

VELEIA

REVISTA DE PREHISTORIA, HISTORIA ANTIGUA, ARQUEOLOGÍA
Y FILOLOGÍA CLÁSICAS

Comité de Redacción:

I. BARANDIARÁN J. L. MELENA M. QUIJADA J. SANTOS V. VALCÁRCEL

Secretario:

J. GORROCHATEGUI

5



INSTITUTO DE CIENCIAS DE LA ANTIGÜEDAD
AINTZINATE-ZIENTZIEEN INSTITUTUA

SERVICIO EDITORIAL
UNIVERSIDAD DEL PAIS VASCO



ARGITARAPEN ZERBITZUA
EUSKAL HERRIKO UNIBERTSITATEA

VITORIA

1 9 8 8

GASTEIZ

L'IMPOSSIBLE ÉNIGME APOLLINIENNE

En ce qui concerne la réflexion sur le rôle de l'institution delphique, ainsi que sur le langage oraculaire qu'elle est censée avoir rendue, l'influence platonicienne dans les *Dialogues Pitiques* est remarquable. Notre propos est de la constater en comparant certains passages dans lesquels Platon et Plutarque expriment leur conception de la divination.

Dans cette perspective, et pour rendre compte dans un premier temps de l'homologie établie par les deux penseurs entre ces «signes imagés» qu'on dénomine *présages* et la «voix énigmatique» de l'oracle, on prêtera attention au dernier paragraphe du dialogue *Sur les oracles de la Pythie*, où Plutarque résume de façon précise sa position vis-à-vis de l'ambiguïté de la parole oraculaire en s'attaquant aux gens qui dénoncent (οἱ συκοφαντοῦντες) l'excès de clarté (λίαν ἀπλοῦν) des oracles:

«C'est là un état d'esprit tout à fait puétil et sot: les enfants, en effet, en voyant des arcs-en-ciel, des halos, des comètes, éprouvent plus de plaisir et de joie qu'à voir la lune et le soleil, et ceux-là, de même, regrettent les énigmes (τὰ αἰνύματα), les allégories, les métaphores de l'oracle, qui n'étaient que des réfractions (ἀνακλάσεις) appropriées à la nature de nos esprits mortels et avides d'images (φανταστικόν); puis, s'ils ne parviennent pas à connaître suffisamment la cause du changement, ils s'éloignent du dieu et s'en prennent à lui, au lieu de s'en prendre à nous et à eux-mêmes, comme étant incapables d'atteindre par le raisonnement (τῷ λογισμῷ) la pensée du dieu»¹.

Ces dénonciateurs ressemblent énormément aux «amis de l'opinion» dont parle Platon. Le passage tout entier semble bien être une adaptation de celui de la *République*² où il s'agit d'établir la différence entre les «philosophes» et les φιλόδοξοι, ces gens qui se plaisent à «entendre de belles voix, à regarder de belles couleurs (φωνάς τε καὶ χρώας καλὰς)», mais qui «ne peuvent pas souffrir qu'on leur présente la beauté en soi comme une chose réelle»³. Passage dans lequel l'exemple choisi comme représentant de l'«objet de l'opinion» (δοξατόν) — c'est-à-dire, de la chose qui se situe «dans l'espace séparant le néant de l'être absolu»⁴ — est précisément une énigme, qui, comme dans le passage de Plutarque, sera associée à l'univers enfantin:

«Ces choses (δόξαι) ressemblent à ces propos à double sens (ἐπαμφοτεροί) qu'on tient à table, et à l'énigme enfantine (τῶν παιδῶν αἰνύματι) de l'eunuque qui frappe la chauve-souris, où l'on donne à deviner avec quoi et sur quoi il l'a frappée; car ces choses aussi peuvent être prises en deux sens, et l'on ne peut les concevoir avec certitude ni comme étant, ni comme n'étant pas, ni comme étant les deux choses à la fois, ni comme n'étant ni l'une ni l'autre»⁵.

