



**HAL**  
open science

# Démon et intériorité d'Homère à Plotin: esquisse d'une histoire

Gwenaëlle Aubry

► **To cite this version:**

Gwenaëlle Aubry. Démon et intériorité d'Homère à Plotin: esquisse d'une histoire. Gwenaëlle Aubry et Frédérique Ildefonse. Le moi et l'intériorité, Vrin, pp.255-268, 2008, 978-2-7116-2166-8. hal-03041324

**HAL Id: hal-03041324**

**<https://hal.science/hal-03041324v1>**

Submitted on 4 Dec 2020

**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.

et que l'organisation interne des mouvements qui l'animent permet cette dynamique tout autant qu'elle en est tributaire.

Une autre conséquence de la configuration que nous avons tenté de dégager réside dans la parfaite continuité qui est ainsi créée entre la société humaine et la société divine. Non seulement on agit de la même manière dans les deux règnes, mais encore la répartition qui préside à l'acte permet de les associer étroitement. Un dieu, en effet, peut être forme là où un personnage humain est matière. Revenons un instant sur le passage du chant VII où Athéna reçoit d'Apollon la forme de son acte. Le processus ne s'arrête pas au moment où la déesse « se garde de ne pas obéir ». Le conseil qu'a formulé Apollon pénètre ensuite dans l'ardeur d'Hélénos (VII 42 *sqq.*) qui, à l'instar de ses compagnons troyens, déchaîne celle-ci dans le carnage. Une forme est ainsi donnée à l'ardeur déployée. Il s'agit de suspendre le combat ; de faire asseoir les guerriers et de leur proposer d'assister à un combat singulier entre deux champions de chaque camp, plutôt que de continuer à combattre dans la mêlée générale. Encore une fois, on pourrait être tenté de voir dans cette situation une simple illustration de l'ascendant que les dieux exercent sur les hommes, mais ce serait en manquer l'originalité. Ici, en effet, un acte qui a déjà été réparti chez les dieux le sera encore chez les hommes, la partie forme servant en quelque sorte de pivot et d'articulation entre les deux mondes qui se trouvent ainsi placés dans le prolongement l'un de l'autre.

Enfin, l'acte qu'on pourrait dire individuel, au sens où il implique un seul personnage agent, ne se différencie en rien, comme on l'a vu, de l'acte politique. La masse des soldats, qui est aussi le peuple, reçoit la forme de ses actes des injonctions de ses chefs qui l'incitent à se battre ou à cesser de le faire. Et là s'arrête leur rôle. À l'assemblée et au conseil, Agamemnon et les autres rois travaillent, quant à eux, à répartir les actes dont finalement tel ou tel sera l'agent, Agamemnon en tout premier lieu.

À travers la configuration de l'acte réparti, l'*Iliade*, ce poème collectif qu'à travers le temps et l'espace de multiples communautés de langue grecque ont contribué à élaborer, construit un monde qui lie les hommes et les dieux en une société politique cohérente où chacun advient à lui-même d'agir avec un autre.

GWENAËLLE AUBRY

### DÉMON ET INTÉRIORITÉ D'HOMÈRE À PLOTIN : ESQUISSE D'UNE HISTOIRE

« Faire de portions de notre âme des démons, c'est le fait de gens qui admirent excessivement l'âme humaine » : telle est la critique que Proclus, dans son *Commentaire au Premier Alcibiade* (75, 20-22) adresse à la conception plotinienne du démon. Associer le démon aux parties ou aux puissances de l'âme, plutôt que de voir en lui une puissance extérieure à celle-ci, mais qui en dirige le destin et en accomplit les choix, c'est poursuit Proclus, faire d'« êtres par essence supérieurs [...] des parties constituantes d'êtres inférieurs » (*Ibid.* 76, 5-6)<sup>1</sup>. Cette critique souligne bien l'enjeu du traité 15 (III 4) des *Ennéades*, intitulé *Du démon qui nous a reçus en partage*, et qu'on peut lire en effet comme une tentative d'intériorisation du démon. Elle occulte cependant un trait essentiel, qui est que ce mouvement d'intériorisation s'est amorcé bien avant Plotin. Je tenterai ici d'en dessiner les étapes successives, qui passent en particulier par Empédocle et par Platon, non pour faire une histoire de la figure du démon, mais plutôt pour tenter de dégager une fonction que je nommerai « démonique », et ses effets sur la notion d'intériorité : pour voir, donc, comment le mouvement d'intériorisation du démon est corrélatif d'un mouvement d'élargissement ou d'ouverture, qui avec Plotin devient en effet maximal, de l'intériorité.

