

KYRIAKOS S. KATSIMANIS, Athènes

MESSAGES DELPHIQUES ET SOCRATISME

1. Délimitation du sujet.

1.1. On connaît bien la place occupée par Socrate dans l'histoire de la pensée occidentale. Si la philosophie se donne en général pour tâche d'amener l'homme à la connaissance de soi, dans la plus large et la plus profonde acception du terme, c'est le maître de Platon qui, par sa révolution morale dont il fut le héros et la victime, a plus que tout autre contribué à mettre la réflexion philosophique sur cette voie. Or il y a deux textes qui nous apprennent pourquoi Socrate a fait du «connais-toi toi-même» sa propre devise intellectuelle. Ces textes présentent ainsi un intérêt particulier: non seulement ils se trouvent à l'origine d'une tradition philosophique longue et glorieuse, mais ils sont aussi liés à des questions relatives à la morale grecque et notamment à l'évolution de la pensée d'Aristote. Il s'agit des pages 20 e-23 b de l'*Apologie* platonicienne de Socrate et surtout d'un passage tiré des écrits moraux de Plutarque et considéré par les éditeurs des oeuvres perdues d'Aristote comme faisant partie de son dialogue intitulé *Περὶ Φιλοσοφίας*¹.

1.2. Dans un écrit de controverse, Plutarque se fait le défenseur de Socrate. Colotès, philosophe épicurien, avait tourné en ridicule Socrate pour avoir fait profession de la connaissance de soi tout en s'ignorant lui-même. De son côté, Plutarque renverse les termes: c'est Colotès qui ne sait pas ce que c'est que de se connaître soi-même; Socrate, au contraire, s'est résolument orienté vers la philosophie morale en prenant, justement, le γνῶθι σαυτὸν pour base de départ: Καὶ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων θειότατον ἐδόκει

1. Le présent article constitue la première partie d'une communication faite en deux séances, le 7 et le 14.5.1971, au Centre des Recherches sur la Pensée Antique (Paris-Sorbonne) et qui portait sur le fragment 1 du *Περὶ Φιλοσοφίας* d'Aristote. Nous espérons que le texte tout entier de cette communication paraîtra dans un volume spécial avec d'autres travaux du même séminaire.



τὸ «γνῶθι σαυτὸν», ὃ δὴ καὶ Σωκράτει τῆς ἀπορίας καὶ ζητήσεως ταύτης ἀρχὴν ἐνέδωκε, ὡς Ἄριστοτέλης ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς εἶρηκε².

1.3. Il serait hors de notre propos de nous pencher, dans ce bref article, sur les multiples questions relatives à l'authenticité de la doxographie rapportée par Plutarque ainsi qu'à l'évolution de la pensée du jeune Aristote. De telles questions seraient soulevées par un examen plus approfondi du texte reproduit ci-dessus, ce que nous espérons tenter à une autre occasion³. En abordant ici notre étude par son biais et en confrontant son contenu avec le témoignage de l'*Apologie* ainsi qu'avec celui d'autres dialogues platoniciens, nous nous bornerons à attaquer les problèmes strictement delphiques et, surtout, socratiques, tels que les suivants:

— Dans quel courant de la pensée hellénique s'insère le γνῶθι σαυτὸν et quelle en est la signification originelle?

— Quel parti a su tirer Socrate de cette injonction apollinienne et dans quelle mesure a-t-il pris des libertés avec elle?

— Quelle est la place de la connaissance de soi dans le socratisme et comment en sont évaluées les dimensions philosophiques à la lumière de celle-ci?

2. Le γνῶθι σαυτὸν à la lumière de l'esprit delphique.

2.1. Que sur le temple de Delphes aient figuré certaines inscriptions exhortant les fidèles à la sagesse, cela ne fait aucun doute. Ces courts dictons d'un contenu vague se bornaient à des généralités parfois banales⁴. Néanmoins, il paraît qu'ils trouvaient un large écho dans les sociétés helléniques, de sorte qu'il ne serait pas inexact de les considérer comme faisant partie d'un code moral élémentaire. Deux d'entre eux semblent avoir rencontré un accueil particulièrement favorable auprès de l'opinion publique. Platon dit dans le *Protagoras* que les Sept Sages, s'étant réunis à Delphes, offrirent «à Apollon, dans son temple, les prémices de leur sagesse» sous forme de

2. Plut. *Mor.* (*Adv. Colot.* 20) 118 c (= W.D. Ross, *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxonii 1955 : *Περὶ Φιλοσοφίας*, fr. 1). — D'ailleurs Socrate n'était pas le seul ni même le premier à s'y appliquer; le fragment ci-dessus reproduit vient immédiatement après quelques lignes du même passage, auxquelles nous devons un témoignage très important : Héraclite déclare s'être recherché lui-même (ἐδιζήσάμην ἑμεωυτὸν) sur un ton de se féliciter implicitement de l'avoir fait.

3. Nous projetons de poursuivre la présente étude en examinant le fragment 1 du *Περὶ Φιλοσοφίας* conjointement à l'évolution de la pensée aristotélicienne.

4. Marie Delcourt, *L'Oracle de Delphes*, Paris 1955, p. 209.

formules telles que le «connais-toi toi-même» et le «rien de trop» (μηδὲν ἄγαν)⁵. Ces mêmes dictons, Aristote les appelle, dans sa *Rhétorique*, δεδημοσιευμένα, c'est à dire rendus largement publics, voire célèbres⁶. Au rapport de Pausanias, ces formules sont qualifiées d'ὠφελήματα ἀνθρώποις εἰς βίον (= utiles aux hommes pour leur vie); elles ont été inscrites sur le temple de Delphes par les Sept Sages que l'auteur, à l'instar de Platon, cite nommément⁷.