¹ Plut., *Sur les oracles de la Pythie*, 409 d.

² Platon, *République* V, 478 e ss.

³ *Ibid.*, V, 480 a.

⁴ *Ibid.*, V, 479 d.

⁵ *Ibid.*, V, 479 c.

Dans la mesure où elle échappe à la connaissance, la construction énigmatique se situe donc du côté de l'«opinion», qui sera désignée dans le *Timée*⁶ comme ce qui «ne comporte pas de raisonnement» (ἄλογον)⁷ par opposition à l'«intellection» (νοῦς) qui s'accompagne toujours d'un raisonnement vrai (ἀεὶ μετ' ἀληθοῦς λόγου). Dans ce dernier dialogue l'énigme oraculaire est aussi présentée comme une manifestation «irrationnelle». En partant du principe selon lequel la faculté divinatrice n'est possible que lorsque l'homme est privé de l'usage normal de la réflexion (φρόνησις), que ce soit par la maladie, le sommeil ou l'enthousiasme, Platon trace la frontière existant entre la manifestation de l'«indice» prophétique et la transmission de son sens en ces termes:

«Quant à celui qui est en état de transe (μανέντος) et y demeure, ce n'est pas son rôle que d'interpréter (κρίνειν) ce qu'il a vu ou proféré dans cet état. Et c'est une vieille et juste formule que celle-ci: Au sage seul il appartient de faire et de connaître ce qui le concerne et de se connaître (γινῶναι) lui-même. Aussi la loi veut-elle que, seule, l'espèce des prophètes (τῶν προφητῶν γένος) soit érigée en interprète (κριτής) des prédictions divines. Quelques-uns nomment ces prophètes eux-mêmes de devins (μάντις). Mais ceux-là méconnaissent ainsi que les prophètes sont bien des interprètes de la parole par énigmes et de la faculté de vision (τῆς δι' αἰνιγμῶν ... φήμης καὶ φαντάσεως), mais qu'ils ne sont nullement des devins. C'est pourquoi leur vrai nom devrait être: des prophètes, interprètes des choses que la divination révèle»⁸.

En tant que manifestation de la folie mantique, la formulation de l'énigme oraculaire est donc nettement différenciée de l'acte de «connaître» (γινῶναι)⁹ dans ce passage où —comme le signale L. Brisson— on peut déceler «une prééminence de la raison sur la folie, sans que pourtant la folie soit rejetée»¹⁰. En effet, dans le *Timée*, la parole énigmatique ne revêt pas un aspect tout à fait négatif, car, on le verra, elle y est reconnue comme la condition de possibilité de la «connaissance».

Mais commençons par signaler que ce dialogue constitue une référence directe pour Plutarque, comme le prouvent les images choisies par ce philosophe pour expliquer le phénomène de la divination inspirée en tant que projection de lumière. L'image du soleil qui projette ses rayons sur la lune, utilisée par Plutarque comme exemple de l'influence qu'Apollon exerce sur la Pythie, semble être directement inspirée du modèle platonicien qui présente le foie comme un élément réfracteur à travers lequel l'intellect (νοῦς) contrôle la partie irascible de l'âme:

«...un dieu a inventé pour elle (l'âme de la nourriture) la structure du foie et il l'a colloquée dans le logement fait pour elle. Il a fait le foie épais, lisse, brillant, contenant de la douceur et de l'amertume: de la sorte, la véhémence des pensées venues de l'intellect vient se porter sur lui comme sur un miroir, qui reçoit des rayons et laisse apparaître des images (κατιδεῖν εἰδωλα)»¹¹.

⁶ Platon, *Timée* 51 e 3.

⁷ Comme le signale H. Joly (*Le renversement platonicien. Logos, épistémè, polis*, Paris 1974, p. 201) au temps de Platon le terme *alogos* «ne connote pas seulement l'inconséquence», comme il arrive parfois, mais bien l'«irrationalité».

