



HAL
open science

Compte-rendu: Peter Struck, Divination and Human Nature. A Cognitive History of Intuition in Classical Antiquity, (2016), Princeton University Press, 288 p.

Manfred Lesgourgues, Peter Struck

► **To cite this version:**

Manfred Lesgourgues, Peter Struck. *Compte-rendu: Peter Struck, Divination and Human Nature. A Cognitive History of Intuition in Classical Antiquity, (2016), Princeton University Press, 288 p.* *Topoi Orient - Occident*, 2017, 2 (21). hal-01901995

HAL Id: hal-01901995

<https://hal.science/hal-01901995v1>

Submitted on 24 Feb 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Peter Struck, *Divination and Human Nature. A Cognitive History of Intuition in Classical Antiquity*, (2016), Princeton University Press, 288 p.

par Manfred Lesgourgues, doctorant contractuel aux universités de Montréal et de Paris-Ouest Nanterre La Défense.

Après avoir co-édité en 2005 avec Sarah Iles Johnston le volume *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, où il avait amorcé une étude comparée des fonctionnements de l'allégorie et de la divination, c'est avec un ouvrage au titre ambitieux que Peter Struck s'intéresse de nouveau au phénomène mantique dans la Grèce ancienne. Contrairement à ce que ce dernier pourrait laisser imaginer cependant, il ne s'agit ni véritablement d'un ouvrage d'anthropologie éclairant la nature humaine, ni même d'un ouvrage de sciences cognitives qui analyserait les rouages de l'esprit au travail dans la révélation, mais bien plutôt d'une synthèse d'histoire des idées, s'attachant à évaluer quelle pouvait être la place du phénomène de la divination dans quatre systèmes philosophiques antiques, le platonisme, l'aristotélisme, le stoïcisme et le néoplatonisme. Il s'inscrit donc, de manière revendiquée (13), dans la lignée de Friedrich Pfeffer et ses *Studien zur Mantik der Philosophie der Antike* (1976), en reprenant en partie le déroulement chronologique, à l'exception de son analyse de la pensée aristotélicienne, absente de l'ouvrage allemand.

L'intérêt de l'ouvrage tient à la thèse que Peter Struck y défend : la divination serait la manière dont les Grecs appréhendaient un mode de connaissance instinctif ne relevant pas de l'usage de la raison, que nous appelons aujourd'hui intuition. La divination ne serait *in fine* que l'allégorie antique de l'intuition.

La démonstration de cette théorie dans l'ouvrage s'organise en six étapes. Après avoir mis en relation les notions de divination et d'intuition dans une longue introduction (1-36), Peter Struck explore la manière dont les références que Platon fait à la divination peuvent être liées à l'idée d'une connaissance non-discursive (37-90), dont Aristote explique la pertinence des prédictions liées aux rêves (91-170), dont les Stoïciens pouvaient théoriser une telle connaissance, extra-sensorielle, dans un système philosophique matérialiste (171-214), et dont Jamblique et les néoplatoniciens ont pu distinguer les premiers une intuition humaine d'une divination proprement divine (215-250). Ces quatre études, peu reliées entre elles, ne sont malheureusement pas le lieu de conclusions systématiques qui auraient permis à l'auteur de mieux asseoir sa thèse : le symptôme le plus évident de cette faiblesse dans la progression de l'argumentation est sans nul doute à trouver dans la conclusion, « Reconsidering Penelope » (251-262), qui loin d'être le lieu de la synthèse des idées développées et de leur évaluation critique, construit, au mépris de toute progression historique ou logique, une lecture allégorique de Pénélope comme femme d'intuition, en s'appuyant sur les rêves prémonitoires qu'elle fait sur le retour d'Ulysse.