2.2. «D'où vient, se demande Marie Delcourt, le lien étroit, affirmé par toute la tradition des sages et du Pythien, au point qu'on finit par se représenter toute l'Académie montant vers le Parnasse et les Sages gravant de leurs mains leurs maximes sur le temple?». ⁸ Elle propose par la suite la réponse suivante: «Les Grecs adoraient les proverbes (...). Mais des Grecs admettaient malaisément qu'une invention restât anonyme. Quantité de proverbes nous sont arrivés sous le nom d'Apollon, présentés comme des réponses de la Pythie à des consultants. Ce besoin de mettre une signature illustre sous le dit le plus simple amena les Grecs à prêter certaines maximes aux Sept Sages, d'autres, de ton assez différent, à la pythie, pour enfin mettre le tout, globalement, aux pieds du dieu»⁹. — Il faudrait, à notre sens, compléter ces considérations par les remarques suivantes: le fait même que certains des Sept Sages étaient, d'après la tradition, des hommes d'Etat, éclaire beaucoup leur rapport avec Delphes et accrédite l'affirmation du fragment 8 du *Περὶ Φιλοσοφίας* (édition Ross), où il est expressément reconnu que les Sept Sages ont trouvé certaines «vertus politiques». Sur la foi de ces témoignages, nous verrions, dans les relations des Sept Sages avec l'Oracle, l'effort du pouvoir politique de la Grèce archaïque (que ce pouvoir fût exercé par les Sept Sages ou par d'autres personnes se réclamant de ceux-ci) de rendre ses sujets plus facilement gouvernables par des conseils de prudence revêtus, non seulement de sagesse humaine mais aussi d'autorité divine¹⁰.

2.3. Notre intention, ici, n'est pas d'approfondir le problème de la pa-

5. 342 e-343 b.

6. B 21,1359 a 21-24.

7. X, 24, 1. Pausanias maintient sur la liste Périandre de Corinthe, auquel Platon substitue Myson de Chenée (*Prot.* 343 a).

8. *Op. cit.*, p. 208.

9. *Op. cit.*, pp. 208-209.

10. Synes. *Calvit. Enc.* 22.85 c (= Ross, fr. 8, p. 77): διὰ γὰρ τὴν ὑπερβολὴν τῶν εὐρημάτων εἰς θεὸν τὸς τούτων ἐπινοίας ἀνέφερον· πάλιν ἀπέβλεψαν περὶ τὰ πολιτικὰ πράγ-

ternité de ces dictons, en discutant les fondements historiques de leur attribution aux Sept Sages. Notons seulement que le «connais-toi toi-même» qui est attribué tantôt à Thalès, tantôt à Bias, tantôt à Chilon, tantôt à la pythie Phémonoé¹¹, conserve une place à part auprès des écrivains anciens¹². Mais ce qui importe essentiellement à notre étude c'est le sens dans lequel était, à l'origine, interprétée l'inscription delphique. Elle n'était pas une exhortation à la recherche introspective mais un conseil de résignation. L'inscription devrait donc être entendue à peu près dans ce sens: «Souviens-toi d'être un homme, n'oublie pas ta condition humaine et tes pouvoirs limités. Si tu relèves la tête outre mesure, si tu présumes trop de tes forces, tu encourras la colère divine et seras exposé à la Némésis». — Cette interprétation du «connais-toi toi-même» est confirmée par Platon, sous l'ironie duquel perce la vérité historique: «Je définirais volontiers la sagesse, dit à Socrate le Critias du *Charmide*, la connaissance de soi-même, d'accord avec l'auteur de l'inscription de Delphes. Cette inscription, en effet, nous semble être la parole de bienvenue que le dieu adresse aux arrivants, à la place du salut ordinaire «réjouis-toi», trouvant sans doute cette formule déplacée et jugeant que nous devons nous inviter les uns les autres, non à nous réjouir, mais à être sages. De cette façon, le dieu adresse aux arrivants un salut bien supérieur à celui des hommes¹³. — La tradi-

ματα και ἐξεῦρον νόμους· και πάντα τὰ συνιστῶντα τὰς πόλεις· και ταύτην τὴν ἐπίνοιαν σοφίαν ἐκάλεσαν· τοιοῦτοι γὰρ ἦσαν οἱ ζ' σοφοί, πολιτικός τινος ἀρετὰς εὐρόντες. Jean Defradas, dans sa thèse *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris 1954, p. 282, écrit à ce sujet: «N'oublions pas que le sanctuaire de Delphes a été un centre de refuge pour les aristocrates expulsés par les tyrans et nous comprendrons qu'une telle morale ait pu s'imposer dans les milieux delphiques. L'atmosphère politique du VI^e siècle donne aux maximes inscrites sur le temple d'Apollon leur véritable valeur. Elles sont les règles de vie qui s'imposent à une classe dirigeante, arrivée au terme de sa carrière. Cette classe qui, au cours du Ve siècle, verra son influence politique s'amenuiser dans bien des cités, continuera pourtant à exercer longtemps une influence morale dans le domaine intellectuel et moral».

11. *Περὶ Φιλοσοφίας*, fr. 3; Selon Clément d'Alexandrie, *Strom.* I, 14.60.3 (= Ross, fr. 3) Aristote attribue le γνῶθι σαυτὸν à la Pythie elle-même. — Le premier exemple du γνῶθι σαυτὸν dans un texte se rencontre dans le *Prométhée* (309) d'Eschyle; voir J. Defradas, *op. cit.*, pp. 274-275.

