avenir est un fait qui concerne chacun d'entre nous ; elle est aussi un thème tragique.

Voici ce que Thésée dit à Œdipe dans *Œdipe à Colone* :

Je n'oublie pas que moi-même j'ai grandi aussi dans l'exil, étranger, comme toi, et que j'ai plus qu'un autre risqué ma vie en maints combats sur une terre étrangère. Aussi n'est-il point d'étranger pareil à toi aujourd'hui à qui je puisse refuser assistance. Je sais trop que je suis un homme et que, pas plus que toi, je ne dispose de demain¹⁷.

Il faut aussi considérer le desinit d'Œdipe-Roi :

Voici Œdipe, / Qui sut les célèbres énigmes, qui fut un homme si puissant – Quel citoyen ne contemplant ses destinées sans jalousie ? / Voyez par quel flot de malheur effroyable il est emporté. / Face à l'existence mortelle, gardons l'œil sur le dernier jour (ἐκείνην τὴν τελευταίαν ἡμέραν) / Et ne disons personne heureux aussi longtemps qu'il n'aura pas / Franchi le terme de sa vie (τέρμα τοῦ βίου) sans rien souffrir de douloureux. »¹⁸

De même, rappelons, chez Hérodote, le témoignage que constitue la réponse que donne le sage Solon à la question du riche Crésus :

-Ne suis-je pas un homme heureux ? » : « – En toutes choses il faut considérer la fin. »

Le mythe eschatologique qui achève le *Gorgias* de Platon montre le moment où Zeus demande à Prométhée d'enlever aux hommes la connaissance du moment de leur mort¹⁹. Mais l'incertitude ne porte pas seulement sur le moment de la mort, et sur le « dernier jour », mais bien sûr sur tous

17. Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 562-568, trad. P. Mazon.

18. Sophocle, *Œdipe-roi*, v. 1524-1530, trad. D. Loayza.

19. Platon, *Gorgias* 523c.

les événements de la vie humaine. Or l'incertitude et l'indétermination pour nous du futur croisent tant la question du destin que le traitement de la divination :

- le destin, en tant qu'il serait la détermination insue, ignorée, de ce qu'est pour nous l'incertitude de l'avenir et le préalable de cette détermination, préalable à nos actions et leurs choix apparemment libres, préalable même à notre naissance – issue d'une décision sur laquelle les dieux eux-mêmes n'ont pas de prise : c'est le thème de la *μοῖρα*, de la part destinale.
- la divination, en tant qu'elle concerne, comme il est dit chez Hésiode, la triple division entre « ce qui a été, ce qui est, ce qui sera » et qu'elle permet un accès à ce futur incertain pour les êtres humains.

Cicéron le dit clairement dans l'incipit du traité *De la divination* :

Selon une opinion ancienne remontant aux temps héroïques et confortée par l'accord unanime du peuple romain et de toutes les nations, il existe parmi les hommes une "divination" (ce que les Grecs appellent μαντική), c'est-à-dire une prévision et une connaissance de l'avenir » (praesensionem et scientiam rerum futurarum)²⁰.

La divination n'irait pas sans la contingence de l'avenir, cette contingence qu'Aristote, le premier, a théorisé dans la seconde partie du traité *De l'interprétation* et qui apparaît dans sa *Physique* sous la forme de la distinction entre hasard (αὐτοματόν) et de fortune (τύχη) (à moins qu'on ne préfère avec Pierre Pellegrin traduire αὐτοματόν par spontanéité et τύχη par hasard).

Avec la τύχη, ce qui se passe de manière fortuite, nous avons à faire au registre de l'action humaine, issue de la délibération humaine. Le futur se trouve alors lié tant à la question de l'action et de sa liberté – pourvu que nous puissions, d'une manière ou d'une autre, échapper au registre du destin et aux formes de sa détermination – qu'à la question de la contingence²¹.

De cette τύχη qui est l'élément de l'action humaine, Aristote élabore le

20. Cicéron, *De la divination* I 1.

21. Guillemit / Vuillemin, *Le sens du destin*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1948, p. 41 : *La théorie logique de la vérité est donc étroitement liée au problème éthique dans la philosophie stoïcienne. C'est du principe de contradiction que les philosophies hellénistiques vont essayer de conclure des propositions valables pour le destin et la liberté humaine. Admettons comme évident le fait que toute proposition est vraie ou fausse. Que devons-nous déduire de ce principe logique par rapport à l'action volontaire et délibérée ? L'empêche-t-il ou non ? Aristote, dans le De interpretatione, avait posé le problème du rapport entre le temps, la vérité et la liberté.*

traitement logique au chapitre 9 du traité *De l'interprétation* ouvrant le traitement de ce qu'on appellera les « futurs contingents », qui élabore le problème que pose l'indétermination du futur dans le registre du discours déclaratif (λόγος ἀποφαντικός). Que permet la divination quant à elle ? Que peut-elle permettre ?

Parler de divination en Grèce évoque immédiatement l'oracle de Delphes, dont la puissance demeura incontestée pendant des siècles. Du rapport à l'oracle, tout à fait crucial dans l'Antiquité grecque et romaine, Paul Veyne²² avait souligné le caractère non individuel. Plutarque, dans *Pourquoi la Pythie ne rend plus ses oracles en vers*, souligne que les questions adressées à l'oracle ont été peu à peu dévoyées. À l'origine, ce n'étaient pas principalement des questions individuelles, et triviales. Les consultations oraculaires répondaient à des interrogations également politiques, qui concernaient le collectif :

Ce n'était pas un tel ou un tel [...] qui descendait consulter l'oracle, qui à propos de l'achat d'un esclave, qui à propos d'un travail, mais c'étaient des villes très puissantes, des rois, des tyrans, dont les projets n'étaient pas modestes, qui allaient trouver le dieu à propos d'affaires qui n'étaient pas des moindres²³.

Plutarque donne dans le même traité des exemples qui mettent en évidence que la divination ne concerne pas seulement tel ou tel événement qui serait l'issue relative à telle ou telle question ponctuelle, mais qu'elle met en évidence des événements liés. On rejoint l'idée du maillage causal que constitue le cosmos et qui ne connaît pas le déploiement temporel, mutuellement excluant, entre passé, présent et futur.

Des événements liés par le destin

J'ai déjà souligné que la divination nous permettait un accès à quelque chose à quoi nous ne pouvons avoir accès sans elle. Cet accès est l'accès à un maillage d'événements que les Stoïciens appelaient *confatalia*, en grec συνειρημάρμενα : or la prédiction ne concerne pas seulement tel événement, mais un faisceau d'événements liés – et liés par le destin.

22. Voir P. Veyne, « Prodiges, divination et peur des dieux chez Plutarque », *Revue de l'histoire des religions* 216, 4 / 1999, p. 416 ; voir aussi P. Veyne, *L'empire gréco-romain*, Paris, Seuil, 2005, p. 633-682.

23. Plutarque, *Pourquoi la Pythie ne rend plus ses oracles en vers*, 26 407D. Je cite les *Dialogues Pythiques* de Plutarque (*LE de Delphes. Pourquoi la Pythie ne rend plus ses oracles en vers. La disparition des oracles*) dans la traduction que j'ai publiée chez GF-Flammarion en 2006.

Ce point est particulièrement mis en évidence par Plutarque aux chapitres 10 et 11 du même traité, dans un échange de vues entre un interlocuteur épicurien – les Épicuriens rejetant l'idée de la divination, de même qu'ils rejetaient l'idée que les dieux se soucient de nous – et un interlocuteur stoïcien.

Voici ce que dit l'Épicurien Boéthos :

Quel est donc l'événement, mon divin ami, que le temps ne doive à la nature ? Et quel est le phénomène étrange et inattendu, sur terre ou sur mer, dans les cités ou chez les hommes, qu'on ne puisse prédire sans qu'on le voie réalisé par le jeu de la fortune (τύχη) ? D'ailleurs il ne s'agit même pas exactement de prédire, mais de dire, ou plutôt de jeter et disperser dans l'illimité (ἄπειρον) des énoncés dépourvus de fondement ; alors qu'ils sont en proie à l'errance, la fortune souvent vient à leur rencontre et coïncide avec eux spontanément.²⁴

On trouve la même idée chez Cicéron :

Combien des faits prédits par ces individus [les haruspices] se sont-ils réalisés ? Et si l'un d'eux se réalise, comment prouver que cela n'est pas dû au hasard ?²⁵

Je reprends Plutarque :

Car il y a une différence, à mon sens, entre le fait que se produise ce qui a été dit et celui de dire ce qui se produira. En effet, l'énoncé qui dit ce qui n'existe pas est intrinsèquement erroné, et il n'est pas juste qu'il attende sa caution du hasard, ni qu'il présente le fait que l'événement se réalise avoir été prédit comme un critère vrai établissant que la prédiction a été faite en connaissance de cause, alors qu'en fait c'est l'illimitation (ἄπειρία) qui produit tout.²⁶

En d'autres termes : il n'y a aucun mérite à prédire, et aucune preuve à retirer du fait qu'est arrivé quelque chose après qu'on l'ait dit, puisque tout arrive du fait de l'illimitation.