Si le *daimôn* est avant tout le *metaxu*, une figure de la médiation entre l'humain et le divin, il est aussi, et au moins autant, médiateur entre l'intériorité et l'extériorité, et de même entre l'intériorité et l'altérité. Le démon vient dire l'intériorité autrement que comme intimité et immédiateté. Il n'est pas le plus proche, le mieux connu (ou du moins le mieux connu de moi, et ce dans la mesure même où il demeure, pour les autres, caché ou secret), mais bien plutôt ce qui, tout en étant en moi, m'échappe et m'excède : ce qui, donc, quoiqu'en moi ne peut être dit moi, ni même mien, parce qu'il se soustrait tant à ma conscience qu'à mon emprise. C'est ainsi que, chez Homère et chez les Tragiques, le démon vient nommer ce qui, tout en advenant en moi, ne peut venir de

1. Proclus. *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, texte établi et traduit par A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1985, 2 vol.

moi : coup de folie, passion, comportement insolite. La fonction démonique opère d'abord dans cette dissociation du moi et de l'intériorité.

Cette dissociation est lisible, aussi, chez Empédocle. Mais le démon cette fois ne dit plus l'insolite, la rupture, mais bien plutôt l'identité – la permanence de l'âme au fil de ses incarnations successives. Cette identité, cependant, n'est pas d'ordre individuel : l'âme démonique est distinguée du corps mais aussi des états mentaux. Et si elle est médiatrice entre l'individu et sa divinité, elle l'est aussi entre l'individu et l'ordre de la nature.

Telle est encore la fonction démonique chez Platon, même si celle-ci est plus difficile à repérer, c'est-à-dire à unifier – en partie du fait du dédoublement entre d'une part le *daimôn*, d'autre part le *daimonion* (*semeion*), le signe divin de Socrate. Ce n'est donc qu'avec Plotin que s'accomplit pleinement le mouvement d'intériorisation du démon, qui va de pair avec une tentative d'unification et d'intégration de toutes ses fonctions, y compris de celle, cosmologique, qu'avait accentuée le médio-platonisme. Le démon ne désigne plus seulement l'âme distincte de ses incarnations successives, comme chez Empédocle, ni seulement la partie supérieure de l'âme, comme dans le *Timée*, mais les puissances de l'âme en son entier. L'intériorité à laquelle il s'identifie est une identité maximale élargie, jusqu'à englober les puissances de la nature ou celles des principes premiers. Le démonique plotinien dit alors une intériorité exclusive de l'extériorité, mais qui n'est pas pensée comme identité, appropriation ou adéquation à soi, mais, à l'inverse, comme la possibilité toujours renouvelée d'un excès de soi sur soi.

#### L'OBJECTIVATION DE L'INTÉRIORITÉ (HOMÈRE/LES TRAGIQUES)

La dialectique intérieur/extérieur est d'emblée à l'œuvre dans la notion, ou plus exactement la figure, du démon. Dodds a montré comment, dans l'*Odyssee*, celle-ci intervenait comme la transposition d'événements ou d'états de l'intériorité à l'extériorité<sup>2</sup>. Comme les dieux de l'*Illiade*, les démons de l'*Odyssee* peuvent inspirer du courage ou troubler l'entendement (IX 381 ; XIV 178), mais ils sont aussi la cause de prémonitions, d'inspirations subites, d'idées soudaines, d'éclairs de conscience ou de caprices de la mémoire<sup>3</sup>. Ces états ou ces événements psychiques ont en commun, souligne Dodds, de survenir brusquement,

2. *The Greeks and the Irrational*, Los Angeles and Berkeley, University of California Press, 1951, chap. I, p. 11-16.