⁸ Platon, *Timée* 72 a-b.

⁹ Dans le *Banquet* (192 d) αἰνίσσομαι désigne aussi le type de langage qui exprime un pressentiment prophétique sans le faire comprendre clairement: «(L'âme des amoureux qui continuent ensemble leur existence entière ne souhaite pas la jouissance amoureuse) mais c'est bien plutôt une autre chose que manifestement souhaite leur

âme, une chose qu'elle est incapable d'exprimer (οὐ δύναται εἰπεῖν), elle la devine (μαντεύεται) cependant et elle la manifeste obscurément (αἰνίττεται)». Pour l'emploi métaphorique des verbes *μαντεύομαι* et *ἀπομαντεύομαι*, que Platon utilise souvent au sens de «supposer», «reconstituer le passé de façon imaginative» ou «avoir une intuition», voir R. J. Collins, «Plato's use of the word *μαντεύομαι*», *C.Q.* 2 (1952), pp. 93-96.

¹⁰ L. Brisson, «Du bon usage du dérèglement», in J.-P. Vernant, *Divination et Rationalité* (Paris 1974), p. 241.

¹¹ Platon, *Timée* 71 b. Pour Plutarque, voir *supra*, pp. 111 ss.

En utilisant le foie comme intermédiaire, l'intellect peut aussi bien épouvanter cette partie de l'âme que la rendre joyeuse et capable «dans le sommeil, d'user de la divination, car elle ne participe ni des raisonnements ni de la réflexion»¹². Platon reconnaît donc à l'être humain le pouvoir de «deviner» sans que la divinité ait à intervenir directement. Autonomie à laquelle Plutarque fait aussi référence dans un passage de son premier dialogue sur Delphes qui reproduit fidèlement la conception de l'enthousiasme proposée dans le *Timée*:

«...la faculté divinatrice, semblable à une table rase, privée par elle-même de toute raison (ἄλογος) et de toute détermination (ἄοριστος), mais apte à recevoir les impressions des visions (φαντάσεις) et des presentiments (προαισθήσεις), parvient, sans le secours du raisonnement (ἄσυλλογίστως), à saisir l'avenir, d'autant mieux qu'elle se détache davantage du moment présent. Il se produit alors en elle une extase, par suite du tempérament ou de la disposition du corps qui se trouve soumis à un changement, et c'est ce que nous appelons l'enthousiasme. Or le corps possède quelque-fois par lui-même une telle propriété, mais rarement»¹³.

Les cas exceptionnels mis à part, ce texte accorde à la terre le privilège de générer l'enthousiasme; opération impliquant déjà une certaine divinisation du procès qui occasionne ce phénomène, car dans ce dialogue la terre est bien dénommée Gaia¹⁴. Mais, dans le dialogue *Sur les oracles de la Pythie*, Plutarque transposera décidément le modèle platonicien de la «divination profane» dans le domaine de la «divination apollinienne» en présentant la Pythie comme l'ἄργα-νον médiateur entre l'intellection divine et la raison humaine¹⁵; c'est-à-dire, en considérant la fonction de la prophétesse au sein de l'institution oraculaire comme analogue à celle que Platon attribue au foie dans l'être humain.

Le fait que Plutarque suit de près le modèle platonicien est d'ailleurs confirmé par l'identification explicite que ce philosophe établit entre la place que le foie —situé entre le cœur et le ventre— occupe dans le corps humain et celle que la lune occupe dans l'espace en tant qu'intermédiaire entre le soleil et la terre¹⁶, comme la Pythie l'est entre Apollon et les humains¹⁷.

