

Vient ensuite un Appendice qui reprend, dans leur langue originale, certains des textes de Lucrèce et d'Épique utilisés par l'auteur. Une bibliographie suit, qui ne contient que des titres en anglais. Un index général, regroupant les thèmes et les auteurs tant modernes qu'anciens, clôt le volume.

BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ LAVAL

RICHARD DUFOUR

SOCRATES' DIVINE SIGN: RELIGION, PRACTICE AND VALUE IN SOCRATIC PHILOSOPHY.

Éd. par PIERRE DESTREE et NICHOLAS D. SMITH. Kelowna, B.C.: Academic Printing and Publishing (= *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science* 38), 2005. Pp. ii, 180.

CE RECUEIL COLLECTIF traite de l'énigmatique « signe divin » de Socrate (*to daimonion* [*sêmeion*]), auquel le philosophe grec semble accorder une confiance inconditionnelle. Outre les difficultés exégétiques dues à la relative rareté et au caractère allusif des passages pertinents (dans Platon, Xénophon et autres), le signe de Socrate pose notamment l'épineuse question du rapport entre sa piété et sa propre exigence de rationalité. Les spécialistes, visiblement embarrassés par cette problématique, ont souvent préféré l'ignorer. Ce recueil participe d'un regain d'intérêt relativement récent pour cette question (cf. N. D. Smith et P. B. Woodruff (éd.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, Oxford 2000). Une des particularités de ce riche collectif est de rassembler des spécialistes issus de traditions de recherche diverses, notamment francophone et anglophone (A. Brancacci, T. C. Brickhouse et N. D. Smith, L. Brisson, P. Destrée, L.-A. Dorion, M. Joyal, M. L. McPharren, M. Narcy, G. Van Riel, R. Weiss). De manière générale, les contributions ont le mérite de poser des questions difficiles, de proposer des analyses minutieuses et de formuler des hypothèses parfois originales et souvent éclairantes. Loin d'offrir un impossible consensus sur la question, ce recueil abonde en désaccords, qui stimulent le lecteur et lui permettent de mieux cerner les enjeux entourant la religiosité de Socrate. Vu la minutie des analyses et l'abondance des désaccords, je me limiterai à signaler les principales questions et hypothèses formulées et à donner quelques références textuelles ici et là comme indications minimales de la justification de ces positions. (Chaque fois qu'un titre ancien n'est pas accompagné du nom de l'auteur, il faut lire Platon.) Je terminerai par quelques remarques générales de mise au point.

De quelle divinité provient le signe ? S'agit-il d'un dieu (*theos*) traditionnel, comme Apollon, et donc d'un être extérieur à Socrate (Brisson, 3–4) ou plus précisément d'un *daimôn*, autre figure de la tradition religieuse grecque (Van Riel, 42 ; Destrée, 76 : *Banquet* 202d–e : *Erôs* comme un grand *daimôn*) ? Toutefois, la confiance inconditionnelle que Socrate accorde au signe laisse à penser qu'il s'agit d'un dieu bon et omniscient (McPharren, 24–25 : Xénophon, *Mémorables* I, 4, 17). Faut-il plutôt concevoir le signe comme issu d'un dieu intérieur ou privé, figure non traditionnelle donc, qui serait par ailleurs la principale cause de l'accusation d'impiété (Van Riel, 35–36 : *kaina daimonia*, *Apologie* 26b5) ? Dans cette optique, le signe pourrait même correspondre à la conscience, c'est-à-dire à la certitude intuitive de rester fidèle à ses principes moraux (Weiss, 85–89). Par ailleurs, la proximité — l'identité selon certains — entre le *daimonion* et le dieu de Delphes (*ho theos*), qui a investi Socrate de sa mission philosophique, laisserait entendre que le signe et la mission ne sont pas uniques à Socrate, mais au contraire communs à tous, d'autant plus que Socrate est présenté comme un exemple à suivre (Destrée, 74–77 : *paradigma*, *Apol.* 23b1 ; Weiss,

82 ; à l'inverse, contre l'assimilation du *daimonion* au *theos*, cf. Joyal, 109-110 : *Théétète* 150c-151a).