3. Dodds renvoie successivement à *Od.* XIX 10 ; XIX 138 *sqq.* ; IX 339 ; II 124 *sqq.* ; IV 274 *sqq.* ; XII 295 ; XIX 485 ; XXIII 11 ; XV 172 ; XII 38 ; XIV 488.

sans résulter d'un processus conscient, et en rupture avec le comportement ou la disposition habituels : c'est un *daimôn* qui inspire à Pénélope l'idée de défaire et de tisser inlassablement son voile (XIX 138), un démon encore qui révèle à sa nourrice l'identité d'Ulysse (XIX 485), ou qui rappelle à sa mémoire les conseils de Circé (XII 38). Et ceci vaut aussi pour des actes ou des comportements manifestes, exposés au regard d'autrui, et que celui-ci, parce qu'il les trouve insolites, attribuera encore à un *daimôn* (ainsi d'Antinous face au refus de Pénélope de reprendre mari (II 122 *sqq.*), ou à la hardiesse soudaine de Télémaque envers les prétendants (I 384 *sqq.*)).

Le démonique serait ici ce qui instaure une rupture dans ce que Leibniz appelle l'« identité morale ou personnelle », assurée par « la liaison de souvenance » et de « conscosité » et à laquelle le témoignage d'autrui peut suppléer<sup>4</sup>. Il est ce qui, dans l'intériorité, ne se donne plus dans l'ordre du même, de l'identique, du familier, mais de l'étrangeté : il est, en quelque sorte, l'étranger intérieur.

Ce qui pour un moderne est intrigant, c'est que cette très intime étrangeté ne soit pas perçue par l'individu homérique comme le signe d'une capacité, d'une puissance, d'un talent qui serait bel et bien siens, mais qu'il n'aurait jusqu'alors pas soupçonnés : là où le moderne dirait « j'ai eu un coup de génie » (c'est-à-dire « voyez ce dont je suis capable »), le grec dit : « c'est un démon qui a fait le coup ». Tout se passe comme si ce qui, de l'intérieur, était perçu comme insolite, ne pouvait être qu'extérieur. Parce que l'état démonique se donne comme un « je ne sais pas ce qui m'a pris », il est perçu comme résultant d'une possession<sup>5</sup>. Ce qui ne signifie pas que l'intériorité homérique soit si précisément délimitée que le moindre écart suffise à la déborder mais, à l'inverse, qu'elle est si peu constituée que tout état ou presque peut être objectivé<sup>6</sup>.

On trouve encore trace de cela chez les Tragiques, et notamment chez Euripide : Phèdre voit en sa passion folle l'effet d'un fléau envoyé par un démon, *daimonos atè* (*Hipp.*, 241), la nourrice de Médée elle aussi accuse la colère d'un démon (*Médée*, 122-130)<sup>7</sup>. Le démon nomme alors, plus spécifiquement que

4. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* II, XXVII.

5. On songe ici aux *Possédés* de Dostoïevski, dont le titre russe, *Besy*, se traduit plus exactement par *Les Démons*, et qui explore des subjectivités opaques, dont les mobiles ne peuvent être identifiés, dont la logique interne est toujours rompue (voir M. Eltchaninoff, *Dostoïevski. Roman et philosophie*, Paris, PUF, 1998).

6. Dodds (*op. cit.* p. 16) donne l'exemple des manifestations du *thumos*, lequel n'est pas traité par Homère comme une partie du moi, mais plutôt comme une « voix intérieure indépendante ».

7. Ce faisant, elle l'associe aussi à l'excès, τὰ δ' ὑπερβάλλοντ', auquel elle oppose une sagesse de la mesure.

chez Homère, des états négatifs et passionnels. Il est associé à *l'atè*, à la faute, au châtement et à la ruine<sup>8</sup> – c'est la figure du *daimôn gennès* d'Eschyle, ou encore des Erynies.

Mais le processus paraît alors inverse de celui qui est à l'œuvre chez Homère (et je m'éloignerais ici de l'analyse de Dodds) : on n'a plus affaire à un mouvement d'extériorisation et d'extraposition d'un état intérieur, mais à l'intériorisation, sous la forme de la passion, de la folie, de la pulsion criminelle *etc.*, d'une puissance maléfique, en même temps qu'à l'expression individuelle d'une souillure héréditaire. On retrouve ici le sens premier du terme *daimôn*, celui qu'indique son étymologie<sup>9</sup>, par quoi il désigne le lot assigné en partage par le destin : la faute héréditaire, mais aussi le talent ou le caractère<sup>10</sup>. Mais cette part est bien pensée ici comme individuelle, et, surtout, elle n'est plus ce qui régit de l'extérieur la destinée : le démonique est alors le destin intérieur, au sens où il nomme ce qui en moi est subi et/ou acquis, et non pas produit ni agi.