Il est vrai que le modèle platonicien se prête facilement à une telle interprétation, car dans le *Timée* le couple devin/prophète se présente comme un dédoublement de l'homme, déjà scindé entre le temps où il dispose d'un esprit lucide et sain et le temps où celui-ci est entevé par la sommeil ou la maladie: aux énigmes (αἰνίγματα) et aux visions (φαντάσεις) que le devin fournit et qui doivent être analysées (κρίνειν) par le prophète, répondent les visions (φαντάσματα) et les mots qu'a fait entendre (φωνέω) l'homme pendant son sommeil et qu'il lui faudra analyser (κρίνειν) pour voir «par où ces phénomènes ont un sens et à qui ils peuvent signifier (σημαίνειν) un bien ou un mal futur, passé ou présent»¹⁸.

Comme l'affirme E. R. Dodds «le langage dont se servent les Grecs à toutes les époques pour décrire n'importe quelle sorte de rêve, semble être suggéré par un type de rêve dans lequel le rêveur reçoit passivement une vision objective. Les Grecs ne disaient jamais, comme nous le faisons, qu'il avaient eu un rêve, mais qu'ils avaient vu un rêve —*onar idein, enbupnion idein*»¹⁹. Cependant cette conception du rêve en tant que perception visuelle de ce qui est invisible dans l'état de veille n'empêche pas Platon de prendre en considération les mots que l'homme peut

¹² Platon, *Timée* 71 d.

¹³ Plut., *Sur la disparition des oracles*, 432 d.

¹⁴ Voir *supra*, pp. 125 ss.

¹⁵ Plut., *Sur les oracles de la Pythie*, 404 b.

¹⁶ Plut., *Du visage qui apparaît dans le rond de la lune*, 928 c.

¹⁷ Plut., *Sur les oracles de la Pythie*, 404 d-c. Et *supra*, pp. 111-12.

¹⁸ Platon, *Timée* 72 a-b.

¹⁹ E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel* (trad. fr., Paris, 1977), p. 110. Cf. G. Björck, «Ovar idein. De la perception du rêve chez les Anciens», *Eranos* 44 (1946), pp. 307-14.

prononcer pendant son sommeil prophétique. Mots qui, loin de constituer un discours organisé, sont ce qu'on pourrait appeler des indices phonétiques²⁰. Ainsi, la correspondance qu'on vient de signaler entre les mots prononcés par l'homme qui «voit un songe» et les énigmes prononcées par le devin en état d'enthousiasme, met en évidence le caractère purement «signalétique» que Platon accorde à l'énigme. Dans ce contexte la parole énigmatique, en tant que simple émission de voix, apparaît comme une manifestation «sensible», au même titre que les φάσματα ou les σημεῖα réfléchis par l'intellect dans le foie. Réflexion qui, comme H. Joly²¹ l'a mis en évidence, consiste à rendre «sensible» l'«intelligible», car elle provoque la «vision» qui sera reprise et parachevée par le *logos*. Entre ces deux catégories fondamentales de la philosophie platonicienne il existe donc un «dynamisme dialectique»²², car le «sensible» tout en étant inférieur à l'«intelligible» —et précisément dans la mesure où son caractère est purement imagé²³— permet l'accès à celui-ci.

Il est donc compréhensible qu'au moment d'envisager l'énigme oraculaire comme un langage soigneusement élaboré qui présente une image trompeuse du savoir apollinien, Plutarque —malgré sa fidélité au *Timée*— ait choisi de s'inspirer du texte de la *République* concernant l'énigme profane, car dans le *Timée* l'énigme oraculaire se situe sans ambiguïté du côté du «véridique». À l'égal des σήματα fournis par le foie, elle constitue une manifestation de ce qui est encore invisible pour l'homme, ou, si l'on veut, la formulation de ce qui n'a pas encore été explicité.

D'ailleurs l'analogie existant entre ces deux types d'indice oraculaire que sont le «signe imagé» et la «voix énigmatique» est parfaitement illustrée dans le *Phèdre*, où Socrate désigne comme une manifestation phonique le σημεῖον divin qu'il perçoit habituellement:

«Au moment même où j'étais sur le point de traverser la rivière, ce signal divin, ce signal (σημεῖον) dont la manifestation est habituelle chez moi s'est manifesté (ἐγένετο). Et j'ai cru entendre une voix (φωνή) qui en venait et qui ne m'autorisait pas à m'en aller avant de m'être acquitté d'une pénitence, en raison de quelque péché de ma part envers la divinité: preuve certaine que je suis un devin (μάντις), pas très fort c'est vrai, mais, à la façon des gens qui savent mal leurs lettres, juste assez rien que pour moi!»²⁴.