Cicéron fait allusion pour sa part à des oracles « véridiques par hasard »²⁷ : « – Combien de faits prédits par les haruspices se sont-ils produits ? » « Et si

24. *Ibidem*, 10 398F.

25. Cicéron, *De la divination* II XXIV, 52.

26. Plutarque, *Pourquoi la Pythie ne rend plus ses oracles en vers*, 10 399A.

27. Cicéron, *De la divination* II LVI, 115.

l'un d'eux se réalise, comment prouver que cela n'est pas dû au hasard ? »²⁸. Ailleurs dans le même traité²⁹, les visions des fous et des ivrognes pourraient fournir d'innombrables exemples de prétendues prévisions de l'avenir. « Qui, en effet, pourrait tirer à l'arc toute la journée sans toucher quelquefois au but ? ».

On remarquera le thème de l'illimité dans le passage de Plutarque : ἄπειρον, ἀπειρία.

[...] ces Sibylles et ces Bakis³⁰ ont, sans donner le moindre indice, jeté dans le temps, comme en pleine mer, et dispersé au gré de la fortune les noms et les verbes correspondant à toutes sortes d'événements et de malheurs ; si certains d'entre eux se produisent du simple fait de la fortune, ce qui est dit n'en est pas moins faux au moment où il est dit, même si plus tard il devient vrai, dans le cas où l'événement se produit du fait de la fortune.

On voit bien ressurgir la question de la vérité des énoncés au futur. L'Épicurien attribue les apparentes réussites de la divination au jeu du hasard ou à la perspicacité de ceux qui conjecturent l'avenir « en se fondant [habilement] sur (des) vraisemblances ».

Voici à présent comment le poète stoïcien Sarapion répond à cet interlocuteur épicurien :

L'appréciation est juste en ce qui concerne les prédictions qui ont été faites [...] d'une manière indéterminée et dépourvue de fondement : si <par exemple> on prédit la victoire à un général <et> qu'il est victorieux, si l'on prédit la destruction d'une cité <et> qu'elle est ruinée. Dans le cas, en revanche, où on ne dit pas seulement ce qui va se produire, mais comment, quand, à la suite de quel événement, en compagnie de quel autre, il ne s'agit pas alors d'une conjecture de ce qui va peut-être se produire, mais d'une révélation préalable (προδηλώσις) de ce qui va être pour de bon.³¹

Le stoïcien donne alors deux exemples, dont le suivant, l'oracle concernant l'île que la mer a fait surgir devant Théra et Thérasia (l'actuelle Santorin) à peu près au moment de la guerre entre Philippe et les Romains :

28. *Ibidem* II XXIV, 52.

29. *Ibidem* II LIX, 121.

30. Le mot Βάκις est le nom d'un devin originaire de Béotie (voir Hérodote, *Histoires* VIII 20 et IX 43). Pour d'autres, il était originaire d'Attique ou d'Arcadie. Les oracles que Bakis rendait lorsqu'il était en transe étaient célèbres. Il semble que le mot ait ensuite communément désigné un diseur de bonne aventure. Les Sibylles étaient inspirées par Apollon.

31. Plutarque, *Pourquoi la Pythie ne rend plus ses oracles en vers*, 11 399B.

Mais lorsque la descendance des Troyens aura pris le dessus sur les Phéniciens au combat, il y aura alors des événements incroyables ; La mer resplendira d'un feu indicible, nés des éclats de la foudre Des ouragans feront jaillir ensemble haut à travers le flot Des rochers pêle-mêle, et se fixera là Une île, inconnue des hommes ; et les plus faibles des hommes Vaincront le plus fort par la force de leurs bras.

Ici sont en question plusieurs événements politiques bien identifiés avérés :

Le fait est qu'en peu de temps les Romains l'emportèrent sur les Carthaginois en triomphant d'Hannibal, que Philippe, en guerre contre les Étoliens et les Romains, fut vaincu, qu'enfin une île surgit du fond de la mer accompagnée d'un grand feu et de flots bouillonnants. Or il n'est pas possible de dire que tous ces événements se sont produits en même temps et ont coïncidé par le jeu de la fortune et par hasard, mais leur séquence (ou ordonnancement) rend manifeste la préséance³².

Plutarque donne un autre exemple : lorsqu'on fit la prédiction aux Romains, « à peu près cinq cents ans à l'avance, [du] moment où ils auraient à combattre contre tous les peuples en même temps » : or il s'agissait en fait de « combattre leurs esclaves qui s'étaient révoltés. »

Le stoïcien précise alors la différence que représentent ces cas-ci de prédiction.

Dans ces cas-là, en effet, l'énoncé n'abandonne à la fortune rien d'indistinct ou d'obscur à rechercher dans l'illimitation, mais il donne beaucoup de gages fondés sur l'expérience³³ et montre la route par laquelle le destin chemine. Car on ne peut pas dire, à mon avis, que ces vers, tels qu'ils ont été prononcés auparavant, se soient trouvés réunis par le jeu de la fortune ; car alors qu'est-ce qui empêche un autre de dire, Boëthos, que ce n'est pas votre Épicure qui a écrit les Maximes capitales³⁴, mais que c'est à partir de l'assemblage entre elles des lettres, ainsi réunies spontanément par le jeu de la fortune que le livre s'est trouvé formé ?³⁵

Or ces prévisions, qui ne se retrouvent pas dans les prédictions, fondées sur le jeu du hasard, de ceux qui conjecturent l'avenir avec perspicacité « en se fondant sur les vraisemblances », sont réellement fondées sur le maillage

32. *Ibidem*, 11 399D.

33. Il y a ici un jeu de mots entre ἀπειρία (illimitation) et πείρα (expérience).

34. Il s'agit des Maximes capitales (Κύρια) d'Épicure.

35. Plutarque, *op. cit.* 11 399E.

du destin qui est fait de connexions entre événements (*confatalia* en latin ou *συνειρημάμενα* en grec).

Ainsi la logique et la divination ont en commun cette inscription cosmique qui les fonde – et cette inscription cosmique articule des événements liés entre eux.

Logique et divination

Avant la dialectique qui est, avec la rhétorique, l'une des deux parties de la logique stoïcienne, « c'est principalement dans la divination que l'homme, autant qu'il en est capable, imite cette vision d'ensemble à partir d'un événement singulier ».

Sur la question de savoir « comment les devins et les personnes endormies », je reviendrai sur ce point, « voient ce qui n'existe encore nulle part »³⁶, Cicéron précise que tout est contenu « dans la théorie de la nature des dieux », qui soutient qu'« il existe des dieux, [que] le monde est gouverné par leur providence, [qu'] ils veillent aux affaires humaines, non seulement en général, mais encore en particulier ». De ces conclusions qui apparaissent irréfutables, il découle « nécessairement », on l'a dit, « [que] les événements futurs sont signifiés aux hommes par les dieux ». Toutefois, il faut préciser que

les Stoïciens n'admettent pas que le dieu s'occupe de chaque fissure de foie ou de chaque chant d'oiseau (ce qui ne serait ni convenable, ni digne des dieux, ni d'aucune manière possible), mais ils pensent que, dès l'origine, le monde a été formé de manière que certains faits soient précédés de certains signes, les uns dans les viscères, les autres dans les oiseaux ou encore dans les éclairs, les prodiges, les astres, les visions du rêve, les paroles prononcées dans le délire.

Ceux qui ont une bonne compréhension de ces signes ne se trompent pas souvent. Si ce qu'on conjecture mal, ce qu'on interprète mal, est erroné, « la faute n'en incombe pas aux faits, mais à l'ignorance des interprètes. »³⁷

Divination, médecine et logique ont en commun la pratique des signes et leur interprétation. Or cette interprétation des signes se fait au présent : comme le précise Victor Goldschmidt,

36. Cicéron, *De la divination* I LI, 117.

37. *Ibidem* LII, 118.

[...] Dans la sémiologie stoïcienne, “le signe présent est signe d’une chose présente”, mais non passée ni à venir. La cicatrice est signe, non pas qu’un tel a été blessé, mais “qu’il est ayant été blessé” ; la blessure au cœur n’est pas signe qu’un tel devra mourir, mais “qu’il est devant mourir” en sorte que le signe présent, saisi par la sensation, permet d’appréhender le signifié, caché (adèlon) et invisible, dans le mode du présent.³⁸

De même, la divination

est une méthode d’interprétation du présent, d’un événement présent qui, en tant que signe, réclame une explication. Cette explication ne consiste pas nécessairement à prévoir l’avenir. Au contraire, la science divinatoire n’est pas limitée dans le temps ; Calchas, nous dit Homère, “connaissait le présent, l’avenir et le passé” ; Tirésias, dans Œdipe-roi, interprète le présent par le passé. De même la médecine qui, elle aussi, procède par explication des signes, atteint aussi bien l’avenir (l’évolution de la maladie) que le passé (les causes cachées).