12. Cf. Platon, *Prot.* 343 d; Pausanias, X, 24, 1; W.D. Ross, fr. 1 et, surtout, 3: τί ποτε ἦν ἄρα και τίνος τὸ ἱερὸν πρόσταγμα τὸ ἐν Πυθοῖ, ὃ γνῶναι ἑαυτὸν τοῖς τοῦ θεοῦ δεησομένοις προσαγορεύει; Il aurait été donné en réponse à Chilon, «τὸ ἄριστον ἀνθρώποις μαθεῖν πυνθανομένῳ» (ibid.).

13. 164 d et suiv. La traduction des textes platoniciens est tirée de la «Collection des Universités de France» («Belles Lettres»); voir aussi *Alcib.* I, 133 c: Τὸ δὲ γινώσκειν αὐτὸν ὁμολογοῦμεν σωφροσύνην εἶναι. Selon Héraclite, Ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς και σωφρονεῖν (VS, 22 B 116); cf. Pindare, *Pyth.* III, 59 et suiv.; Xén. *Hell.*

tion chrétienne, faut-il le noter en passant, s'en est tenue au sens originel de la connaissance de soi, dont elle a tiré un bon parti: «Connaissez donc, superbe, écrit Pascal dans ses *Pensées*, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile; apprenez, apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de notre maître votre condition véritable que vous ignorez : Ecoutez Dieu»¹⁴.

3. La version socratique du γνῶθι σαυτόν: une interprétation ambivalente.

3.1. Socrate, pour sa part, est allé plus loin dans son interprétation. Sa vie, son enseignement et sa mort prouvent qu'il n'était pas homme à suivre aveuglement une prescription, fût-elle divine, ni davantage à en faire la base de départ de sa propre recherche philosophique. Si l'existence de Socrate à Athènes a provoqué tant de remous, c'est qu'il avait justement remis en question les valeurs traditionnelles, en approfondissant par la raison la morale conventionnelle. Socrate déconcerte par sa «candeur narquoise» ses compatriotes bien rangés, «les trouble dans leur quiétude», les fait sortir de leur commodité¹⁵, en creusant à fond ce qu'ils tenaient pour l'évidence même. «Socrate, écrit Vl. Jankélévitch, est la conscience des Athéniens, tout ensemble leur bonne et leur mauvaise conscience, c'est à dire qu'on retrouve dans sa fonction la disparité propre aux effets de l'ironie, selon que celle-ci nous délivre de nos erreurs ou nous prive de nos croyances»¹⁶. Dans *l'Euthyphron*, on le sait, il n'hésite pas à soutenir que la seule faveur divine par rapport à quelque chose ne suffit pas à y conférer le caractère de piété. Une chose n'est pas pieuse parce qu'elle est aimée des dieux mais l'inverse: les dieux l'aiment parce qu'elle est pieuse. Autrement dit, la valeur existe indépendamment de la volonté divine, donc celle-ci s'y conforme au lieu de la conditionner¹⁷.

II, IV, 40-41, *Cyropédie*, VII, II, 20-25. — Reproduisant une opinion de Séchan, J. Defradas (*op. cit.* p. 278, n. 5) remarque: «L'impératif aoriste (sc. γνῶθι) marque une nuance que n'exprimerait pas un présent. Il s'agit moins de se connaître par une introspection longue et continue que de découvrir par une prise de conscience instantanée — par exemple en pénétrant dans le temple du dieu — quelle différence oppose la nature humaine à la nature divine».

14. *Pensées*, L. Brunschvicg, édit. minor., p. 531; voir là-dessus, Etienne Gilson, *La connaissance de soi-même et le socratismes chrétien*, in *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1944, pp. 214-233. — Selon Clément d'Alexandrie, le «connais-toi toi-même» signifie ὅτι θνητὸς εἶ καὶ ὅτι ἄνθρωπος ἐγένου (*Strom.* V, IV, 23).

15. P. M. Schuhl, *L'oeuvre de Platon*, Paris 1967, pp. 53-54.

16. Vl. Jankélévitch, *L'ironie*, Paris 1936, p. 2.

17. 10 c et suiv.

3.2. Puisqu'il en est ainsi, ce serait avec une pointe d'ironie que Socrate se réfère à Delphes chaque fois qu'il vante l'importance de la connaissance de soi. Mais cette ironie ne viserait que le caractère superficiel et quasi arbitraire du sens originel du dicton, non point sa signification profonde, pour laquelle notre philosophe nourrissait la plus haute estime. S'il nous était permis de faire ici une digression pour donner de la doctrine socratique un aperçu schématique, nous dirions que le «connais-toi toi-même» opère chez Socrate la jonction de deux tendances opposées: sa prétendue «nescience», d'une part, et le savoir érigé en fondement de la vertu, d'autre part. Socrate se vantait de ne rien connaître de tout ce dont les autres se faisaient gloire. «J'ai conscience, dit-il dans l'*Apologie*, que je ne suis savant ni peu ni beaucoup»¹⁸. Comme le note excellemment Vl. Jankélévitch, «il avait horreur des cosmogonies monolithiques et des monismes étouffants», d'où le malin plaisir qu'il prenait à déconcerter les sophistes infatués d'eux-mêmes, en «crevant leurs outres gonflées» de vain savoir¹⁹. — Cependant, il faisait grand cas de la connaissance qu'il tenait pour condition indispensable à l'acquisition de la vertu. Pour être vertueux, enseignait Socrate, il faut savoir ce qu'est le bien et le mal. Cette connaissance n'est certes pas une mémorisation stérile et superficielle, étant donné que l'on n'apprend pas la vertu comme la table de multiplication. Ce qu'il faut à l'homme, c'est une prise de conscience lucide et responsable du gouffre qui sépare la vertu du vice²⁰. L'homme est constamment porté vers le bien, car il sait que cela lui profite, lui est avantageux, contribue à son bonheur²¹. Mais la plupart du temps, l'homme se trompe dans son choix²², prenant pour le bien l'aveugle et pernicieuse impulsion de l'instinct, alors qu'il devait opter pour une vie épurée de passion, donc vertueuse²³. — C'est à ce moment qu'intervient le «connais-toi toi-même», charnière de la «nescience» et de la connaissance. D'une part, cette maxime implique la renonciation à toute occupation étrangère à l'homme, à tout savoir aussi futile qu'impossible. D'autre part,