Socrate incarne donc le modèle de sage auquel il est fait allusion dans le passage du *Timée*²⁵ qu'on vient d'analyser et qui constitue, on l'a déjà dit, une apologie de la raison. En effet, la fonction de vérité que Platon y accorde à l'énigme oraculaire ne s'explique que dans la mesure où elle apparaît tout à fait assujettie au *logos* qui explicite son sens.

Simple émission de voix, plutôt qu'expression verbale, l'énigme ne trouvera pas sa place dans la mention apologétique faite dans le *Phèdre*²⁶ de l'oracle de Delphes. Dans ce dialogue Platon, en dérivant l'étymologie de μαντική de celle de μανία, se réfère aux conceptions des Anciens pour défendre la supériorité de «l'art délirant» vis-à-vis de l'art qui, à l'aide de la réflexion, procure à l'opinion des hommes (οἴησις), rationalité (νοῦς) et information (ἱστορία); c'est-à-dire, l'art de ceux qui s'emploient à la recherche de l'avenir par le moyen des oiseaux (ὀρνίθων) et d'autres signes (σημείων), et que les anciens dénommèrent *oionōistikē*.

²⁰ Pour φωνή comme traduisant de préférence l'aspect purement physique de la «voix», voir H. Fournier, *Les verbes «dire» en grec ancien* (Paris 1946), p. 230.

²¹ *Le renversement platonicien. Logos, épistémé, po-lis* (Paris 1974), pp. 194-97.

²² *Ibid.*, p. 193.

²³ Pour le caractère imagé du «sensible» comme

constituant l'infériorité de cette forme de connaissance vis-à-vis de l'«intelligible», voir V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique* (2^e éd., Paris 1963), p. 16.

²⁴ Platon, *Phèdre* 242 c.

²⁵ Platon, *Timée* 72 a 2.

²⁶ Platon, *Phèdre* 244 b.

«Aujourd'hui les modernes l'appellent *oionōistikē*, l'art des oiseaux, l'art de l'augure, avec un *o* long, pour en rendre le nom imposant! Autant donc, cela va de soi, sont supérieurs en perfection et en dignité, et l'art du devin par rapport à celui du prophète, et le nom comme la fonction de l'un par rapport au nom comme à la fonction de l'autre, autant le délire (μανία) est par sa beauté, les Anciens en témoignent, supérieur à la sagesse (σωφροσύνη), le délire qui vient du dieu, à la sagesse dont les hommes sont les auteurs!»²⁷.

Contrairement au *Timée*, ce passage —où Platon se livre à un travail de réinterprétation terminologique qui s'inscrit tout à fait dans la logique du *Cratyle*— revendique donc la folie mantique au lieu de l'activité rationnelle²⁸. Mais, en fait, il établit la même distinction entre le devin inspiré et le prophète interprète des σημεῖα. C'est pourquoi il est étonnant de constater que la parole «délirante» prononcée par les porte-paroles directs de la divinité, et en premier lieu par la Pythie, n'y soit pas désignée comme énigmatique:

«La prophétesse de Delphes, les prêtresses de Dodone, c'est dans leur délire (μανεῖσαι) qu'elles ont été pour la Grèce les ouvrières de nombre de bienfaits évidents, tant d'ordre privé que d'ordre public, tandis que, quand elles étaient dans leur bon sens (σωφρονοῦσαι) leur action se réduisait à peu de chose, ou même à rien. Après cela, parlons-nous de la Sibylle? de tous ceux qui, usant d'une divination qu'un dieu inspire, ont d'avance dicté (προλέγοντες) à bien de gens, en bien des occasions, le droit chemin de leur avenir?»²⁹.