Dans tous les cas, on interprète un événement présent en le rattachant à un autre, passé ou à venir. De l’enchaînement des causes, étalé au regard de Dieu, on obtient au moins une vision partielle. Cette saisie partielle des causes se fait dans le mode du présent, et c’est même à cette condition seule qu’elle est valable.

Plus exactement, le présent du signe se communique au passé ou à l’avenir du signifié ; en même temps que le signe, le signifié est appréhendé dans le mode du présent : “Le signe présent”, on l’a vu, “est signe d’une chose présente”. Par-là, le rapport que l’interprétation noue entre le signe et le signifié, est celui d’une coexistence où les deux termes, d’abord séparés dans le temps, se rejoignent et même tendent à s’identifier.

Sur ce point encore, la divination imite de son mieux la vision totale de Dieu, qui embrasse l’enchaînement successif des causes dans le présent d’une cause unique. »³⁹

Cicéron l’exprime dans le traité *De la divination* :

Comme tout arrive par le destin, s’il pouvait exister un mortel capable de percevoir avec son esprit la liaison de toutes les causes, il ne se tromperait d’aucune manière : en effet, celui qui connaîtrait les causes des événements futurs connaîtrait nécessairement tout l’avenir. Comme personne ne peut le

38. Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l’idée de temps*, Paris, Vrin, 1969 [1953], p. 44.

39. *Ibidem*, p. 80.

faire, sauf la divinité, il faut que l'homme se contente de présager l'avenir au moyen de certains signes révélant ce qui s'ensuivra. En effet, les événements futurs ne surgissent pas à l'improviste, mais il en est du passage du temps comme du déroulement d'un cordage (ou d'une corde) : le temps ne produit rien de neuf, mais déroule de nouveau les événements selon une succession immuable ; c'est ce que voient les hommes doués de divination naturelle et ceux qui ont noté par observation le cours des événements. Mais si ces hommes ne discernent pas les causes elles-mêmes, ils en distinguent cependant les signes et les marques ; puis, avec l'aide de la mémoire, de l'attention et des témoignages transmis par les prédécesseurs, se forme la divination que l'on appelle technique, celle qui traite des viscères, des foudres, des prodiges et des signes observés dans le ciel. Il ne faut pas donc pas s'étonner si les devins présagent ce qui n'existe nulle part ; tout existe bien, mais à un point éloigné du temps » ; je proposerai plutôt : « toutes choses sont bel et bien, mais ne sont pas là, du fait du temps » (sunt enim omnia, sed tempore absunt).⁴⁰

Nos sensations actuelles, nos représentations sensibles précises, sont ainsi les points par lesquels nous avons accès au réseau global du Destin, Dieu ou la Nature, qui est maillage intégral de causes et d'effets. Le présent total, l'indicatif de l'univers conjoint aussi bien les événements futurs que les événements présents et passés. C'est cet enchaînement simultané qui fonde la possibilité de la divination : si l'homme connaissait toute la série des causes, il connaîtrait tout l'avenir : il peut toutefois comprendre les signes présents qui lui permettent d'anticiper, dans la succession, l'existence des choses à venir – car tout est lié dans l'univers. La logique apparaît comme une *divination déplacée*.

Il faudrait revenir en détail à la distinction entre logique et divination et mesurer les enjeux de la manière dont, dans le traité *Du destin* de Cicéron, Chrysippe propose de passer, pour les énoncés de la divination, d'une formulation sous la forme d'un conditionnel à la (négation de la) conjonction de deux énoncés :

Pour énoncer les connexions des astrologues, Chrysippe substitue à la proposition conditionnelle (« Si quelqu'un est né au lever de la canicule, il ne mourra pas en mer ») la négation d'une proposition conjonctive : « Il n'arrive pas et que quelqu'un soit né au lever de la canicule et qu'il doive mourir en mer »⁴¹.

40. Cicéron, *De la divination* I LVI, 127.

41. Cicéron, *De fato* VIII 15.

Comme l'expliquent Long et Sedley dans leur commentaire : « Puisque les lois de la divination établissent des connexions empiriques, plutôt que des connexions logiques, entre vérités passées et futures, la conjonction niée est bien le moyen approprié de les formuler. »

Victor Goldschmidt l'a souligné : transformer la proposition conditionnelle en conjonctive dans les énoncés de la divination revient à traduire la succession en simultanéité, à interpréter la conséquence comme une coexistence⁴². La logique stoïcienne fonde l'usage rigoureux du conditionnel, qu'elle distingue de son usage concret, dans la divination et la médecine.

Ainsi par une archaïsation qui accompagne et fonde son innovation, la logique se trouve liée à la divination et la théorie du destin. C'est Plutarque qui l'a le plus clairement annoncé, au chapitre 6 de son traité de *L'E de Delphes* :

Le dieu est devin, et l'art divinatoire porte sur ce qui va se produire à partir du présent ou du passé ; car rien n'arrive sans cause, et aucune prévision n'est sans raison ; puisque tout ce qui arrive découle de ce qui est arrivé, et que tout est assemblé selon un développement qui va du commencement à la fin, celui qui connaît comment relier les causes dans un même dispositif et les entrelacer naturellement entre elles sait et annonce ce qui est, ce qui sera et ce qui fut auparavant.

Et Homère fait bien de placer en premier le présent, puis le futur et le passé ; car c'est à partir de ce qui est que le syllogisme se déploie conformément à la puissance de la proposition conditionnelle (συνημμένον), comme dans : “si ceci est, ceci précède” et, à l'inverse, “si ceci est, ceci arrivera”. Car l'art de la logique consiste, comme il a été dit, dans la connaissance de la consécution, mais la prémisse supplémentaire, c'est la sensation qui l'apporte au raisonnement. De là, même si c'est chicaner, je ne m'abstiendrai pas de dire que ce raisonnement est le trépied de la vérité, lui qui établit la consécution entre l'antécédent et le conséquent, puis qui, prenant en plus l'existence, tire la conclusion de la démonstration.⁴³

Que le conditionnel stoïcien soit le trépied de la vérité avère le lien opéré entre logique et divination.

Je voudrais à présent m'attacher à un autre aspect de la divination qui

42. V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 82-83.

43. Plutarque, *L'E de Delphes* 6 387B.

apparaît en quelque sorte complémentaire de l'analyse que je vous avais proposée du rituel.

Oracle et énigme. La possibilité d'un schème de l'action

Médecine et divination ont en commun la lecture et l'interprétation des signes. Or les signes de la médecine peuvent être difficiles à lire, voire ambigus, un diagnostic peut être difficile à établir. Les réponses de l'oracle, en Grèce ancienne en tout cas, ont en revanche un rapport essentiel à l'énigme.

La divination donne en réponse une parole qui n'est pas évidente (l'adjectif grec est δῆλον, son contraire est ἄδηλον). On se rappelle, à propos du célèbre oracle de Delphes, le fragment d'Héraclite dont Plutarque donne le témoignage dans les *Oracles de la Pythie* :

« le Maître dont l'oracle est à Delphes n'énonce ni ne cache, mais signifie ».⁴⁴

Héraclite fait bien sûr allusion au caractère énigmatique, voilé, des oracles ; Marcel Detienne l'a souligné Detienne, « *semainein*, déjà dans l'épopée, véhicule une opacité sémantique fort adéquate à la parole de l'oracle »⁴⁵. Plutarque s'attachera à justifier dans le même dialogue (ch. 25-30) que les oracles aient évolué d'une parole obscure et énigmatique à une parole explicite. Le verbe σημαίνω, comme on le sait, passera du vocabulaire de l'oracle au vocabulaire de la signification.

Ainsi le traitement de la divination a à avoir avec la réflexion sur l'énigme. On pourrait même aller jusqu'à soutenir que la philologie grecque trouve en quelque sorte sa matrice dans l'interprétation de l'oracle, dans la discussion de ses termes. Les premiers textes que l'on ait interprétés en Grèce ancienne sont probablement des oracles.

Je ne peux ici m'attacher à la façon dont Plutarque, dans *Pourquoi la Pythie ne rend plus ses oracles en vers*, interprète le changement de style des oracles des vers à la prose et justifie pourquoi « la poésie [...] s'est écartée de la vérité et du trépied ». Ce changement a certainement à voir avec le fait que les questions adressées en soient venues à porter sur « de petites choses », qui concernent « de petites gens », comme, écrit-il, « les sujets

44. Héraclite DK I 22, B 93 : « Le prince dont l'oracle est à Delphes / ne parle pas, ne cache pas, mais signifie » (trad. Dumont). Delatte (1934 : 7) proposait : « Le Maître à qui appartient l'oracle de Delphes ne révèle ni ne cache (la vérité) : il l'indique. » Sur cet aphorisme, voir notamment le commentaire de Vernant dans « Parole et signes muets », p. 23.

45. M. Detienne, *Apollon, le couteau à la main*, Paris, Gallimard, TEL, p. 149-150.

qu'on aborde à l'école : "s'il faut se marier", "s'il faut prendre la mer", "s'il faut prêter de l'argent" ». Pour lui, le caractère énigmatique des réponses, lié à la formulation poétique des oracles, venait du fait qu'on ait été en temps de guerre, que les périodes aient été agitées, qu'il y ait eu migrations, séditions, tyrannies, épidémies et autres fléaux : l'énigme protégeait.