Sans surprise, l'introduction, « Divination and the History of Surplus Knowledge », commence par un bilan historiographique, particulièrement critique, sur la notion de divination. Pour Peter Struck, l'histoire de la divination s'est principalement faite en suivant deux courants : l'un d'histoire politique et sociale, percevant les oracles comme l'instrument d'une manipulation politique des masses, qui oublierait que les élites sociales elles-mêmes croyaient aux oracles (6) ; l'autre, influencé notamment par l'œuvre anthropologique d'Evans-Pritchard¹, qui aurait amené à voir la divination comme liée aux pratiques magiques et irrationnelles. Il souligne, avec raison, que ces deux approches – du moins dans leurs excès – procèdent d'une « prémisses d'irrationalité » (8), visant à exclure d'une Grèce occupant une place distinctive dans l'histoire de la pensée des pratiques perçues aujourd'hui comme aberrantes, et invite à rechercher « la logique » (9) qui se trouve derrière ces pratiques, en sortant d'un classement binaire entre pratiques rationnelles et irrationnelles (12). Dans le rapide rappel historiographique qu'il fait de la manière dont raison et divination ont été conceptualisées (13), sont cependant absentes les tentatives les plus célèbres de dépassement de cette alternative : on n'y retrouve ni la notion de « régime de vérités » développée par Paul Veyne², ni celle d'« épistémé » de Michel Foucault³, ni même celle de « pensée moderne » de Bruno Latour⁴.

Si Peter Struck a raison de souligner que, pour les philosophes antiques, « même si le savoir divinatoire arrive à travers des processus qui ne sont pas vraiment rationnels [...] ils ne sont pas précisément irrationnels non plus, au sens où ils ne sont ni déraisonnables, ni illogiques, ni absurdes⁵ » (14), il ne semble pas percevoir le biais rationnel de l'approche philosophique : même si les pratiques divinatoires ne sont pas vues comme rationnelles, la méthode philosophique, qui sous-tend la vision des philosophes de l'antiquité et qui ne constitue

¹ E. E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford (1937), cité p.6.

² P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris (1983).

³ M. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, Paris, (1966).

⁴ B. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, (1991).

⁵ « While divinatory knowledge arrives via processes that are not quite rational [...] they are not precisely irrational either, in the sense of being unreasonable, illogical or absurd », p.14.

qu'une des multiples représentations des anciens sur le phénomène, se trouve être par définition rationnelle et discursive. L'appréhension philosophique du phénomène constitue donc une tentative de rationalisation d'une pratique divinatoire, qui ne saurait donc répondre à la question que Struck comptait originellement se poser, à savoir : « pourquoi paraissait-il sensé à la plupart (*sic*) des Grecs et des Romains de croire que leurs dieux leur envoyaient des messages à travers le monde naturel et ses créatures, leur propre corps, éveillé ou non, inclus⁶ ? » On peut légitimement se demander s'il est possible de dépasser les catégories du rationnel et de l'irrationnel à travers l'étude d'une telle tentative de rationalisation.

Pour dépasser la vision de la divination comme pratique irrationnelle, Peter Struck propose alors d'y voir la manifestation antique de ce que nous appelons aujourd'hui l'intuition. Les deux phénomènes sont en effet du ressort de ce qu'il nomme les « connaissances excédentaires⁷ », c'est-à-dire l'ensemble des connaissances que nous pouvons mobiliser mais de l'acquisition desquelles nous ne pouvons rendre compte⁸ (15). La mantique grecque serait une tentative pour construire culturellement une forme de contrôle et de légitimation⁹ sur l'intuition, qui s'opposerait aux autres formes de connaissances en ce qu'elle ne serait pas discursive, au sens logique du terme. Peter Struck avance, de manière fort pertinente, que la distinction généralement faite entre divination intuitive et technique ne saurait aller à l'encontre de cette thèse, dans la mesure où même la divination technique, visant à l'interprétation des signes et des entrailles, ressortit moins, dans les sources anciennes, d'une forme de méthode – comme cela pouvait être le cas à Babylone (19) – que d'une inspiration des devins au gré de rapprochements allégoriques, analogiques ou paranomastiques.

Ce parallèle entre intuition et divination établi, P. Struck explore alors l'intuition comme objet historique. Au cours d'une étude lexicale, à la méthode discutable, il avance tout d'abord qu'il n'existait aucun mot en grec pour désigner l'activité intellectuelle consistant à savoir sans s'appuyer sur aucune inférence d'aucun type, non qu'une telle activité soit inconnue des anciens, mais parce que la conscience antique de celle-ci passait par une « forme culturelle différente de la nôtre » (21), celle de la divination. Néanmoins, le terme de πρόνοια, qui pourrait prétendre à la traduction du terme d'« intuition »¹⁰, et qui est pourtant présent dans les extraits de la pensée stoïcienne que mobilise l'auteur (195) n'est étrangement l'objet ici d'aucune discussion. Partant de ce constat d'absence, P. Struck développe ensuite une histoire de l'idée philosophique d'intuition, différenciant l'intuition rationnelle (à savoir l'appréhension immédiate de prérequis fondamentaux pour l'activité intellectuelle discursive) (22) de l'intuition cognitive (à savoir la connaissance de manière non discursive et sans inférence consciente) (23), en s'intéressant plus particulièrement à la seconde. À l'*intuitus* médiéval, qui aurait été le mode de connaissance des anges (26), succèdent les idées classiques (Spinoza et Kant) et du XIX^{ème} siècle sur le sujet, avant que ne soit occulté d'un bond le XX^{ème} siècle pour en arriver aux études cognitivistes de Daniel Kahneman en 2011 et aux tests d'intuition de l'armée américaine en Irak.