18. 20 b; cf. *ibid.* 21d.

19. Vl. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 2. Socrate passe pour avoir été le premier à remener la philosophie du ciel, où elle était auparavant, sur la terre; voir là-dessus Arist. *Mét.* M. 4,1078 b 17 et suiv.; Cicéron, *Tusc.* 5,10: «Socrates autem primus philosophiam devocavit ex coelo et in urbibus collocavit et in domus etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere».

20. J. Brun, *Socrate*, Paris, («Que sais-je») 1969, pp. 92-93.

21. *Euthyd.* 278 e: Πάντες οἱ ἄνθρωποι βουλόμεθα εὖ πράττειν; Sénèque, *De vita beata* I, 1: Vivere omnes beati volunt.

22. *Prot.* 345 e; *Ménon* 78 d.

23. *Ménon* 77 c-e; *Prot.* 358 d.

elle limite l'intérêt philosophique à l'homme et aux vrais problèmes de celui-ci. Et comme le problème le plus épineux est celui du bien et du mal, la recherche de la vertu doit être la première préoccupation de l'homme soucieux de se connaître soi-même²⁴.

3.3. Si le γνῶθι σαυτὸν est un chemin qui mène à la vertu, il reste à se demander comment il faut le suivre. Se connaître soi-même revient à se «ramasser, en quelque sorte, l'âme», à «revenir à soi», au sens propre du terme, à se centrer sur soi. Rendu à ses passions, l'homme se disperse dans les multiples illusions qui l'entourent et, s'unissant à elles, il s'y perd et s'y complaît. Poussé par son égoïsme, il prend pour le bien les acquisitions matérielles et, afin de se les procurer, il devient volontiers âpre au gain, menteur, agressif, donc injuste et impie. Au contraire, en cherchant à se connaître, il s'arrache peu à peu aux multiples effets du monde extérieur et, par ce retour à lui-même, il se rend compte de sa vraie condition, il se situe dans les dimensions de sa finitude. Par conséquent, il prend une conscience aiguë de son insignifiance, éprouve de toute son âme une véritable répugnance pour son orgueil injustifié, dont il finit par se délivrer²⁵. Or la suppression de son propre égoïsme ouvre la voie du perfectionnement moral. Donc l'homme se penche attentivement sur son propre caractère et, sans se faire d'illusions, il se vérifie lui-même. Il examine ses qualités, ses vices. De cette manière, il se rend à l'évidence de la vraie cause de son malheur qu'il met résolument sur le compte de la libre carrière qu'il avait donnée, par ignorance, à ses basses impulsions²⁶. En assignant, pour tout dire, à la raison le commandement de l'âme, l'homme introduit dans son monde intérieur l'ordre et l'harmonie qui comportent la vertu et le bonheur.

3.4. Ces analyses montrent combien gratuite est la distinction courante entre le point de vue psychologique et le point de vue moral de la connaissance de soi. On ne peut pas se faire une existence moralement authentique avant d'avoir surmonté le blocage psychologique occasionné par la dispersion aux apparences. Et, en retour, on ne peut pas se refaire psychologiquement Un, sans une remise en question de sa manière tout entière de vivre. Mais revenons à Socrate: «Je ne suis pas à présent capable, dit-il dans le *Phèdre*, sui-

24. *Apologie* 29 de: «Χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος ὅπως σοι ἔστι ὡς πλεῖστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὡς βέλτιστα ἔσται οὐκ ἐπιμελῆ οὐδὲ φροντίζεις;» cf. *ibid.* 29 e, 38 a.

25. *Mémor.* IV 2, 24-29; J. Defrandas, *op. cit.*, p. 277; J. Brun, *op. cit.*, p. 67 et suiv.

26. Alcibiade, dans le *Banquet* (216 a et suiv.), nous permet de comprendre à quel point douloureuse était parfois la connaissance de soi sous l'impulsion socratique



vant l'inscription delphique, de me connaître moi-même, je vois donc clairement le ridicule qu'il y avait pour moi, à qui cette connaissance faisait encore défaut, d'examiner les choses qui y sont étrangères. En foi de quoi, je donne à ces fables congé et, à leur sujet, je m'en rapporte à la tradition; je le disais à l'instant, ce n'est point elles que j'examine, c'est moi-même: peut-être suis-je une bête plus étrangement diverse et plus fumante d'orgueil que n'est Typhon? peut-être suis-je un animal paisible et moins compliqué, dont la nature participe à je ne sais quelle destinée divine et qui n'est point enfumée d'orgueil?»²⁷ — Par conséquent, Socrate ne s'éloigne du dicton de Delphes que pour y revenir finalement après avoir effectué un détour pénible mais fructueux. Ce même détour fera dire beaucoup plus tard au vieux Platon des *Lois* que ce n'est pas l'homme mais Dieu qui est la mesure de toutes choses²⁸.