Je défendrai pour ma part que la divination, qui est indissociable de la contingence de l'avenir, suppose l'interprétation de l'énigme en tant que l'énigme apparaît comme la forme condensée du réseau d'actions possibles. Dans l'indétermination des actions possibles, l'énigme opère une réduction – choisir une action implique de choisir une action dans un champ d'actions possibles qui s'articulent et s'excluent. L'énigme restreint un champ d'actions et son interprétation permet de déplier un nombre fini, un petit nombre d'actions : l'étude sur le texte révélé par l'oracle prévient l'angoisse et la violence face au désarroi d'agir sans avoir le moindre indice sur le futur. L'énoncé divinatoire symbolise, là où l'indéterminé de la contingence produit le désarroi face à un vide. L'illimité des possibles passe dans le vide de l'âme. De même que Nietzsche présente la prière comme ce qui permet de faire tenir les gens en place, de même l'interprétation de l'oracle symbolise un petit noyau d'actions en genèse, prévient la violence (de l'indéterminé et de l'incertitude) par l'étude et l'interprétation. Ne s'agit-il pas d'aimer l'esprit ? De l'arracher au tournoiement morbide de l'indécision par rapport à la pure τυχή ?

Penser également de nos jours aux sondages, à la puissance des sondages. Il y a dans l'attention aux sondages quelque chose qui va dans le sens de ce qu'on recherche par la divination. On peut penser à ce que dit Aristote dans la *Rhétorique* : « En général, on a de l'assurance quand on jouit de la bienveillance des dieux, en particulier pour ce qui relève des signes et des oracles »⁴⁶.

Mais la question de la divination ne concerne pas seulement notre rapport à l'avenir et notre angoisse par rapport à son incertitude et sa contingence. Elle concerne également notre âme, et une capacité fondamentale de celle-ci. Et c'est cet aspect que je voudrais esquisser à présent insister.

46. Aristote, *Rhétorique* II 5, 1383b 5 (trad. P. Chiron).

L'âme et la divination

On distingue traditionnellement entre la divination qu'on appelle intuitive ou naturelle et la divination inductive ou raisonnée. Defradas souligne : « Si la divination inductive, sous toutes ses formes, est attestée à tout moment dans la vie des Grecs, il semble bien qu'elle ait toujours été regardée comme une forme inférieure et que la préséance ait toujours appartenu à la divination intuitive, par laquelle l'homme entre directement en relation avec la divinité, et qui nous apparaîtra comme le procédé grec par excellence. »⁴⁷

Cicéron souligne que le délire prophétique et les songes sont les deux sortes de divination « que nous sommes censés tenir de la nature, non d'une technique »⁴⁸. Il témoigne du fait que les oracles des songes et du délire « ne [relèvent] pas de l'art. Pour ces deux genres de divination, il n'existe qu'une explication [...] : l'âme des hommes est pour partie prélevée et puisée au dehors ; on comprend ainsi qu'il existe à l'extérieur une partie divine, puisque l'humaine en serait tirée (*animos hominum quadam ex parte extrinsecus esse tractos et haustos [ex quo intellegitur esse extra divinum animum, humanus unde ducatur]*) ; mais la partie de l'âme humaine qui possède sensation, mouvement, désir, n'est pas affranchie de l'action du corps, tandis que l'autre, celle qui participe de la raison et de l'intelligence, parvient au comble de la vigueur, quand elle est le plus éloignée du corps (*cum plurimum absit a corpore*). »⁴⁹

Dans l'*Éthique à Eudème*, alors qu'il vient de défendre l'idée que le dieu ou le divin en nous est le principe de mouvement dans l'âme, de même que c'est du dieu dont tout dépend dans l'univers, Aristote en vient à parler de l'enthousiasme. L'enthousiasme (ἐνθουσιασμός), c'est « un dieu enclos dans un corps humain » (*deus inclusus corpore humano*)⁵⁰, c'est la possession par le dieu.

« Il faut supposer que ces sages, ces savants, ont la divination rapide – seulement, ce n'est pas celle qui vient de la raison –, et que les uns l'utilisent à cause de leur expérience, les autres par leur habitude dans l'examen des questions. Et ces divinations appartiennent au dieu, car le dieu voit dans l'avenir comme dans le présent. Et il s'agit de gens dont la raison s'est déta-

47. J. Defradas, art. cit., p. 163.

48. Cicéron, *De la divination* II XLVIII, 100.

49. *Ibidem*, I XXXII, 70.

50. Cicéron, *De la divination* I XXXI, 67.

chée (ἀπολύεται). C'est pourquoi les mélancoliques ont des rêves précis. Apparemment, en effet, le principe est plus puissant lorsque la raison s'est détachée ; c'est comme pour les aveugles qui se souviennent mieux que nous, délivrés qu'ils sont du lien avec les choses visibles, du fait que leur mémoire est renforcée. »⁵¹

La mention ici des mélancoliques ne sous-entend pas que la divination est affaire de pathologie⁵². Dans le fragment 12 d'Aristote *Sur la Philosophie*, on lit que « le concept du divin, disait Aristote, est né chez les hommes de deux causes originelles : des phénomènes qui concernent l'âme et des phénomènes célestes. Le concept du divin est né, pour une part, des phénomènes qui concernent l'âme, par suite des inspirations divines (litt. enthousiasmes) que l'âme reçoit en songe et des prophéties (μαντείας). Quand l'âme, dit-il, s'est recueillie sur elle-même dans le sommeil, alors, *ayant recouvré sa vraie nature*, elle voit à l'avance et prédit les choses futures. Tel est aussi son pouvoir à l'heure de la mort, quand elle se sépare du corps [...]. C'est pour ces raisons donc, « dit Aristote », que les hommes en sont venus à concevoir l'existence de quelque être divin qui, selon son essence, ressemble à l'âme et qui est doué de la faculté de connaître la plus extensive »⁵³.

Ainsi, réfléchir à la divination suppose de prendre en compte une certaine réceptivité de l'âme qui est entravée par le régime ordinaire, vigile, de la sensation. Je n'ai pas le temps ici d'insister sur la différence entre le sommeil et la veille, mais on peut condenser cette différence en disant précisément que la sensation détourne l'âme d'une capacité qui est une capacité divinatoire. Et ce point va bien au-delà de l'effet Glaucos, de l'idée platonicienne selon laquelle l'âme est encombrée de scories en raison de son commerce avec le sensible, et que dégagée du sensible elle se tourne vers l'intelligible. C'est à vrai dire tout le contraire du Caprice 43 de Goya : « El sueño de la razon produce monstruos ». Dans le sommeil, la raison n'est pas nécessairement endormie. Enchaînée par la sensation, l'âme est libérée sans elle.

Platon, dans le *Timée*, relie la divination, la capacité divinatoire de l'âme et la suspension de la raison. L'indice qu'il donne « [...] suffit à mon-

51. Aristote, *Éthique à Eudème* VIII 2, 1248 a 35-43 (trad. C. Dalimier).

52. Cicéron, *De la divination* I XXXVIII, 81 : « Aristote était d'avis que même ceux qui délirent en raison d'un défaut de santé et qu'on appelle mélancoliques ont dans l'âme quelque chose de prophétique et de divinatoire. Quant à moi, j'hésiterais à attribuer cette capacité aux cardiaques et aux frénétiques ; la divination appartient à une âme saine, non à un corps défectueux. ».

53. Aristote, *Sur la philosophie*, Fr. 12.

trer qu'un dieu a donné la divination pour prendre la place de la raison humaine, lorsqu'elle n'intervient pas » :

Un être humain parvient à la divination inspirée et vraie non pas lorsqu'il est dans son bon sens, mais lorsque sa faculté rationnelle se trouve entravée dans le sommeil ou lorsqu'il l'a perdue par l'effet de la maladie ou de l'enthousiasme. Au contraire, 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 futur ; 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 entendu, mais le vieil adage est juste, qui veut que "C'est au sage seul qu'il convient d'accomplir la tâche qui est sienne et de se connaître lui-même."⁵⁴

C'est la raison, poursuit Platon, pour laquelle « la loi a établi les "prophètes", qui sont juges en matière d'oracles inspirés. Ces prophètes eux-mêmes, certains leur donnent le nom de "devins", parce qu'ils ignorent totalement que ce sont des interprètes de révélations et d'apparitions qui prennent la forme d'énigmes et nullement des "devins" ; ce serait plutôt "prophètes" en matière de divination qui leur conviendrait mieux comme nom. »⁵⁵

L'idée d'une capacité divinatoire de l'âme est aussi particulièrement développée chez Plutarque.