La portée éthique de la notion de démon se dessine ici. Dans l'*Éthique à Eudème*, Aristote la convoquera encore, pour l'associer à une réflexion sur le caractère naturel du bonheur (*eudaimonia*)<sup>11</sup> : sur ce qui en lui ne relève pas de la volonté, de la vertu, de la délibération, mais simplement de la chance, du talent, du bon naturel ou de la bonne fortune. Il s'efforcera de montrer que, tout en accomplissant la nature, le bonheur, pas plus que la vertu dont il dépend, ne sont naturels au sens où ils seraient innés, donnés<sup>12</sup>. Et l'on pourrait jouer sur la maxime d'Héraclite et dire que pour Aristote ce n'est pas le caractère, *èthos*, qui est pour chaque homme son *daimôn*, mais l'éthique qui assure l'*eudaimonia*.

8. Dodds, *op. cit.*, p. 41 *sqq.*

9. Le terme vient de *daïmai*, on peut traduire par « puissance qui attribue ». Les Grecs ont aussi constitué une étymologie qui rapproche *δαίμων* de *δαίμων*, savant, habile, et dont Platon se fait l'écho dans le *Cratyle*, 398b (voir P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968, t.1, p. 246-247).

10. Cf. Héraclite, B 119 (Stobée, *Florilège* IV, XL 23) « ἦθος ἀνθρώπων δαίμων » (Théognis, 161-166, oppose à l'inverse le démon au caractère). Dodds renvoie aussi à Hésiode, *Les Travaux et les jours* 314, et Phocylide, fr. 15, sur le démon-destin, qu'il compare à la *moira* personnelle d'Homère (*op. cit.*, p. 42).

11. I 1, 1214a 14-24 ; VIII 2, 1247a 27. Sur le jeu *eudaimonia/daimôn*, voir aussi Démocrite, 171, « Le bonheur ne réside ni dans les troupeaux, ni non plus dans l'or. C'est l'âme qui est la demeure du démon ».

12. Voir G. Aubry, « *Dunamis et Energeia* dans l'*Éthique à Eudème* et l'*Éthique à Nicomaque* : l'éthique du démonique », dans G. Romeyer Dherbey (dir.), G. Aubry (édit.), *L'Excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, Paris, Vrin, 2002, p. 75-94.

### LA MÉDIATION INTÉRIEUR/EXTÉRIEUR (EMPÉDOCLE ET PLATON)

Comme l'a montré Marcel Detienne, la démonologie d'Empédocle a « valeur exemplaire » en ce qu'elle met en œuvre tous les sens de la notion, ou du morphème polyvalent, de démon<sup>13</sup>. D'abord, et c'est sans doute là l'essentiel, Empédocle nomme démons les âmes tombées dans la génération (*Catharmes*, fr. 115). On retrouve ainsi l'association entre le démon et la faute (quoique le démon, cette fois, n'en soit pas la cause, mais le sujet). L'équivalence fondamentale, cependant, opère entre *daimôn* et *psukhè*, démon et âme<sup>14</sup> : le démon empédocléen est une âme exilée, bannie, rejetée par les puissances divines mais apparentée à celles-ci.

Ainsi, il n'est plus, comme chez Homère, l'extraposition d'un état intérieur en une puissance extérieure, mais à l'inverse l'intériorisation d'une telle puissance. De même, il n'est plus l'étrange et donc l'étranger en moi, mais le moi lui-même comme banni, exilé. Et c'est bien lui cette fois qui porte l'identité de l'individu, la persistance de l'âme au fil de ses incarnations successives. Comme tel, le *daimôn-psukhè* est, sinon opposé à, du moins distingué de l'extériorité, et notamment de cette toute proche extériorité qu'est le corps : il faut le distinguer des « tuniques de chair » qu'il revêt tout à tour – « un garçon et une fille, un buisson et un oiseau, un muet poisson dans la mer » (fr. 117).

La notion de *daimôn* s'articule donc ici à celle de l'intériorité comme âme, et détermine ce faisant une conception qu'on pourrait dire à la fois exclusive et élargie de l'intériorité : exclusive parce qu'un partage s'opère entre l'âme et le corps, élargie parce que l'intériorité s'étend jusqu'au divin. Le démonique dit alors l'intériorité comme identité, mais aussi comme excès. Il ne nomme plus seulement l'individu comme s'échappant à lui-même (ou comme extérieur à lui-

13. « La "démonologie" d'Empédocle », *Revue des Études Grecques* 72, 1959, p. 1-17.