Quel est le rapport entre le signe divin et la rationalité ? D'abord, l'identité pure et simple du *daimonion* avec la raison semble d'emblée exclue, dans la mesure où Socrate dit entendre ce signe depuis sa jeunesse (*ek paidos*, *Apol.* 31d3). La plupart des interprétations du signe sont néanmoins « rationalisantes » ; Brickhouse et Smith en identifient et critiquent trois variantes : le signe divin a) comme intuition rationnelle (« réductionniste »), b) comme avertissement muet à interpréter rationnellement par Socrate (« interprétationniste »), ou c) comme le résultat indirect des raisonnements de Socrate sur la divinité (interprétation « fondationnaliste »). Une difficulté majeure, inhérente aux interprétations « rationalisantes », apparaît résider dans le fait que le *daimonion*, chez Platon, a parfois raison contre les résolutions, présumées réfléchies, de Socrate, notamment lorsqu'il est sur le point de s'engager dans la vie politique (*Apol.* 31d-e ; mais *contra* : Weiss, 91-93). Selon l'interprétation « empiriste » de Brickhouse et Smith, la confiance de Socrate dans son *daimonion* est néanmoins raisonnable parce que fondée sur une expérience répétée, depuis l'enfance, des avertissements du *daimonion* qui se sont toujours révélés justes et utiles (60-62).

Trois études se démarquent du reste du recueil par leur sujet et leur traitement. Au lieu de privilégier les textes platoniciens, celles-ci se penchent surtout sur Xénophon (Narcy, Dorion) et Euclide (Brancacci). Accusé, Socrate interprète le silence du signe comme une preuve que la mort n'est pas pour lui un mal, un déshonneur, mais un bien. Au-delà de certaines ressemblances textuelles sur ce point, Xénophon (*Apol.* 1-2), contrairement à Platon (*Apol.* 40a-c), fait appel aux valeurs conventionnelles, notamment la future gloire de Socrate (Narcy, 120, 124-125 : *Xén., Mém.* IV 8, 1 : *eukleia* ; 9-10). De plus, tandis que c'est seulement à la fin de son procès que le Socrate platonicien comprend, en raison du silence du signe, que la mort est pour lui un bien, le Socrate de Xénophon possède cette assurance avant même sa défense (*Xén., Apol.* 4-5 ; *Mém.* IV 8, 5) ; Xénophon semble vouloir ainsi corriger Platon, car l'assurance tardive dans l'*Apologie* de Platon laisse apparaître l'attitude provocatrice de Socrate durant son procès — sa *megalëgoria* ou sa « vantardise » — comme mal avisée (Dorion, 138, 142 : *Xén., Apol.* 1). Enfin, quant à la question de savoir pourquoi le signe est exclusivement aporetique chez Platon mais également protreptique chez Xénophon (interprétation de Platon contestée toutefois par certains, cf. Weiss, 90 : *Phèdre* 242c6-d2), Brancacci propose l'hypothèse de la double fonction du signe, dont il trouve des traces dans un témoignage sur Euclide (« Euclide le socratique dit que chacun de nous sans distinction lui a été assigné un double génie [*duplicem genium*] », G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, Naples, Bibliopolis, tome II, fr. A 11), témoignage que Brancacci interprète précisément comme une tentative, de la part d'Euclide, d'expliquer ce contraste d'apparence irréconciliable (147-148).