Dans *Isis et Osiris*, il parle de l'effet sur l'âme d'une substance, le *kyphi* :

Comme la plupart des produits qui entrent dans [sa] composition [...] ont des propriétés aromatiques, il en émane une odeur agréable et des effluves bénéfiques, sous l'action desquels l'air se transforme, tandis que le corps, insensiblement et doucement ému par ces émanations, acquiert une complexion somnifère et relâche et dénoue sans le secours de l'ivresse la pénible tension des soucis de la journée. Le parfum polit et nettoie la partie imaginative de l'âme, celle qui reçoit les rêves, tout comme le faisait le toucher de la lyre, auquel les Pythagoriciens avaient recours avant de s'endormir pour enchanter et calmer la partie émotive et irrationnelle de leur âme.⁵⁶

54. Platon, *Timée* 71e-72b (trad. L. Brisson).

55. *Ibidem* 72b 1.

56. Plutarque, *Isis et Osiris* 80 383F (trad. C. Froidefond)

Cicéron, dans le traité *De la divination*, témoigne du fait que « Pythagore et Platon [...] nous recommandent, si l'on veut voir en rêve des choses plus certaines, de se préparer au sommeil par un régime de vie et d'alimentation »⁵⁷ et du fait que « le rêve pour les Pythagoriciens, en effet, n'était pas un *présage*, mais un *colloque*, un *contact* avec une région supérieure ». Toujours dans les termes de Cicéron, « il y a donc dans les âmes une aptitude à présager introduite de l'extérieur et enfermée par la divinité (*inest igitur in animis praesagatio extrinsecus injecta atque inclusa divinitus*). Si elle s'enflamme plus vivement, on l'appelle délire ; alors, l'âme s'abstrayant du corps est mue par une impulsion divine. »⁵⁸

Le sommeil ou l'approche de la mort accroît la capacité divinatoire de l'âme :

*Quand [...] l'âme est séparée par le sommeil de la compagnie et de la contagion du corps, elle se remémore le passé, pénètre le présent, prévoit l'avenir. Car le corps du dormeur gît comme celui d'un mort, mais son âme est vigoureuse, vivante. Elle le sera bien davantage après la mort, quand elle aura complètement quitté le corps. C'est pourquoi, à l'approche de la mort, elle est bien davantage capable de divination. Par exemple, ceux qui sont atteints de maladie grave, mortelle, voient l'imminence de leur mort. Et il leur vient très souvent des images des morts.*⁵⁹

Cette capacité divinatoire des mourants est confirmée par le stoïcien Posidonius, qui donne l'exemple « illustre [...] d'un Rhodien, qui, en mourant, nomma six hommes du même âge et dit lequel d'entre eux mourrait le premier, lequel, le deuxième, et ainsi de suite. Mais Posidonius considère que les hommes rêvent de trois manières sous l'impulsion des dieux ; premièrement, l'âme prophétise par elle-même, étant liée de parenté avec les dieux ; deuxièmement, l'air est plein d'âmes immortelles, dans lesquelles apparaissent clairement comme des empreintes de la vérité ; troisièmement, les dieux eux-mêmes conversent avec les dormeurs. Et, comme je viens de le dire, il arrive plus facilement à l'approche de la mort que les âmes prévoient l'avenir. »⁶⁰

57. Cicéron, *De la divination* II LVIII, 119.

58. *Ibidem* I XXI, 66.

59. *Ibidem* I XXX, 63.

60. *Ibidem* I XXX, 64.

Ainsi, toujours dans les termes de Cicéron,

*dans l'esprit des hommes, il existe une sorte d'oracle qui leur fait pressentir l'avenir si, grâce à l'exaltation d'une folie divine ou au relâchement du sommeil, l'âme perd ses entraves et parvient à se mouvoir librement.*⁶¹

Voici la manière dont se poursuit le texte cité plus haut qui caractérise le temps comme le déroulement d'un câble : « [...] de même que dans les semences résident en puissance les choses qui en naissent, de même dans les causes sont cachés les événements futurs ; un esprit inspiré ou libéré par le sommeil voit qu'ils adviendront, et la raison ou la conjecture le prévoient (*aut concitata mens aut soluta somno cernit aut ratio aut conjectura praesentit*). »⁶²

Est ici en question le pouvoir que possède l'âme, la manière dont elle est libérée, lorsqu'elle est séparée des sens (surtout dans le sommeil et l'exaltation, *aut dormientibus aut mente permotis*).

Certains philosophes, pythagoriciens et platoniciens, « considèrent que nos âmes sont divines, qu'elles ont été prises dans le dehors et que le monde est peuplé d'une foule d'âmes communiquant entre elles ; c'est donc la nature divine de l'esprit lui-même et sa liaison avec les signes extérieurs qui lui permettraient de voir les événements à venir. Zénon, quant à lui, pense que l'âme se contracte, qu'elle s'affaisse en quelque sorte, puis s'effondre tout à fait : voilà ce qui s'appelle dormir. »⁶³

Dans le traité *La disparition des oracles*, Plutarque fait la théorie de la capacité divinatoire de l'âme.

La capacité divinatoire n'est pour lui « ni une puissance ni une partie qui vient s'ajouter aux âmes, au moment où elles quittent le corps et qu'elles ne possédaient pas auparavant » ; les âmes, bien plutôt, « l'ont toujours eue, mais à un degré moindre lorsqu'elles sont mélangées au corps, et que ces capacités sont tantôt complètement invisibles et cachées, tantôt faibles, indistinctes et, un peu comme chez ceux qui voient à travers le brouillard ou se déplacent sur un sol humide, inefficaces, alanguies et désirant ardemment qu'on prenne longuement soin de leur caractère propre et qu'on le rétablisse, qu'on retranche ce qui le recouvre et qu'on l'en purifie. »⁶⁴

61. *Ibidem* II XLVIII, 100, p. 279.

62. *Ibidem* I LVI, 128, p. 283-284.

63. *Ibidem* LVIII, 119.

64. Plutarque, *La disparition des oracles* 39 431F.

Plutarque compare l'âme dans le corps au soleil pris dans les nuages : « Car de même que le soleil, ce n'est pas lorsqu'il s'échappe des nuages qu'il devient brillant, mais il l'est toujours, alors que, dans le brouillard, il nous apparaît sans éclat et obscur, de même l'âme n'acquiert pas la capacité divinatoire lorsqu'elle sort du corps comme d'un nuage, mais elle la possède déjà et est aveuglée maintenant parce qu'elle est toute mêlée et confondue à l'élément mortel. »⁶⁵

Il s'appuie en outre sur la puissance de la mémoire pour souligner que la puissance divinatoire dont elle est le revers (ἀντίστροφος)⁶⁶ n'a rien d'étonnant : « cette puissance de l'âme qui est le revers de la divination, que nous appelons mémoire, (préserve) le passé et en le gardant, plutôt en (préserve) et (garde) ce qui n'est plus ; car du passé rien n'est ni ne subsiste, mais tout en même temps naît et est détruit, les actions, les paroles, les affections, le temps comme un courant emportant chaque chose ». Or cette puissance de l'âme qu'est la mémoire, sans qu'on sache comment, « parvient à s'emparer de ce qui n'est pas présent pour lui attribuer visibilité et substance ». L'oracle rendu aux Thessaliens à propos d'Arnè ordonnait d'expliquer « l'ouïe d'un sourd et la vue d'un aveugle ».

Or, dit Plutarque, « la mémoire est précisément [...] l'ouïe des choses auxquelles nous sommes sourds et la vue de celles auxquelles nous sommes aveugles. »

De fait, il n'y a rien d'étonnant à ce que « l'âme, qui se rend maîtresse de ce qui n'est plus, anticipe beaucoup de ce qui n'est pas encore ; car ces choses lui conviennent davantage et elle a plus d'affinités avec elles. De fait, elle s'applique aux choses futures et se les propose alors que, le souvenir mis à part, elle s'est détachée <des> choses passées, qui sont achevées. »

Plutarque souligne lui aussi la puissance de la divination dans les songes et à l'heure de la mort :

Les âmes possédant donc cette puissance de manière connaturelle, mais la possédant obscure et pourvue d'une faible capacité de représentation, quelques-unes pourtant s'épanouissent souvent et brillent dans les songes et à l'heure de la mort, le corps devenant pur ou acquérant un tempérament qui est approprié à la divination, de sorte qu'elles relâchent la partie raisonnante et pensante et se trouvent affranchies des choses présentes pour se tourner vers le futur par leur élément irrationnel et imaginaire.

65. *Ibidem*, 39 432A.