Lorsque Platon choisit de faire l'apologie de la divination inspirée, ou, ce qui revient au même, lorsque l'oracle de Delphes représente ce modèle de divination, l'enthousiasme apparaît comme la voie de transmission, non pas de simples «indices», mais d'un savoir clairement exprimé. Ce qui nous conduit à penser que Plutarque ne fait qu'explicitement la pensée platonicienne lorsque, dans le dialogue *Sur les oracles de la Pythie*, il présente à la prêtresse de Delphes comme la détentrice d'une parole clare; affirmation qui'il soutient en empruntant, précisément, les mots d'Héraclite selon lesquels «Le maître a qui appartient l'oracle, celui de Delphes, ni ne dit (λέγει) ni ne cache (κρύπτει); il indique (σημαίνει)»³⁰.

Dans le contexte d'une étude plus étendue sur les oracles énigmatiques³¹, on avait été amenés à remettre en question l'opinion conventionnelle selon laquelle Héraclite y dénonce l'impénétrabilité de la parole rendue par Apollon à Delphes. L'insistance avec laquelle les penseurs grecs emploient le verbe κρύπτω pour traduire la fonction «dissimulatrice» et «trompeuse» de l'énigme, ainsi que la connotation «éclairante» et «autoritaire» comportée par le verbe σημαίνω —«indiquer», «donner un ordre»—, révèlent que dans cette sentence Héraclite se prononce contre la tradition grecque qui accusait l'oracle apollinien d'être obscur et trompeur: exprimer un discours immédiatement compréhensible (λέγειν) s'opposerait à formuler une parole obscure (κρύπτειν), et cette contradiction se résoudrait dans l'expression d'un langage symbolique qui «indique» ce qu'il faut faire dans un moment d'indécision, qui «révèle» sans fournir pour autant d'explication.

Tout en faisant allusion au caractère énigmatique d'Apollon, Héraclite dénie cet aspect du dieu. C'est pourquoi il n'est pas du tout contradictoire que Plutarque ait choisi de citer cette sentence au moment de rendre compte de la fonction éclairante du dieu-prophète.

²⁷ *Ibid.*, 244 d. Comme le signale H. F. North («The concept of *Sophrosyne* in Greek literary criticism», *C.Ph.* 43, 1948, p. 14) le terme σωφροσύνη désigne dans ce passage le «salut» mental qui s'oppose à la θεία μανία.

²⁸ Pour le terme μανία comme désignant dans ce passage non pas un désordre physique et mental de type dionysiaque, mais uniquement «une disposition de

l'âme», voir P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes* (Paris 1950), p. 47.

²⁹ Platon, *Phèdre* 244 b.

³⁰ H. Diels et W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (6^e éd., Berlin 1951-52), Fr. 93.

³¹ A. Iriarte, *Las redes del enigma* (à paraître).

En ce qui concerne Platon, le fait qu'il présente l'oracle de Delphes comme le lieu de transmission d'un savoir clairement exprimé s'explique par la déférence qu'il manifeste tout au long de son oeuvre vis-à-vis de la mantique apollinienne³², et qui contraste avec l'attitude condescendante, méfiante et même critique qu'il adopte à l'égard de la divination en général³³. Ainsi, chez Platon la parole d'Apollon ne sera taxée d'énigmatique qu'en relation à l'apophtegme «connais-toi toi-même» —dont la conception lui est attribuée³⁴, et auquel le *Timée*³⁵ fait référence, on vient de le voir, lorsqu'il s'agit de revendiquer l'activité rationnelle dans le contexte oraculaire—, et en relation avec la phrase nette par laquelle la Pythie désigne Socrate comme «le plus savant» des hommes³⁶. Sentences dont le caractère énigmatique ne s'explique pas quant à leur structure, qui n'est absolument pas embrouillée, mais par rapport à la profondeur de sa signification. L'énigme apollinienne n'est pas l'énigme enfantine dont l'abus de métaphores cache le sens, elle n'est pas, non plus, l'«indice phonique» rendu par le devin; pour Platon la parole énigmatique d'Apollon ne cache pas un simple mot, mais elle réduit à sa plus simple expression une sagesse dont la compréhension exige un long développement³⁷.