14. Cette équivalence est défendue par Detienne (*op. cit. supra*, p. 4 ; voir aussi *La notion de daïmôn dans le Pythagorisme ancien*, Paris, Belles Lettres, 1963), qui précise cependant qu'elle n'est pas explicite dans les fragments d'Empédocle, mais qu'elle est attestée par d'autres textes, notamment Hippolyte, *Ref.*, VII 29 p. 212 Wendland (= Diels, *FVS* 7, I, p. 356, 12). Elle est contestée par Zuntz, qui pense qu'Empédocle parle de *daimôn* précisément pour ne pas parler d'âme dès lors qu'il propose de celle-ci, dans le *Peri Phuseôs*, une conception matérialiste (G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 270 *sqq.*). Kirk, Raven et Schofield tendent à réduire l'écart entre les *Catharmes* et le *Peri Phuseôs* : ils soulignent en effet que le démon des premiers est toujours incarné, et que le second admet bien quelque chose comme un « moi ». L'essentiel, soulignent-ils, c'est la croyance que porte l'idée empédocléenne de démon en l'identité et en la permanence de ce « moi » (*The Presocratic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 (1983), p. 320-321).

même), mais l'individu comme en excès par rapport à lui-même (c'est-à-dire à sa « situation » actuelle, et à sa condition incarnée).

Cet excès dicte des pratiques, une ascèse : règles de vie, pratiques de remémoration, qui sont autant d'exercices spirituels. Ceux-ci visent à réduire l'écart entre le « moi occulte » (Dodds) et le moi incarné, entre le démon et sa condition actuelle. Ils se donnent comme un double travail de mise à distance du corps et de réappropriation des vies antérieures. Cependant, et c'est là un point essentiel qu'a souligné Jean-Pierre Vernant, ce travail n'est pas une conquête de soi :

Il ne s'agit pas pour un sujet de s'appréhender soi-même dans son passé personnel, de se retrouver dans la continuité d'une vie intérieure qui le différencie de toutes les autres créatures<sup>15</sup>.

La réappropriation par l'âme de son histoire n'est en rien l'exploration d'une intériorité, non plus que d'une singularité. À terme, il s'agit de soustraire l'*daimôn* à son état particulier, à sa condition incarnée, pour la resituer dans le tout, dans l'ordre cosmique.

On comprend alors que le terme *daimôn* puisse aussi désigner chez Empédocle « l'ordre naturel », ainsi que l'*heimarmenè* et la *phusis*<sup>16</sup> : il n'est plus alors l'âme comme incarnée, mais l'ordre ou la loi qui préside à ses incarnations, à la répartition de ses tuniques de chair. On retrouve là la polyvalence et « l'ambiguïté fondamentale » que soulignait Marcel Detienne, et que Louis Gernet résume en ces termes : « Le δαίμων est à la fois hors de l'individu et en lui »<sup>17</sup>.

Mais cette ambiguïté porte celle de la *psukhè* en tant qu'elle est, pour reprendre les termes de Vernant, « à la fois réalité objective et expérience vécue dans l'intimité du sujet »<sup>18</sup> – et par-delà, et encore, celle de la première pensée grecque de l'intériorité, en tant qu'elle n'est pas conçue dans l'ordre de l'intime, du propre, du singulier mais selon l'exigence d'un accord avec l'extériorité et la totalité.

15. « Aspects mythiques de la mémoire et du temps », *Mythe et pensée chez les Grecs, Études de psychologie historique*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Éditions La Découverte, 1988, p. 109-152 : 131.

16. Frgt. 126 (Porphyre, cité par Stobée, *Anth.* I, 49, 60). L'équivalence *Anagkè-Daimôn* est présente aussi chez Parménide (frgt. 12, 3 Diels). Sur démon et *phusis*, voir encore Aristote, *De la divination par les songes*, 463b 12-15 (ἡ γὰρ φύσις δαίμονια ἀλλ' οὐ θεία). Signalons que l'on trouve encore chez Empédocle deux autres catégories de démons, qui font le lien entre la valeur psychique et la valeur psychologique de la notion : les démons psychopompes, qui guident les âmes dans leur incarnation, et les deux démons personnels qui les accompagnent au long de celle-ci (voir Detienne, *op. cit.*, p. 9-14).

17. *Recherches sur la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, Albin Michel, 1917, p. 319.