Pour P. Struck, et dans une optique cognitive, l'intuition est moins un objet historique en tant qu'il s'agirait d'une pratique construite historiquement et dépendante de son environnement social et culturel, qu'une capacité physiologique et cognitive représentant un invariant historique dont seule la conceptualisation et la perception ont pu évoluer avec le temps. C'est du reste sans doute pour cette raison qu'il termine son introduction (33-36) par l'idée que la connaissance intuitive a le plus souvent été perçue par les philosophes comme étant une intelligence du corps (4), inscrite à ce titre dans l'ordre naturel du *cosmos* et de la *physis* : à l'exception de néoplatoniciens comme Jamblique, pour Platon, Aristote et les Stoïciens, l'explication des capacités divinatoires repose sur une certaine vision des mécanismes du monde et des facultés corporelles de l'individu. Si cette idée est si importante dans la perspective de l'ouvrage, c'est justement parce que la vision des philosophes antiques, que présente l'auteur, rejoint en partie celle du darwinisme intellectuel qui fonde les sciences cognitives : dans les deux cas, divination et intuition sont conceptualisées comme des facultés universelles ancrées dans le corps de l'homme. D'une certaine manière, l'histoire de la divination rejoint l'histoire de l'intuition à partir du moment où l'on refuse, à l'une comme à l'autre pratique, la possibilité d'être historicisées dans leur fonctionnement. Rien ne permet d'affirmer en effet que l'intuition, comme les émotions, ne peut être l'objet d'une construction historique, notamment en opposition à une autre notion proche, et pourtant absente de l'ouvrage, celle d'instinct.

Le premier chapitre de l'ouvrage s'intéresse au rapport que Platon pouvait entretenir avec la connaissance non appuyée sur un raisonnement logique (37-90), en postulant que celle-ci se trouverait particulièrement liée au vocabulaire de la divination. La matière est riche, mais le développement peine à convaincre, en grande partie à cause de la structuration de la démonstration de Struck : après une intéressante introduction analysant le récit de

⁶ « *Why did it makes sense to most Greeks and Romans to think that their gods were sending them messages through the natural world and its cratures, including their own bodies, asleep or awake ?* » p.9.

⁷ « *Surplus knowledge* ».

⁸ « *Our ability to know exceeds our capacity to understand that ability* ».

⁹ Dont les mécanismes ne sont pas vraiment étudiés.

¹⁰ Le LSJ la définit tout d'abord comme une « perception au préalable », « *perceiving beforehand* ».

la révélation de l'oracle de Delphes au début de l'*Apologie de Socrate* comme négatif du modèle œdipien¹¹ (37-41), l'auteur prend le parti d'analyser le corpus platonicien en se demandant dans quelle mesure la divination est présentée chez Platon comme une connaissance qui ne s'appuie pas sur le *logos*. Il organise son exploration par œuvres, en distinguant fondamentalement le *Timée* (73-90), où l'approche du phénomène, plus naturaliste, fait du foie humain le vecteur de pressentiments issus des pulsions basses, des autres dialogues (43-72), où la divination, le devin et les rêves – systématiquement interprétés comme prophétiques – sont souvent utilisés de manière plus métaphorique. Mais l'analyse manque de clarté et de structure dans la progression, d'autant que le choix, discutable, de l'auteur de neutraliser toute ironie (41) pouvant marquer un certain scepticisme de la part de Platon ou même de ne pas envisager les références à la divination dans un simple usage métaphorique, l'amène à analyser des situations très hétéroclites dans la première partie : la divination y est tantôt étudiée comme *technè* du devin (43-50), comme source d'autorité supérieure à la méthode de l'*élenchos* (50-61) et comme inspiration proche du délire érotique et poétique (51-73). Il est ainsi difficile, à la fin du premier chapitre, de savoir ce que P. Struck retire de l'analyse de la divination dans l'ensemble du corpus platonicien.