66. Pour l'usage de ce terme, voir notamment Platon, *Gorgias* 464b8-9.

En effet, « la puissance divinatrice, comme une tablette sans inscription, dépourvue de raison et indéterminée par elle-même, mais susceptible de recevoir l'impact des représentations et des pressentiments, atteint le futur sans raisonner, surtout lorsqu'elle se dégage du présent. Et elle sort alors d'elle-même par le tempérament et la disposition du corps qui est alors en proie à un changement – ce que nous appelons enthousiasme. »⁶⁷

Plutarque souligne en outre la puissance des exhalaisons telluriques à Delphes, le fait que « le corps tout seul ne détient pas souvent par lui-même une telle disposition, mais que c'est la terre qui fait jaillir pour les hommes les sources de nombreuses puissances, dont certaines font sortir le sujet de lui-même et causent la maladie ou la mort, tandis que d'autres sont bienfaites, favorables et profitables ». Or il se trouve que « mêlé au corps le courant et le souffle divinatoire propre à Delphes, qui est le plus divin et le plus saint des souffles, produit pour les âmes un tempérament (κρᾶσις) insolite et étrange ». On a pu penser qu'il était « vraisemblable que, par l'effet de la chaleur et de la dilatation, il ouvre des pores qui permettent de recevoir des impressions du futur, à la manière dont le vin qui monte à la tête éveille de nombreux mouvements et dévoile des énoncés gardés en réserve et demeurés cachés ; “car le transport bachique / et la fureur possèdent un grand pouvoir divinatoire”, selon Euripide, lorsque l'âme, échauffée et brûlante, repousse au loin la réserve apeurée, que la prudence mortelle amène souvent, venant détourner par là-même et éteindre l'enthousiasme. »⁶⁸

J'aimerais enfin attirer l'attention sur le rapport qu'établit Cicéron entre la capacité divinatoire de notre âme, lorsqu'elle est affranchie des sens par le sommeil ou l'enthousiasme, et la manière dont les dieux pénètrent nos pensées. On l'a vu, la nature « nous enseigne quel pouvoir possède l'âme lorsqu'elle est séparée des sens, ce qui arrive surtout dans le sommeil et dans l'état d'exaltation ». En effet, « de même que les âmes des dieux, sans l'aide des yeux, des oreilles, de la langue comprennent les unes les autres ce que chacun pense (c'est pourquoi les hommes, même quand ils expriment tacitement un souhait ou un vœu, ne doutent pas que les dieux les entendent), de même les âmes des hommes, lorsqu'elles sont déliées par le sommeil et s'affranchissent du corps ou que, après avoir subi un fort ébran-

67. Plutarque, *La disparition des oracles* 40 432C-D.

68. Plutarque, *La disparition des oracles* 40 432F.

lement de l'esprit, elles se libèrent et se meuvent d'elles-mêmes, discernent ce que ne pourraient pas voir des âmes mêlées au corps. »⁶⁹

L'exercice de la capacité divinatoire de l'âme dépend de sa mobilité libre, une fois détachée des entraves de la sensation. Aristote, dans l'*Éthique à Eudème*, parlait de la divination rapide des sages et de la mobilité de l'âme des mélancoliques. Cicéron le souligne lui aussi :

*Tel est le pouvoir des âmes, telle est leur nature que leur activité reste en éveil, non sous l'effet d'une impulsion étrangère, mais par leur propre mouvement, incroyablement rapide. Quand elles sont assistées par les membres, le corps, les sens, elles voient, elles pensent, elles sentent tout avec une grande précision. Quand ces auxiliaires font défaut, que l'âme se trouve abandonnée à cause de l'assoupissement du corps, elle s'agite toute seule. Bien sûr, dans une âme affaiblie et livrée à elle-même, tout cela se mêle et se modifie de mille manières, mais ce sont surtout les résidus de nos pensées et de nos actions à l'état de veille qui se meuvent et s'agitent à l'intérieur de l'âme.*⁷⁰

Les résidus diurnes empèsent une âme affaiblie alors qu'à l'inverse, dans la divination, l'âme est rapide, incroyablement mobile.

Discussion

MARC MORALI – Je pense que dans un premier temps, on ne peut que remercier nos deux oratrices pour ce travail incroyable, qui finalement m'apprend tellement que je ne sais pas quoi discuter ! Mais plutôt que de questions, puisque dans le fond, je ne sais pas encore quoi faire de tout ce que vous nous avez amené, je voulais juste faire une ou deux remarques pour indiquer que ces questions de la divination ne sont pas étrangères à la question de la psychanalyse, et c'est le minimum qu'on puisse dire !

Tout ça nous amène à appréhender que la question essentielle depuis toujours chez l'être humain est « quelle est la nature de ce qui lui échappe » ? D'où ça sort ? Et d'une certaine façon, on voit bien dans l'exposé de Madame Ildefonse, que ces questions se suivent toujours autour de la question suivante : quelle est la topologie à laquelle nous avons affaire ? Et comme dirait Freud, c'est toujours une question du dehors et du dedans, où est le dehors et où est le dedans ? Mais je vous

69. Cicéron, *De la divination* II LVII, 129.

70. *Ibidem* II LVII, 139.

rappelle que pour bon nombre de gens encore aujourd'hui, la psychanalyse ça sent le soufre, c'est une opération magique ! La notion d'inconscient, c'est quelque chose que nous avons énormément de mal à faire passer chez les gens. Et nous avons beaucoup de mal à faire passer chez beaucoup de psychanalystes le remplacement de la notion d'inconscient pour des raisons précisées par Lacan, par la notion d'une-bévue ; ça c'est encore plus difficile !

On voit bien que nous sommes dans un mouvement permanent - et ces exposés le rappellent de façon formidable - quant à la question suivante : « où se situe ce qui pourrait être ce qui nous dirige dans la vie ? » et « quel mode de communication nous pouvons avoir avec cette instance ? », cette instance qui fait dire, comme l'a fait remarquer Descartes : « quand je me réveille le matin, comment je sais que ce rêve, c'est le mien ? ». Est-ce que c'est Lao Tseu qui rêve d'un papillon ou est-ce que c'est un papillon qui rêve qu'il est Lao Tseu ? On voit bien que cette affaire est une question de topologie chez Freud déployée au travers de trois mots allemands, je ne sais pas comment les traduire en français, mais qui montrent bien que pour Freud cette question est importante. Ces trois mots sont *Geistlicht*, « l'esprit ». L'esprit de la télévision... vous montrez ça à un primitif, il va vous dire qu'elle est « enthousiasma », qu'elle a emprisonné un esprit qui fait que ça va déformer la réalité de ce qu'elle représente. Vous voyez que la représentation vient toujours - comme chez Lucky Luke, la cavalerie - à la fin de l'histoire. C'est toujours dans l'après-coup qu'on peut se poser la question de savoir qu'elle aurait été à ce moment-là une représentation cohérente de cette question posée à notre topologie intime ; c'est ça, la question de la divination.

J'étais très sensible et étonné de l'apport que vous avez fait Madame Dupret, à propos de la question du mythe, et je me voyais contraint de vous proposer la définition de Lacan. C'est quoi un mythe pour Lacan ? C'est la réponse à une aporie. C'est la réponse de l'inconscient à une aporie. C'est-à-dire que, lorsque vient surgir la question de l'origine, il faut bien inventer quelque chose, c'est la réponse de Freud dans *Totem et Tabou*. Lorsque nous arrivons à une aporie concernant la question de l'origine de ce nouage du corps à la parole, il faut bien inventer quelque chose, parce que justement, il y a là quelque chose qui nous échappe. Dans la science, on appelle ça une rupture épistémologique, c'est-à-dire la création d'un nouveau champ, et chez nous on appelle ça un mythe. Finalement, la pulsion, nous dit Freud, c'est un mythe, c'est un objet mythique ! Je trouvais que c'était vraiment très intéressant, car ça intro-

duit les trois mots freudiens : *Geistlicht*, « les choses de l'esprit », entendez l'esprit comme « Il a de l'esprit » ou alors « Esprit es-tu là ? si oui frappe un coup, si non frappe deux coups ! ». (Rires) Oui ! Il y a quand même quelque chose de drôle là-dedans, surtout quand on a démonté le mécanisme ! Il n'en demeure pas moins que, « Esprit de Freud, es-tu là ? », c'est ça l'esprit, l'esprit de la forêt ! C'est-à-dire ces corps décorés, on pourrait dire le corps hors corps. L'esprit, je le définirai comme ça. Ensuite, il y a le psychique. La psyché, c'est ce qu'on voit à travers la divination se développer, c'est toutes les images possibles de la psyché. Et enfin Seel, c'est ce qui fait qu'on remplace l'esprit de la forêt par l'âme, dont on sait qu'elle pèse 8.7 grammes, parce que quand même on a fait des mesures très précises de la chose... On voit bien que tout ça est remplacé chez Freud - et grâce à Lacan - par « motérialité », par quelque chose de la matière faite mot, ou du mot comme matière, ça c'est vraiment la première chose.