3.5. C'est ainsi que Socrate fait valoir le précepte delphique. Au lieu de l'accepter tel qu'il était, à savoir comme une injonction imposée «du dehors» de façon arbitraire, il en fait un chemin de la vertu que parcourt, laborieusement mais victorieusement, la réflexion philosophique. Telle est l'ambivalence de Socrate face à la religion traditionnelle, par rapport à laquelle il prend ses distances tout en la respectant profondément²⁹. Et l'on sait à quel point ladite position lui a fait tort. Sa condamnation tient, en grande partie, à la méfiance qu'éprouvait de plus en plus pour lui le conformisme religieux du commun, incapable de saisir la vraie signification de cette ambivalence.

4. Morale socratique et musique apollinienne.

4.1. Nous avons dans l'*Apologie* un autre exemple de la liberté que pre-

27. 229 e - 230 a; cf. *Alcib. I* 219 b à la fin du dialogue.

28. IV, 716 c 4. Sur l'élément apollinien chez Platon, voir notre étude *Religion et métaphysique chez Platon, à propos de l'Apollon du «Cratyle»*, «Πλάτων» 23 (1971) 278-295.

29. *Apologie* 29 d: 'Εγὼ ὑμᾶς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ, πείθομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν; cf. *ibid.* 23 a. — L'acceptation quasi «épidermique» des injonctions divines et l'exécution docile de ces injonctions est une position très irritante pour Kierkegaard qui prend à partie l'Eglise de son époque en qualifiant ses dignitaires de païens après Jésus-Christ! Ce qui compte pour le philosophe danois, c'est que l'homme, dans une communion intime avec Dieu, «subjective», en quelque sorte, les vérités divines en en faisant des moments vécus par son existence tout entière. Nul hasard, par conséquent, si Kierkegaard se déclare l'élève de Socrate. Voir là-dessus, Γρ. Κωσταρᾶς, *Ἡ διαλεκτικὴ τοῦ Κίρκεγκωρ ὡς ἐπανάληψις τῆς σοκρατικῆς μαιευτικῆς*, Athènes 1971, et notre compte rendu sur ce livre, «Πλάτων» 24 (1972) 374-376.



nait Socrate avec les exhortations delphiques. Il s'agit du fameux oracle que la pythie aurait donné à Chéréphon, venu à Delphes exprès pour demander s'il y avait un homme plus sage que Socrate. La réponse, on le sait, fut négative, mais Socrate, au lieu de s'en réjouir, se sentit chargé d'une mission écrasante. Il se mit donc à vérifier le savoir d'autrui et de lui-même, croyant que telle devait être la signification de l'oracle. Malheureusement, ses constatations furent décevantes. Tous ceux auprès de qui il a mené son enquête se croyaient en possession d'un savoir considérable, alors qu'ils n'étaient, en réalité, que des ignorants³⁰. «Pour justifier l'oracle, dit-il en se défendant, j'en venais à me demander si je n'aimais pas mieux être tel que j'étais, n'ayant ni leur savoir ni leur ignorance, que d'avoir, comme eux, l'ignorance avec le savoir. Et je répondais à l'oracle ainsi qu'à moi-même qu'il valait mieux pour moi-même être tel que j'étais»³¹. Selon Socrate, le dieu aurait voulu suggérer par cet oracle que la science humaine n'a pas d'importance ou n'en a que très peu. «Et maintenant, dit-il, s'il a nommé Socrate, c'est qu'il se servait de mon nom pour me prendre comme exemple. Cela revenait à dire : «O humains, celui-là, parmi vous, est le plus savant qui sait, comme Socrate, qu'en fin de compte son savoir est nul»³². Tel fut le parti que Socrate a su tirer de l'oracle delphique. Notons que la connexion entre celui-ci et le γνῶθι σαυτὸν est intime à un tel point qu'ils s'appellent l'un l'autre comme nous l'avons montré à propos de la connaissance de soi (3.2, fin). Si le γνῶθι σαυτὸν présuppose la renonciation à tout savoir inutile et chimérique, la conscience de sa propre ignorance conduit inéluctablement à la recherche de soi-même.

4.2. Il convient de se demander ici quel rôle ont vraiment pu jouer les «messages» delphiques dans la formation de la pensée de Socrate. Pour ce qui est de la réponse donnée à Chéréphon, Zeller et Taylor sont d'accord sur ce point-ci: le fait même que Chéréphon a eu l'idée de demander à la prêtresse d'Apollon s'il y avait quelqu'un qui l'emportât en sagesse sur Socrate, prouve indéniablement que celui-ci jouissait déjà d'une réputation certaine à Athènes³³. Mais à partir de ce point-là, les opinions divergent. Sans mettre en doute l'hi-

30. *Apologie* 20 e et suiv.

31. *Ibid.* 22 e.

32. *Ibid.* 23 b.