Le deuxième chapitre, plus circonscrit dans son objet, est également le plus convaincant. C'est à travers la question des rêves divinatoires dans deux passages du *De la divination dans le sommeil*¹², que s'articule l'étude qui suit sur Aristote, autour du paradoxe suivant : comment expliquer, dans un système mécaniste et naturaliste comme le système aristotélicien, l'affirmation de ce dernier selon laquelle, s'ils ne sont pas divins, les rêves prémonitoires sont bien réels et de nature « démonique » (98) ? Car si Aristote n'est pas dupe des phénomènes de prophéties réalisatrices, des liens symptomatiques et des coïncidences (97), il reconnaît que certaines personnes sont susceptibles de voir de manière répétée l'avenir dans leur sommeil, et l'explique par une perception qu'ils auraient de mouvements de l'air, annonciateurs de causes éloignées dont les conséquences restaient donc à venir et pouvaient être anticipées (99). Il s'agit alors pour l'auteur d'expliquer comment ces *stimuli* peuvent devenir une image nette dans l'esprit des rêveurs, et quel rôle la nature démonique (φύσις δαιμονία) joue dans ce processus.

Après un rappel rapide des théories hippocratiques formant le contexte de la pensée médicale par rapport à laquelle se situe Aristote (104-112), Struck réévalue de manière très pertinente le rôle de la notion de *daimonia* dans la théorie aristotélicienne du rêve : si le Stagyrite refuse l'idée d'une intervention divine *ad hoc* dans le processus, il n'en souligne pas moins l'intervention d'une *nature démonique* (116), intervention le plus souvent occultée chez les commentateurs modernes. Au moyen d'une étude philologique très précise sur le terme δαιμονία dans l'œuvre d'Aristote, l'auteur montre que c'est ainsi que ce dernier qualifie la « *projection du pouvoir divin dans le monde naturel* »¹³ (121), entendu comme le « *désir pour le Mouvement Premier* »¹⁴. Ce Mouvement Premier est bien trop lointain pour être la cause efficace et directe des rêves prémonitoires. C'est pourquoi Struck s'appuie sur la lecture de Charles Kahn (1985), qui veut que le Mouvement Premier soit également la cause finale ultime pour laquelle tout changement, en particulier celui faisant passer de l'être en puissance à l'être en acte, intervient (126), pour avancer la théorie centrale de son ouvrage, « l'hypothèse de l'impulsion »¹⁵ (125 sqq). Celle-ci, en s'organisant à partir d'un parallèle entre le rêve divinatoire et la chance chez Aristote¹⁶ (131-156), avance que le fondateur du Lycée pose à l'origine de ces deux phénomènes « un système d'impulsions naturelles subrationnelles »¹⁷ qui oriente les hommes vers ce qui est bon pour eux » (144). La « nature démonique » serait donc une impulsion naturelle, de l'ordre de la cause finale, qui se trouverait à la jonction de l'âme *orectique*¹⁸ de l'homme et de sa raison *dianoétique*¹⁹, et qui lui permettrait moins de véritablement voir l'avenir que d'inférer de manière inconsciente, grâce à une grande sensibilité et une grande faculté d'anticipation, les conséquences à venir de causes perçues. La démonstration, parfois inutilement complexe mais progressive et très solide se trouve être d'autant plus convaincante qu'elle permet également de résoudre d'autres difficultés présentes dans le *Sur l'âme* ou chez Sextus Empiricus (169). On regrette néanmoins que cette partie ne soit pas davantage ancrée dans le projet qu'a l'auteur d'une histoire cognitive de l'intuition au moyen d'une conclusion d'étape, explicitant dans quelle mesure cette *nature démonique* peut correspondre à la

¹¹ Il montre en effet comment les efforts interprétatifs faits par Socrate pour comprendre les paroles de la Pythie le présentant comme l'homme le plus sage s'opposent diamétralement à la réception par Œdipe de l'oracle lui annonçant qu'il tuerait son père et violerait sa mère.

¹² 453b21-25 et 463b12-15.

¹³ « *the projection of divine power into the natural world* ».