Dans le dialogue *Sur l'E de Delphes*³⁸, la voix de Plutarque se fait encore une fois l'écho de celle de Platon en présentant «le langage ambigu» (ἀμφιβολος) d'Apollon comme une source de «dialectique»:

«En réalité, c'est Apollon qui est le dialecticien par excellence, comme le montrent la plupart de ses oracles. Car il sait aussi bien, sans doute, résoudre les ambiguïtés (ἀμφιβολίας) que les proposer. J'irai même plus loin. Platon disait que le dieu, en prescrivant par un oracle de doubler le volume de son autel de Délos se souciait bien moins de voir exécuter cet ordre que de pousser les Grecs à l'étude de la géométrie; de même, à ce qu'il semble, en donnant des réponses ambiguës (ἀμφιβόλους), il veut fonder la dialectique et lui donner du prestige en montrant qu'il est nécessaire de s'y appliquer pour comprendre correctement sa pensée»³⁹.

À partir du moment où l'énigme oraculaire est envisagée non pas comme une élaboration surajoutée par la Pythie à l'énoncé apollinien⁴⁰, mais comme une création directement conçue par le dieu, elle perd son caractère aveuglant pour s'ériger en voie d'illumination.

On constate donc que, d'Héraclite à Plutarque en passant par Platon, la pensée philosophique grecque fait allusion au caractère énigmatique d'Apollon —aspect qui sera surtout souligné par les poètes tragiques, et notamment par Euripide— à seule fin de retourner cette idée en son contraire, de faire de l'obscurité une source de lumière.

C'est du moins ce qu'on a voulu montrer en reinterprétant le fragment 93 d'Héraclite comme une apologie du caractère révélateur d'Apollon, et en constatant sa cohérence avec le

³² O. Reverdin, *La religion de la cité platonicienne* (Paris 1945), p. 266.

³³ P. Vicaire, «Platon et la divination», *R.E.G.* 83 (1970), p. 334.

³⁴ Platon, *Charmide* 164 e.

³⁵ Platon, *Timée* 72 a 5.

³⁶ Platon, *Apologie de Socrate*, 21 a-b.

³⁷ Cf. *Protagoras*, 343 b por le γνόθι σαυτόν en tant que création paradigmatique de ce que Platon désigne comme l'antique sagesse, c'est-à-dire le savoir exprimé en termes brefs et pleins de sens dont firent preuve, par exemple, les Sept Sages.

³⁸ Qui est le dernier dialogue de Plutarque sur Delphes, selon la classification de J. Oakesmith, *The religion of Plutarch* (Londres 1902).

³⁹ Plut., *Sur l'E de Delphes* 386 e-f. Pour la parole ambiguë d'Apollon comme étant génératrice de dialectique, voir aussi Stobée, *Ecl.* II, 2, 5.

⁴⁰ Plut., *Sur les oracles de la Pythie*, 404 b. Pour la Pythie en tant que responsable du caractère énigmatique des énigmes, voir A. Iriarte, «La Pitia: figura histórica y personaje literario», *Actas del I Simposion Nacional sobre Plutarco* (à paraître).

contexte dans lequel Plutarque le cite: le dialogue *Sur les oracles de la Pythie* dont l'objectif est de dénier le caractère oblique de la parole d'un dieu qui répond pourtant à l'épithète de Loxias. Objectif qui s'avère commun à Plutarque et à Platon lorsqu'on constate le parallélisme entre les affirmations du philosophe tardif et les passages de son prédécesseur concernant Apollon et l'art mantique.

UPV/EHU

ANA IRIARTE