Et la deuxième question que je voudrais poser à Madame Ildefonse, car elle l'a dit sans le dire tout en n'arrétant pas de le répéter, ça m'intrigue : pourquoi la divination tout d'un coup cesserait de nature, lorsqu'elle cesse d'interroger des êtres humains d'une grande banalité ? « Est ce que je dois partir en voyage ? » ; « Est-ce que je dois faire comme ça ? », « Oui vous pouvez y aller mais il faut tuer votre fille parce que vous comprenez, si vous ne tuez pas votre fille, les dieux risquent de ne pas être contents ». C'est une façon assez facile de régler les problèmes, ça vous rappelle quelque chose, je pense, cette histoire ! Pourquoi, quand on pose la question comme ça, l'oracle répond sans répondre tout en répondant, puisqu'il ne peut pas répondre à une telle question ! Et on peut, nous les psychanalystes, dire « parce qu'il s'agit du désir de l'Autre », parce que l'interprétation de l'oracle touche à la question du désir de l'Autre. Et tout d'un coup ça vient toucher non pas à la question du désir d'un Autre, mais à la volonté de dominer l'avenir. Et là comme par hasard, on commence à sécher. Pourquoi ? Parce que la personne qui s'intéresse à l'avenir de la nation, ça s'appelle un roi, un tyran, et quand il n'est pas très content avec votre oracle, vous commencez à jouer votre peau. C'est ce que j'ai entendu là. Vous soulignez qu'à travers ces différentes interprétations possibles, et l'évolution de la notion de divination, on se rapproche de plus en plus d'une topologie qui pourrait, à nous les psychanalystes, nous parler. Vous l'avez dit remarquablement à la fin, où vous faites entendre dans la citation de Cicéron quelque chose qui est presque la phrase de Freud, « le rêve, c'est la voie royale

vers l'inconscient ». Je ne sais pas si le rêve, c'est la voie royale vers le futur, mais c'est sûr que c'est la voie royale pour déchiffrer l'inconscient dont nous sommes sujet. On est très proches dans ce que vous avez fait entendre. Ou alors j'ai extrapolé ce que vous avez dit ? On voit bien que se dessine de plus en plus, au fur et à mesure que ça évolue, quelque chose qui pourrait évoquer une tablette sans inscription - on est dans la double inscription freudienne. La question qui me venait c'est - est-ce pour ma part un abus d'interprétation ?- ou est-ce que cette structure que vous esquissez dans le développement de votre travail rejoint d'une certaine façon des préoccupations de la psychanalyse ? Par exemple, j'en prends une dernière et puis j'arrête, vous dites *qu'il existe un homme marqué par les dieux* - de toute façon tous les interprètes des songes étaient tous marqués par le destin : l'épilepsie de la divination, etc... *Marqué par les dieux*, c'est très intéressant, parce qu'il existerait *un espace de la conscience*. Ensuite, on n'arrête pas de souligner qu'il existe un espace où le corps, abandonnant la place pour se reposer, il y a un autre espace qui est un espace intérieur. Ensuite, il y a un espace extérieur qui est purement l'espace des dieux. Mais, il y a à l'intérieur du corps, quelque chose qui peut être incorporé et qui fabriquerait un espace des dieux qui ne serait plus à l'extérieur mais à l'intérieur. Si on examine la question avec les outils de la topologie que nous a donnés Lacan, on obtient une seule possibilité de figurer ces choses-là. Par exemple, l'entrelacement de deux tores. Alors suis-je moi dans un excès d'interprétation ou est-ce que vous seriez d'accord pour dire que finalement, les trois manières d'approcher le Réel ne font que - à leur manière et dans le champ qui est le leur - de projeter sur la question que nous posons au monde, la structure même de notre appareil psychique ? On ne peut pas en sortir ! Nous avons un appareil psychique capable d'appréhender un certain nombre de questions, et quelles que soient les modalités, et la manière dont historiquement cet appareil est structuré par la culture - et non pas par la civilisation, en reprenant la distinction de Charles Melman, c'est-à-dire que le langage est structuré par quelque chose qui s'appelle l'idéologie, dans le temps, l'espace, le lieu, dans ces zones différentes - nous n'avons pas d'autre moyen que de projeter notre appareil d'appréhension du monde sur la question que nous posons. Et il nous revient donc comme réponse, quelque chose qui ressemble structurellement à nos outils, parce qu'on n'en a pas d'autres ! C'est ça que j'ai suivi dans votre exposé et je vous pose la question en toute sincérité : est-ce que vous pensez que c'est un excès d'interprétation de ma part, ou est-ce que

vous partagez d'une certaine façon ou d'une autre, cette appréhension de votre exposé.

F. I. – Il y a tellement de choses qu'il est difficile de répondre !

M. M. – Mais c'est un peu de votre faute ! (rires)

F. I. – Ce n'est sûrement pas moi qui vais juger d'un excès d'interprétation. Je vais essayer de répondre à certaines choses que j'ai retenues de ce que vous venez de me demander. Je ne suis pas sûre d'avoir bien compris ce que vous disiez sur ce que je n'ai pas arrêté de dire sans le dire, mais je vais répondre sans que vous me le précisiez.

J'ai insisté sur cette chose que dit Paul Veyne, c'est-à-dire que l'affaire du rapport à l'oracle n'est pas une affaire individuelle. C'est Plutarque qui le souligne, ce n'est pas l'affaire de quelqu'un qui va voir l'oracle pour savoir s'il va se marier, ou s'il doit acheter un esclave. Ça, ce n'est vraiment pas l'affaire dont il parle. Vous me direz, Œdipe qui va voir l'oracle de Delphes pour lui demander ce qui se passe, et qui oriente tout son changement de trajectoire, il va vers son destin, c'est bien individuel quand-même, c'est Œdipe qui y va... Toujours est-il que ce qui est en jeu dans l'oracle, avez-vous dit, c'est le désir. Il faudra bien que je m'entende sur ce que ça veut dire exactement mais, ce qui est souligné et ce que j'ai voulu dire sur la manière dont le stoïcien répond à l'épicurien sur les fadaises des devins, c'est que l'affaire, c'est celle d'un maillage d'évènements où plus d'un est concerné. Et même quand Œdipe va voir l'oracle de Delphes, on sait bien que ce n'est pas seulement son affaire, il y a toute une affaire transgénérationnelle qui se joue. Donc l'oracle est vraiment lié à ça, tant au transgénérationnel qu'à ce qu'on peut par défaut appeler le collectif. Et même quand il s'agit de sacrifier ou non sa fille, tout cela est enchevêtré dans un maillage qui concerne plus d'un. C'est très important. La divination, c'est précisément avoir accès à ce maillage. Je ne sais pas si je réponds, mais voilà ce que je dirais.

Il se trouve que le cours de votre question en est venu à concerner des choses sur lesquelles je travaille et j'ai travaillé - à savoir ce qui tourne autour de l'espace intérieur et l'espace extérieur, etc... - on peut même dire que je n'ai travaillé que là-dessus depuis 20 ans. Donc je ne vais pas répondre rapidement mais je trouve cela assez joyeux que le cours de votre question, d'un exposé qui traite de la divination, en vienne à traiter ces choses-là, ce qui veut dire que pour le coup, vraiment ça se tient. Pour l'inconscient, c'est compliqué. Dans les textes que j'étudie, quand l'âme se trouve libérée de ses entraves, on ne peut pas dire exactement

que ce qui s'exerce soit quelque chose qu'on puisse rapprocher du rapport à l'inconscient freudien. Ce que disent les textes, c'est que l'âme a accès de manière beaucoup plus libre à ce qu'elle est empêchée de saisir de par la limitation qu'opère sur elle la sensation. Elle est entravée et du coup, que ce soit dans l'enthousiasme ou dans le sommeil, l'âme se trouve désentravée. On pourrait citer beaucoup plus de textes, et réfléchir sur beaucoup plus de détails et de nuances, mais en gros, l'âme se trouve désentravée. La manière dont je peux poursuivre là-dessus, rejoint très facilement la fin de votre question, c'est-à-dire ce que vous appelez la projection de l'appareil psychique. Je voudrais faire un petit détour, il se trouve que l'histoire de l'espace intérieur/l'espace extérieur, vous ne pouvez pas savoir comme j'ai été dedans et comme je me suis débattue avec, et je pense que le résultat sera là et que je peux continuer car, quand on finit de travailler sur quelque chose, on peut continuer ! En tout cas, Il y a une chose dont je suis à peu près certaine, c'est que l'espace intérieur dont vous parlez, ce n'est pas - et je critique d'ailleurs certaines formules de Foucault là-dessus - l'âme qui se replie en elle-même. Ce n'est pas un espace qui contient. L'espace intérieur, c'est un accès. Il n'y a pas de contradiction entre l'espace intérieur et l'espace extérieur divin que vous avez mentionné. L'espace intérieur est un accès. C'est par là que ça s'ouvre.

M. M. – Si je peux me permettre juste une phrase d'un certain Sigmund Freud, la conscience, c'est-à-dire la surface, est incapable de faire la différence entre une excitation venant du monde, une information venant du monde, et une représentation venant de l'inconscient, investie d'affect. Il s'agit effectivement là d'une incapacité, un impossible. C'est peut-être ça l'impossible finalement. C'est-à-dire de ne pas savoir si par moments, la chose nous concerne du point de vue de l'intimité ou si elle nous concerne du point de vue de ce que Lacan appellera l'extimité, parce que c'est la même chose. C'est-à-dire qu'il y a effectivement, un passage entre l'espace intérieur et l'espace extérieur, et que la conscience – c'est pour ça que ça ne donne pas une sphère, c'est pour ça que les modèles lacaniens sont des modèles topologiques qui montrent bien que ça subvertit l'histoire du dedans et du dehors.

F. I. – C'est certain, et c'est déjà le cas chez les Anciens ; et je prendrais une image de science-fiction : cet intérieur, c'est une rampe de lancement.