33. D'après Taylor, Socrate serait à la tête d'une association philosophique comptant parmi ses membres Chéréphon lui-même. Par cette consultation, Chéréphon aurait cherché l'appui de l'autorité delphique pour accroître le prestige du maître: A.E. Taylor, *Plato's Biography of Socrates*, «Proceedings of the British Academy», 1917-1918, pp. 116-117; Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, I^a, Leipzig 1889, p. 55, n. 4.

storicité de l'oracle, Zeller conteste qu'il ait été à l'origine des recherches morales du philosophe. Admettre, d'après Zeller, que Socrate ait été gagné par la philosophie morale sous l'impulsion de l'oracle delphique est aussi peu vraisemblable que de rapporter la réforme religieuse de Luther à sa qualité de docteur³⁴. Taylor, pour sa part, non seulement considère l'oracle comme un fait historique incontestable, mais croit, en outre, qu'il a marqué un tournant décisif dans la carrière de Socrate; antérieur à la guerre du Péloponèse, il aurait contribué à détourner Socrate des recherches scientifiques pour l'orienter définitivement vers les préoccupations morales³⁵.

4.3. A notre sens, il est difficile d'admettre que Socrate, sans la réponse obtenue par Chéréphon, ne serait pas le philosophe que tout le monde connaît. On ne devient pas sur ordre, de scientifique ou de cosmologue qu'on était, un moraliste et même de l'envergure d'un Socrate. D'ailleurs, l'oracle dont il s'agit n'était pas de nature à provoquer dans la pensée de notre philosophe un bouleversement capable de tout remettre en question. Tout d'abord, la réponse de la pythie ne serait qu'un acte de pure complaisance à l'égard d'un consultant qui, de la manière dont il sollicitait l'oracle, laissait clairement entendre vers quel genre de réponse iraient ses préférences. Ensuite, cette réponse qualifiait Socrate de σοφώτατος, adjectif signifiant, dans le contexte de l'*Apologie*, celui qui est en possession d'un énorme savoir, au point de ne pas avoir son égal dans ce domaine. Beaucoup se seraient réjouis de cette réponse, sans essayer de l'approfondir. Socrate aurait pu en faire de même, étant donné qu'il connaissait beaucoup plus de choses que sa feinte ignorance ne laissait entendre. Cependant, il a fait de l'oracle une incitation à la vérification du savoir des autres pour aboutir à sa propre «nescience», c'est à dire à un point diamétralement opposé à celui que valorisait la réponse de la pythie. Seul un moraliste de vocation aurait pu aller si loin dans l'interprétation d'un oracle apparemment banal. Sans nous appesantir, par conséquent, sur l'historicité de l'oracle³⁶, nous verrions dans les affirmations de Socrate, sinon un artifice oratoire, comme le soutient Zeller, du moins une concession au pathétique.

4.4. Cela n'a pas empêché Socrate, après avoir senti s'éveiller en lui-même sa propre vocation philosophique, de se servir de l'autorité delphique

34. Ed. Zeller, *ibid.*

35. Taylor, *op. cit.* p. 93 et suiv.; cf. du même, *Socrates*, London 1933, pp. 76-82.

36. L'historicité de l'oracle avait été contestée dès l'antiquité: Plut. *Adv. Colot.* 17,1; Athénée, V, 218 e.

comme d'un soutien extérieur. La réponse donnée à Chéréphon et le «con-nais-toi toi-même» lui auraient consolidé la foi en l'opportunité des recherches morales et, peut-être, apporté du réconfort à des moments de scepticisme. On pourrait concéder aussi que les «messages» delphiques, sans être les principaux facteurs de la conversion de Socrate à la philosophie morale, lui ont suggéré une excellente méthode de recherche en vue du perfectionnement de l'homme, tout en assurant à sa doctrine un prestige incontestable. En effet, Socrate pourrait ainsi se réclamer non seulement de la juste raison, mais aussi du patronnage d'Apollon. Auréolée de l'autorité delphique, la sagacité de Socrate avait de quoi séduire un large auditoire, étant donné que cette association répondait aux inclinations natives du peuple athénien. Comme le note W. Jaeger par une phrase lapidaire, l'apollinisme et le socratism sont les deux points lumineux guidant le peuple grec dans son évolution morale³⁷.

4.5. Peu avant de mourir, Socrate reçoit en rêve un nouveau «message» apollinien, par lequel il est invité, une fois de plus, à pratiquer la musique. Il s'en acquitte en mettant en vers les fables d'Ésope et le fait qu'il ne s'y était pas antérieurement appliqué il le rapporte à sa conviction qu'il avait toujours été musicien tout en étant philosophe³⁸. Bien que relaté par l'auteur du *Phédon* sur un ton légèrement ironique, cet épisode apparemment étrange met en relief les trois aspects fondamentaux des rapports entre le socratism et l'apollinisme: l'émission des «messages» apolliniens à destination de Socrate qui se présente ainsi guidé par le dieu depuis le début jusqu'à la fin de son activité philosophique — la manière libre dont Socrate interprétait ces messages — la connexion intime, enfin, entre la sagesse socratique et la musique apollinienne, connexion cimentée par leur commune aptitude à rehausser moralement l'homme, à l'«humaniser», pour ainsi dire: Ὠς φιλοσοφίας (...) οὔσης μεγίστης μουσικῆς...³⁹

ΔΕΛΦΙΚΑ ΜΗΝΥΜΑΤΑ ΚΑΙ ΣΩΚΡΑΤΙΚΗ ΗΘΙΚΗ

Περίληψη.

Ἡ μελέτη αὐτὴ χρησιμοποιοῦν ὡς ἀφετηρία δύο, βασικά, κείμενα: τὶς σελ. 20-23 τῆς Πλατωνικῆς Ἀπολογίας καὶ ἓνα ἀπόσπασμα τῶν Ἠθικῶν τοῦ Πλουτάρχου (1118c), ποὺ οἱ περισσότεροὶ ἐκδότες τῶν χαμένων ἔργων

37. *Aristoteles*, Berlin 1923, p. 133.