¹⁴ « *desire for the Prime Mover* ».

¹⁵ « *The Impulse Hypothesis* ».

¹⁶ En particulier l'*Éthique à Eudème*.

¹⁷ « *A system of subrational natural impulses that orients them towards the good* ».

¹⁸ La partie de l'âme guidant les désirs.

¹⁹ La partie de l'âme soutenant la pensée.

notion moderne d'intuition et s'interrogeant peut-être sur d'autres phénomènes parallèles intuitifs traités par Aristote, comme celui de la question du savoir que les initiés tiraient des mystères dans le fragment 25 de Ross.

La troisième étape historique de l'ouvrage dans l'histoire de la pensée s'intéresse à la manière dont les Stoïciens conceptualisaient la pratique divinatoire, et notamment à celle dont Cicéron a pu rendre la pensée de son maître Posidonius dans la première partie de son traité *Sur la divination* (173-176). Pour Peter Struck, la perception du phénomène par l'école du Portique est fortement matérialiste et naturaliste (177-180) et s'appuie en particulier sur la notion de *sympatheia* (180-185), littéralement « concordance des affects ²⁰ », qui permet de justifier les concordances entre le macrocosme universel et le microcosme humain et d'expliquer les signes divins comme des symptômes de l'animal monde.

C'est du moins au prisme de ces positions qu'il démontre l'efficacité logique des trois arguments de Quintus Tullius justifiant l'existence de la divination dans l'ouvrage de Cicéron (I, 125-131), à savoir l'argument de Dieu (187-195), du destin (195-208) et de la nature (208-213). Cette relecture précise des passages de Cicéron permet de restituer toute sa force à l'argumentation stoïcienne du premier livre du *De divinatione*, tout en montrant notamment comment les Stoïciens pouvaient distinguer les notions de science, étude des chaînes causales, et de divination, perception des corrélations entre les événements sans en connaître nécessairement les causes (201-207). Si l'attention que porte l'auteur à l'exactitude du sens des termes utilisés en contexte dans son étude des sources est louable, les choix de traduction auraient mérité d'être tous justifiés (par exemple, l'accent mis sur le sens propre de *cernere* (209), au sens de « tamiser », pose problème, dans le contexte d'une étude de la perception, dans la mesure où le verbe a des significations aussi différentes que « percevoir », « comprendre » ou encore « trancher », qui ne sont pas évoquées). Dans le même ordre d'idées, si l'auteur s'interroge bien sur la manière dont les termes grecs de la philosophie du Portique peuvent avoir été l'objet d'une traduction latine par Cicéron, nulle part l'auteur ne se pose la question de savoir si, au-delà des mots, il existerait un *hiatus* dans la perception de la divination au sein des deux cultures – la *divinatio* romaine étant dans ses pratiques et finalités souvent très différente de la *mantikè* grecque. Enfin, et de manière plus aiguë dans ce chapitre que dans les autres, la question du polythéisme antique se trouve écrasée, les emplois singuliers et pluriels du terme *deus* étant traités de la même manière.

La quatrième partie de l'ouvrage, consacrée à la pensée néoplatonicienne, avance que la notion d'intuition telle que nous la connaissons trouverait sa première occurrence dans le *De mysteriis* de Iamblique. En effet, Peter Struck montre que le rejet du matérialisme stoïcien chez les néoplatoniciens, pour qui l'Un est avant tout une Idée, entraîne un rejet de la vision philosophique classique de la *capacité divinatoire* comme étant liée au monde matériel. Plutôt que d'opérer une scission entre divination artificielle et inspirée, Iamblique trace la démarcation à l'intérieur de la divination inspirée, entre une possession divine provoquée par des éléments matériels et mettant le corps dans un état frénétique, et une divination proprement divine, « exercice méditatif » permettant d'entrer en contact avec le divin. D'après Struck, cette distinction aurait non seulement nourri la dynamique des critiques chrétiennes (distinguant Dieu et les démons) en construisant les bases théologiques, mais serait également à l'origine d'une distinction plus fondamentale entre l'intuition ou *épiholè* – pendant matériel de la divination vue de manière philosophique -, ressemblant à l'instinct animal, et une forme supérieure de connaissance, la *prognosis*, dérivant d'un contact mystique direct avec le divin. Cette distinction lèverait le problème de la limite entre approche scientifique et divination dans la pensée néoplatonicienne, puisque cette dernière ne serait plus *in fine* d'origine divine.