M. M. – C'est ce qu'on appelle l'inconscient dont nous sommes sujet.

F. I. – La question qui fait de la différence, c'est quand vous parlez à la fin

de « projeter l'appareil psychique ». Le travail que j'essaie de terminer là, montre en fait tout à fait l'inverse chez les Anciens. Il ne s'agit pas pour eux de projeter l'appareil psychique sur l'extérieur, sur le monde, c'est tout le contraire. On a, à l'intérieur, dans notre âme, ce qui permet le lien avec le monde, c'est tout à fait tout le contraire, c'est-à-dire l'âme est homologique au monde.

M. M. – C'est exactement le problème dont nous parlons ; ils ont l'impression qu'il y a, à l'intérieur, tout ce qu'il y a pour comprendre le monde. Lacan dit la révolution freudienne proche de la révolution copernicienne, avant l'homme était le maître de l'univers, et ensuite le maître de la terre, et là il se découvre, dit-il, qu'il n'est même pas maître de sa propre psyché. La révolution freudienne montre bien que c'est parce que nous projetons sur le monde nos maigres outils de compréhension que ce monde nous apparaît extrêmement étrange, lointain et inatteignable. Lacan dit presque que nous avons de la névrose, une conception névrotique. Ce qui est absolument extraordinaire ! Il faut sortir de notre conception névrotique de la névrose, c'est pour ça que je suis d'accord avec vous. Cela montre bien qu'il y a eu, chez Freud, à partir de la notion d'interprétation et de continuité, quelque chose qui se retourne en doigt de gant. Mais ça n'a pas empêché Freud de jouer les devins... Je rappelle à tout le monde ce magnifique exemple du petit Hans : voilà Freud qui entend rapporté par le père le rêve du petit Hans, qui est un rêve effectivement où il rêve d'un cheval. Et Freud, qui ne peut pas fermer sa gueule, demande au père, est-ce que le cheval avait des lunettes ? Le père pose la question à Hans, qui hoche la tête et qui lui dit : « Est-ce que le professeur Freud parle à Dieu ? ». Car il n'y a que comme ça que je peux comprendre qu'il sait que le cheval portait des lunettes ! Et on voit bien que nous autres les psychanalystes, nous sommes toujours pris dans la crainte que l'interprétation dépasse le moment, ne soit pas donnée au moment où l'autre est en capacité de la recevoir, sans qu'elle soit de l'ordre d'une divination ou d'une suggestion.

PIERRE MARCHAL – J'ai une petite question à propos des dieux. Ce que j'ai entendu, c'est que la divination, c'est la lecture des signes divins. Il doit y avoir une raison pour laquelle dans le cadre de cette divination antique, vous ne parliez pas du signifiant, mais des signes. Les dieux antiques, les dieux de l'antiquité grecque, est-ce qu'ils parlent ou est-ce qu'ils projettent des signes ? Est-ce que ça veut dire que les dieux antiques n'ont rien à voir avec les dieux du monothéisme qui eux parlent ? Par exemple, j'ai assisté tout récemment à une liturgie catholique, on y

lit l'Évangile et, à la fin de la lecture, on dit « parole de Dieu », donc c'est qu'il parle, Dieu ! Mais c'est ennuyant, s'il parle, parce que d'une part, il est marqué par la faille qui soutient tout langage, et d'autre part, il est mortel, alors qu'est-ce que c'est que ce Dieu, qu'on dit par ailleurs tout-puissant ? Est-ce qu'un Dieu peut parler ? C'est ça mon affaire.

DIDIER DE BROUWER – J'étais particulièrement intéressé par ce lien que vous faites entre cette construction d'une logique de base et la divination. C'est quelque chose qu'on n'entend pas souvent, et c'est appuyé largement par ce que vous avez dit sur la question du maillage. Cette question de la divination et de la logique, vous savez à quel point Lacan lie la question de la logique à la question d'une écriture. Seriez-vous d'accord de dire que la divination est une tentative d'écriture ? Une lecture qui crée son écriture, c'est là toute la contradiction et tout le paradoxe. Est-ce qu'on pourrait dire que c'est la tentative de créer une écriture ? Ça se confirme largement dans la culture chinoise, où la divination est à l'aube de la construction de l'écriture chinoise, où chaque caractère est empreint de cette question. Ce lien à la question de l'écriture me semble tout à fait essentiel à la question d'une logique. Et dans un sens, est-ce qu'on pourrait dire qu'à partir du moment où les textes en Grèce sont devenus plus importants, et où on a assisté à la naissance d'une textualité dans la pensée même, dans la philosophie, dans les écrits, à partir de ce moment-là, la question de la divination s'est mise en arrière-fond ?

M. M. – Par rapport à ce que dit Pierre Marchal, Lacan est presque clair par rapport aux dieux, il dit que les dieux grecs, c'est du réel. Quant aux dieux du monothéisme, ce ne sont pas les mêmes. Quand on dit les monothéismes, on a l'impression qu'on a affaire aux mêmes dieux, mais on n'a pas du tout affaire aux mêmes dieux, le Dieu juif n'est pas le Dieu chrétien. Le Dieu chrétien, c'est notre père qui êtes aux cieux, le Dieu juif, c'est le Dieu de nos pères, pas le père des dieux. Il n'est pas dans la lignée, il est ailleurs, c'est un point hors ligne, et il ne parle pas. Enfin, si ! Il parle à Moïse qui est bègue, et Moïse ne peut pas parler aux êtres humains, il parle à son frère Aaron qui lui, parle aux humains. Ce qui veut dire qu'il ne parle pas. Il parle aux humains, mais il faut deux traductions. Deux, ça rappelle quelque chose, la double inscription, la trace mnésique chez Freud, il faut deux traductions pour que les humains puissent entendre quelque chose dans ce qu'il dit. C'est-à-dire qu'il ne parle pas. Ou il parle, oui, Il parle au prophète dans une langue que seul le prophète peut entendre. Et comme le prophète lui-même est

complètement non circoncis de la bouche, il est obligé de parler à son frère, qui lui va parler au peuple. Je voulais juste faire remarquer ça.

P. M. – Encore un mot, c'est extraordinaire ce que tu dis Marc. Mon voisin a réagi et m'a dit un truc remarquable : « Peut-être que les dieux ne parlent pas, mais nous, nous les entendons ». Cela me reste, c'est un truc qui me turlupine depuis longtemps, « Est-ce que les dieux parlent ? ».

M. M. – Il y avait sur la clinique de ce je ne sais plus quel psychiatre un peu spécial à New York, une grande phrase écrite sur le fronton : « Si vous parlez à Dieu vous êtes un croyant, s'il vous répond vous êtes un schizophrène... ».

F. I. – Si je n'ai pas parlé de signifiant, c'est parce que eux parlent des signes, et j'essaie toujours lorsque je parle des Anciens de ne pas leur prêter une conceptualité qui n'est pas la leur. On sait que les stoïciens ont inventé la distinction entre signifiant et signifié. C'est dans le cadre de leur logique, ça articule complètement leur logique, mais à propos de la divination, ils se bornent à parler des signes.

Sur la question : « les dieux parlent-ils ? », je suis tout à fait d'accord avec Marc sur sa réponse, ce n'est pas du tout la même chose qui se trame dans les monothéismes - même s'il y en a plusieurs - et dans les polythéismes. Merci à Marc de son développement sur le Dieu juif, sur le point hors ligne, la parole bègue, la médiation du frère... La question que tu poses Pierre, à propos de « parole de Dieu », que moi-même j'ai entendu quand j'ai pu assister à des messes catholiques, c'est la question de la parole révélée. Mais en tout cas, pour les dieux grecs, il y a plusieurs choses à dire. Premièrement, ils donnent des signes. Le langage n'a pas toute la faveur du monde, ce n'est pas le médium préféré. Deuxièmement, il y a des textes de Plutarque qui sont assez clairs, notamment dans le *Daïmon de Socrate*, où il est dit qu'ils n'ont pas besoin de noms ni de verbes. Ça passe directement. Ils n'ont pas à passer dans l'extension qu'est le langage, qui est une extension dans le temps et aussi dans l'espace de la phrase, ça communique directement. Plutarque le dit très clairement. Par ailleurs, on pense aux scènes homériques et non-homériques où on croise quelqu'un et on ne sait jamais si c'est un dieu. On lui parle car il se montre sous une forme humaine. Mais il est vrai que les textes anciens disent qu'ils ne passent pas par ce médium-là.

Pour l'écriture, je ne peux pas vraiment répondre, car il n'y a rien dans les textes qui me permette de dire que c'est une affaire d'écriture, mais il y a une chose que je pourrais répondre, c'est qu'on a beaucoup posé la

question de formaliser ou non la logique stoïcienne. Et là je suis complètement la position de Claude Imbert sur la question, qui a dit que les stoïciens ont essayé d'élaborer une caractéristique universelle en langue naturelle. Je réponds sur l'écriture par-là, et pas par l'écriture chinoise. Il y a là le projet d'une écriture universelle, et qui pense à la caractéristique universelle pense à Leibnitz. C'est tout ce que je peux répondre de sensé sur la question de l'écriture.