38. *Phédon* 60 c et suiv.

39. *Ibid.* 61 a.



τοῦ Ἀριστοτέλους κατατάσσουν στὸν *Περὶ Φιλοσοφίας* διάλογο τοῦ τελευταίου. Σκοπός μας εἶναι νὰ ἐξετάσωμε τρία κυρίως πράγματα: 1) Τὸ εὐρύτερο πνευματικὸ κλίμα τῆς Ἑλλάδος, στὸ ὁποῖο ἐντάσσεται τὸ *γνώθι σαυτὸν* ὡς δελφικὴ ρῆση, 2) Τὸν ἐλεύθερο τρόπο, μὲ τὸν ὁποῖον ὁ Σωκράτης ἀξιοποίησε τὴ ρῆση αὐτή, καὶ 3) Τὴ θέση τῆς ἔτσι ἀξιοποιημένης αὐτογνωσίας στὴ σωκρατικὴ σκέψη καί, γενικώτερα, τὴ σχέση τοῦ δελφικοῦ πνεύματος μὲ ὅ,τι γιὰ συντομία ὀνομάζομε «σωκρατισμό».

Εἶναι γνωστὸ ὅτι τὸ «γνώθι σαυτὸν» καθὼς καὶ ἄλλα σύντομα κελεύσματα ἠθικοῦ περιεχομένου ἦταν χαραγμένα στὸ ναὸ τῶν Δελφῶν, ἐνῶ ταυτόχρονα γνώριζαν εὐρύτατη διάδοση στὶς ἑλληνικὲς κοινωνίες τῶν προκλαστικῶν, κυρίως, χρόνων. Ἡ πατρότητά τους ἀποδίδεται εἴτε στοὺς Ἑπτὰ Σοφούς εἴτε στὸ ἴδιο τὸ Μαντεῖο, μὲ τὸ ὁποῖο ἄλλωστε αὐτοὶ φέρονται πάρα πολὺ στενὰ συνδεδεμένοι. Δὲν θὰ ἦταν λοιπὸν ἄστοχο, ἱστορικά, νὰ ὑποστηριχθῆ ὅτι ἡ πολιτικὴ καὶ θρησκευτικὴ ἡγεσία τῆς ἀρχαϊκῆς Ἑλλάδος χρησιμοποιοῦσε αὐτὰ τὰ ρητὰ ὡς συμβουλές, ποὺ ἀπέβλεπαν στὸ σωφρονισμὸ τῶν ὑπηκόων τῆς. Μὲ αὐτὴ τὴν προοπτικὴ πρέπει νὰ θεωρήσωμε τὸ «γνώθι σαυτὸν», ποὺ δὲν ἦταν, ὅπως συνήθως πιστεύεται, παρόρμηση γιὰ ἐνδοσκόπηση ἀλλὰ ὑπόμνηση γιὰ εὐπείθεια. «Γνώθι σαυτὸν» ἐσήμαινε, περίπου: «μὴν ξεχνᾶς ὅτι εἶσαι ἄνθρωπος, δηλαδὴ ὄν μὲ περιορισμένες δυνατότητες, ποὺ πρέπει νὰ ὑποτάσσεται, νὰ ὑπακούη».

Πῶς ἀξιοποίησε τὴ δελφικὴ αὐτὴ ρῆση ὁ Σωκράτης, γιὰ τὸν ὁποῖο ξέρομε πόσο ἐπίμονα ἠρνεῖτο ν' ἀποδεχθῆ κάθε δογματικὰ διατυπωμένη ἀλήθεια, ἀπὸ ὅπουδήποτε καὶ ἂν αὐτὴ προερχόταν; Γιὰ τὸ Σωκράτη τὸ «γνώθι σαυτὸν» ὑποδηλώνει ταυτόχρονα μιὰ ἀπόρριψη καὶ μιὰ ἀποδοχή. Ἀπόρριψη, πρῶτα-πρῶτα, κάθε ἔτοιμης γνώσης, κάθε μάταιης ἐπιστημονικῆς ἀναζήτησης. Καὶ ἀποδοχή, στὴ συνέχεια, τῆς μόνης γνώσης ποὺ μπορεῖ ν' ἀποδειχθῆ εὐεργετικὴ γιὰ τὸν ἄνθρωπο, ἀφοῦ ἀποτελεῖ ἀπαραίτητη προϋπόθεση γιὰ κάθε διαυγῆ καὶ ὑπεύθυνη ἀπόφαση, δηλαδὴ γιὰ κάθε αὐθεντικὴ ἠθικὴ πράξη: τῆς γνώσης τοῦ ἑαυτοῦ μας. Γνωρίζω τὸν ἑαυτό μου σημαίνει: περιστέλλω τὴ διάχυσή μου πρὸς τὰ ἔξω, δίνω τέλος στὴν ὀλέθρια κατασπατάληση τοῦ ψυχισμοῦ μου σὲ θέματα ἐντελῶς ἀλλότρια πρὸς τὰ καλῶς ἐννοούμενα συμφέροντά μου, ἄρα περισυλλέγω τὸ διασκορπισμένο σὲ μάταιες ἀναζητήσεις ψυχικό μου κόσμο καὶ ξαναγίνομαι ψυχολογικά καὶ ἠθικά Ἕνας. Ὅταν ὁμως συμβοῦν ὅλα αὐτά, ἀντιλαμβάνομαι τὶς ἠθικὲς μου ἀτέλειες προσπαθώντας μάλιστα νὰ τὶς διορθώσω, συνειδητοποιῶ τὰ ἀληθινὰ μου προβλήματα καί, ἀποκτώντας πλήρη ἐπίγνωση τῆς μηδαμινότητάς μου, ἀναγνωρίζω ὡς «μέτρον πάντων χρημάτων» ὄχι τὸν ἑαυτό μου ἀλλὰ τὸ Θεό. Ὁ Σωκράτης μ' αὐτὸ τὸν τρόπο καταλήγει ἐκεῖ ἀκριβῶς ποὺ ἀπέβλεπε τὸ δελφικὸ ρητό, στὴν πρωταρχικὴ του σημασία. Μὲ τὴ διαφορὰ ὁμως ὅτι ἡ ἀπόληξη αὐτὴ δὲν εἶναι τώρα ἡ ἀναντίρρητη ἀποδοχὴ μιᾶς δογ-