Si l'approche est globalement convaincante, on regrette que l'étude lexicale du terme d'*épiholè* à la fin du chapitre soit trop rapide : plus qu'une démonstration, il semble que les arguments de Struck dépendent de choix de traduction qui restent encore une fois implicites. De manière plus générale, il manque dans la conceptualisation de Struck une approche explicite qui poserait la question du type de savoir que peut représenter la révélation par la divination : s'il la met en parallèle de l'activité scientifique à plusieurs reprises, jamais il n'est vraiment question de savoir quelles qualités la qualifient comme savoir. Il se demande seulement quelle place relative la divination prend par rapport aux autres « champs » du savoir. Enfin, parce que la question des modifications des contextes culturels et culturels à l'époque romaine n'est que trop peu abordée, la lecture comparative des katabases d'Ulysse et d'Énée (219-225), qui cherche à justifier une modification dans la finalité de la divination (du « conseil pratique » à la « révélation ontologique »), n'est pas du tout convaincante : si l'on occulte les éléments concordants entre les deux récits (Énée ne vient pas chercher une révélation globale mais veut voir son père), et si l'on fait, sans doute trop vite, de la Sibylle une « *mantis* ²¹ » (221) – la question de la distinction entre la divination personnelle et institutionnelle n'étant jamais posée -, la lecture comparée des deux

²⁰ Sans doute le meilleur moyen de traduire « *co-feeling* » (180).

²¹ Titre que l'on ne retrouve qu'une fois chez Arrien, fragment 32.

mythes apparaît comme fortement biaisée par l'hypothèse centrale de Struck, laquelle sert davantage d'illustration que de preuve analytique.

La conclusion de l'ouvrage est pour le moins déroutante : plutôt que d'opérer la synthèse des idées développées sur le plan de l'histoire intellectuelle tout au long de l'ouvrage, celle-ci opère une lecture d'un épisode de l'*Odyssée*, la reconnaissance d'Ulysse par Pénélope, où l'expression de l'intuition de la protagoniste serait encodée en termes divinatoires. Peter Struck tente par là même de faire d'une approche philosophique une réalité culturelle rétrospective en rattachant une explication de texte d'Homère à des analyses philosophiques postérieures. Parce qu'elle ne prend à aucun moment en compte les stratégies de l'implicite qui sont développées par les personnages, faisant souvent de la divination une métaphore ou un prétexte, cette analyse semble forcée en voulant montrer, contre toute évidence, que le mécanisme de communication n'est pas discursif. Contre toute logique historique, Struck revient à la Grèce archaïque après avoir montré une progression strictement philosophique, et non pas culturelle, dans l'appréhension de la divination.

À bien des égards, le livre de Peter Struck est un livre important : une analyse minutieuse des sources et un appui toujours très précis sur une bibliographie pertinente dans les notes de bas de page sont au service d'une thèse forte qui revivifie d'autant le champ des études divinatoires. On peut regretter que celle-ci revienne à l'application d'une catégorie moderne, celle d'intuition, sur des réalités antiques dans le but, inavoué mais bien réel, de rendre raison d'une pratique religieuse centrale grecque, marquée sur le plan historiographique du sceau injuste de l'irrationalité ; par ailleurs, la dynamique de démonstration de cette thèse occulte parfois les questions qui pourraient la déstabiliser. Il ne fait en revanche aucun doute, qu'à l'instar du livre d'Esther Eidinow²² sur les oracles et la notion de risque, le livre de Peter Struck représente bien une nouvelle étape dans l'étude de la divination antique, dans sa tentative de revalorisation de l'idée de divination comme avatar de l'intuition, d'autant que son architecture en fait une synthèse précieuse sur l'utilisation de ce concept dans les différents systèmes de pensée antiques.

Manfred Lesgourgues

BIBLIOGRAPHIE

- E. EIDINOW, *Oracles, Curses and Risk Among the Ancient Greeks*, Oxford (2007).
E. E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford (1937), cité p.6.
M. FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, Paris, (1966).
B. LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, (1991).
F. PFEFFER, *Studien zur Mantik der Philosophie der Antike*, Hain (1976).
P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris (1983).

²² E. EIDINOW, *Oracles, Curses and Risk Among the Ancient Greeks*, Oxford (2007).