Enfin, quelques brèves remarques sur la rationalité du signe et une question méthodologique de fond. Ce recueil rappelle à quel point Socrate suppose, sereinement, que sa piété est parfaitement compatible avec son activité rationnelle. Que doit-on alors entendre, dans ce contexte, par rationalité, plus précisément par la conception que Socrate se fait de la rationalité (*logos*, etc.) ? La mentalité moderne pour sa part tend à opposer rationalité et obéissance. Socrate cherche, il est vrai, à interpréter rationnellement les interventions du signe, mais il ne remet jamais en question leur bien-fondé. Pour Platon et Xénophon, la rationalité humaine est d'origine divine et constitue une forme d'obéissance à ce qui est (estimé) supérieur ; d'où la conception socratique (chez Platon) de l'activité philosophique

comme un service rendu au dieu (*Apol.* 23c1 : *latreian*). Ainsi la religiosité de Socrate se présente-t-elle comme la source et la finalité de la rationalité, perspective qui en termes kantien place l'autonomie à l'intérieur de l'hétéronomie. Par ailleurs, sous-jacente à la problématique globale, quoique peu explicitée dans ce recueil, la question méthodologique connaît dans la recherche actuelle au moins deux approches, à bien des égards opposées : d'une part, l'approche historiciste (issue du XIX^e siècle) se propose de reconstruire la vie et la doctrine du Socrate historique à partir des divers témoignages (au XX^e siècle, celui de Platon comme le plus fiable), dont il importe de découvrir le substrat commun ; d'autre part, l'approche comparatiste vise plus modestement à déterminer la spécificité, notamment apologétique, des divers *logoi sôkratikoï* en soulignant leur caractère partiellement fictif et les désaccords irréconciliables entre notamment Xénophon et Platon, sans favoriser ce dernier (cf. *Preface*, x). Une des questions ouvertes de la recherche actuelle sur la figure de Socrate est celle de savoir si ces deux approches herméneutiques sont en tout point incompatibles et, le cas échéant, si la « question socratique » doit être, une fois pour toute, abandonnée à la faveur d'études purement comparatives. Autrement dit, l'approche comparatiste des sources disponibles doit-elle se substituer à la recherche du Socrate historique, ou plutôt contribuer à la redéfinir, c'est-à-dire à l'approfondir, par une attention accrue à la spécificité des intentions littéraires et philosophiques de ces sources, sans pour autant compter naïvement sur une réponse définitive à la question (cf. Joyal, 97, 112) ?

UNIVERSITÉ DE MONCTON

FRANÇOIS RENAUD

LANGUAGE AND LEARNING: PHILOSOPHY OF LANGUAGE IN THE HELLENISTIC AGE. Edited by DOROTHEA FREDE and BRAD INWOOD. Cambridge: Cambridge University Press. 2005. Pp. xi, 353.

THIS IS ANOTHER in the series of alliteratively titled volumes, published by various presses over the past quarter century, that are the outcome of the triennial Symposium Hellenisticum. The editors' introduction identifies three main sets of topics. First, there are issues concerning the origins of language, including the legitimacy of appealing to etymology as a means of discovering the true or original meanings of words (Chapters One to Four). Second, there are issues concerning language in its practical manifestations: as a medium for rhetorical expression, as a repository of common sense, etc. (Chapters Five and Six—I must confess that I found this grouping somewhat contrived). And third, there are issues concerning the technical study of language in grammatical theory, logic, etc. (Chapters Seven to Nine). The volume concludes with an essay on some echoes of hellenistic thought about language in the medieval period (Chapter Ten). Some brief observations follow on each of the chapters in order.

The first chapter, James Allen's "The Stoics on the Origin of Language and the Foundations of Etymology," contains an admirably subtle and instructive analysis of the various things that could be meant by saying that there is a natural correctness, and a natural origin, to language—as the Stoics in some sense clearly maintained. On Allen's interpretation, what makes language natural is primarily *our* nature as rational beings; early humans (in each cosmic cycle) devised language as an expression of, and as a means to foster, their rationality. It follows that purely mimetic principles of etymology are less important in Stoicism than in the naturalistic theory set out in Plato's *Cratylus*; it also follows, however, that attention to etymology, for which the Stoics were notorious,