ματικά διατυπωμένης προσταγής αλλά τὸ τέρμα μιᾶς πνευματικᾶ γνήσιας ἀναζήτησης.

Ἐνάλογη ὑπῆρξε ἡ στάση τοῦ Σωκράτη σχετικά μὲ τὸ χρησμὸ πού δόθηκε στὸ Χαιρεφῶντα. Σύμφωνα μὲ τὸ χρησμὸ αὐτό, ὁ διδάσκαλος τοῦ Πλάτωνος ἀναγνωρίζοταν ὡς ὁ «σοφώτατος» μεταξὺ τῶν συμπολιτῶν του. Ἐντὶ ὅμως νὰ δεχθῆ μὲ ἀβασάνιστη αὐταρέσκεια τὴν ὑψιστὴ αὐτὴ τιμὴ ὁ Σωκράτης ἐπιδόθηκε σὲ μία ἐπίμοχθη διερεύνηση τῆς σοφίας τοῦ ἑαυτοῦ του καὶ τῶν ἄλλων, γιὰ νὰ καταλήξῃ στὸ συμπέρασμα ὅτι πραγματικὰ σοφὸς εἶναι ὁποῖος συνειδητοποιεῖ ἀκριβῶς ὅτι ἡ σοφία του δὲν ἔχει τὴν παραμικρὴ ἀξία—συμπέρασμα πού προϋποθέτει τὴν αὐτογνωσία ἀλλὰ καὶ ὀδηγεῖ σ' αὐτήν. Ἡ ἐλεύθερη, γενικά, στάση πού υἰοθετεῖ ὁ Σωκράτης ἀπέναντι στὸ Μαντεῖο τῶν Δελφῶν μᾶς ὑποχρεώνει νὰ δεχθοῦμε ὅτι ἡ ἐπίδραση τοῦ τελευταίου δὲν μπορεῖ νὰ ἦταν ἀποφασιστικὴ σχετικά μὲ τὴ στροφή τοῦ φιλοσόφου πρὸς τὶς ἠθικοῦ περιεχομένου ἀναζητήσεις. Μόνον ἓνας σπάνια προικισμένος φιλοσοφικὸς νοῦς σὰν τὸν Σωκράτη θὰ μποροῦσε νὰ ἐπιδοθῆ μὲ τόση ἐπιτυχία στὴν ἠθικὴ φιλοσοφία. Οἱ διαβεβαιώσεις του γιὰ τὸ ἀντίθετο μᾶς φαίνονται δημιούργημα τῆς τόσο προσφιλοῦς του εἰρωνείας. Ἐν ὅμως σκεφθοῦμε ὅτι ὁ Σωκράτης ἦταν, μὲ τὸ δικό του βέβαια τρόπο, ἓνας βαθύτατα θρησκευόμενος ἄνθρωπος, τότε πρέπει νὰ δεχθοῦμε ὅτι τὰ δελφικὰ «μηνύματα» τὰ χρησιμοποίησε ὡς «ἐξωτερικὸ στήριγμα» καὶ «μέθοδο ἐργασίας», πού τοῦ τόνωναν τὴν πίστη στὴν ἀξία τῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας καί, ταυτόχρονα, προσέδιδαν κύρος στὴ διδασκαλία του. Ἡ σύζευξη ἄλλωστε τοῦ σωκρατισμοῦ μὲ τὸ ἀπολλώνειο πνεῦμα ἦταν κάτι πού ἀνταποκρινόταν ἄμεσα στὶς βαθύτερες προτιμήσεις τοῦ ἀθηναϊκοῦ καί, γενικώτερα, τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ.

Ἐὰν ἐπιχειρούσαμε, ξεκινώντας ἀπὸ τὸ τελευταῖο ἀπολλώνειο μήνυμα πρὸς τὸν Σωκράτη (*Φαίδων* 61 a ἐπ.), νὰ συγκεφαλαιώσωμε τὴ σχέση ἀνάμεσα στὸ φιλόσοφο καὶ τὸ δελφικὸ πνεῦμα, θὰ σημειώναμε ὅτι: 1) Ὁ Σωκράτης, ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὡς τὸ τέλος τῆς φιλοσοφικῆς του σταδιοδρομίας, φαίνεται νὰ ποδηγετῆται ἀπὸ τὸν Ἀπόλλωνα, 2) Ὁ Σωκράτης δὲν ἀκολουθεῖ κατὰ γράμμα τὶς ἐντολὲς τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὶς ἐρμηνεύει ἐλεύθερα, καὶ 3) Ὑπάρχει βαθύτερη συγγένεια μεταξὺ τῆς ἀπολλώνειας μουσικῆς καὶ τῆς σωκρατικῆς ἠθικῆς φιλοσοφίας.

Ἄθηναι

Κ. Σ. Κατσιμάνης