18. « La personne dans la religion », *Mythe et pensée...*, *op. cit. supra*, p. 355-370 : 369.

Cette même exigence est encore à l'œuvre chez Platon. Dans le *Timée*, le démon est clairement associé à l'âme : il ne l'est plus, cependant, à l'âme en son entier, mais à la partie supérieure de celle-ci. De cette « espèce-là » d'âme, il est dit en effet qu'un dieu l'a donnée à chacun d'entre nous « comme son démon, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα » (90a4). C'est elle qui enracine dans les régions supérieures cette plante céleste qu'est l'homme. Elle est donc le signe d'une origine en même temps qu'elle assigne une destination<sup>19</sup> : c'est en prenant soin d'elle, en maintenant « en bonne forme le démon qui en lui partage sa demeure »<sup>20</sup>, que l'homme conquiert sa part d'immortalité et atteint au bonheur (εὐδαίμονα εἶναι, 90c6).

Le mouvement d'intériorisation du démon se poursuit, dès lors que celui-ci n'est plus seulement identifié à l'âme, comme c'était le cas avec Empédocle, mais bien à des actes mentaux spécifiques (« les pensées immortelles et divines »)<sup>21</sup>. Se lit aussi la topique platonicienne de l'intériorité, qui place celle-ci « au plus haut ». Cependant, et comme chez Empédocle, cette intériorité n'est en rien singulière : le démon a beau nous être intérieur, il ne fait que « partager notre demeure » (ξύνοικον, 90c5). Et le cultiver c'est là encore, et comme l'explique la suite du texte, s'efforcer de faire coïncider cette intériorité avec l'ordre cosmique. Il s'agit en effet d'ordonner nos mouvements internes en les accordant aux harmonies et aux révolutions de l'univers (90d). Le démon, donc, n'est pas seulement médiateur entre l'homme et sa divinité : il l'est aussi entre l'intérieur et l'extérieur, en tant que celui-ci peut valoir comme norme, ordre, manifestation de la raison<sup>22</sup>.

Le mythe d'Er ouvre une autre voie. Il semble, à première vue, que le démon y intervienne dans sa fonction cosmologique : Platon vient de décrire les mouve-

19. Voir ce que Monique Dixsaut écrit à propos du *Phédon* : « En absorbant la signification donnée jusque là au *daimôn*, force intermédiaire entre le divin et l'humain, l'âme se donne moins une nature qu'une patrie. Elle se définit moins qu'elle ne symbolise, pour l'homme, une provenance, une destination et une tâche... » (*Platon. Phédon*. Présentation et traduction par Monique Dixsaut, Paris, GF - Flammarion, 1991, p. 56).

20. 90c5. Je cite le texte dans la traduction de Luc Brisson, *Platon. Timée/Critias*, Paris, GF - Flammarion, 1992.

21. 90c1. L'opposition corps-âme inférieure/âme supérieure-démon est aussi lisible dans les *Lois* V, 732c : le « démon de chacun » doit l'aider à modérer ses joies et ses peines, son désordre émotionnel.

22. On trouvera une idée semblable dans le stoïcisme : c'est ainsi que Chrysippe définit la vertu comme un double accord, avec le *daimôn* personnel et avec la volonté rectrice de l'univers (DL VII, 87-88). Voir aussi Épictète, *Entretiens* I 14, 13-14 : on n'est jamais seul à l'intérieur de soi, car le dieu y est aussi, sous la forme du démon (ὁ θεὸς ἔνδον ἐστὶ καὶ ὁ ὑμέτερος δαίμων ἐστίν) ; et il est ce par quoi chacun peut s'accorder avec l'ordre du Tout dont il n'est qu'une partie (voir A. Long, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, Clarendon Press, 2002).

ments célestes, entretenus par le fuseau de la Nécessité qu'animent les Moires, Clôthô, Atropos, et Lachesis qui-distribue-les-lots. C'est devant elle que les âmes doivent se ranger. Un porte-parole, alors, se saisit des sorts et des modèles de vie, et déclare :

Âmes qui n'êtes là que pour un jour, voici le début d'un nouveau cycle qui vous mènera jusqu'à la mort dans la race mortelle. Ce n'est pas un démon qui vous tirera au sort, c'est vous qui choisirez un démon (οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε, *Rép. X*, 617d6-e1 ; trad. P. Pachet modifiée).

Platon, ici, inverse la signification cosmologique du démon. Car celui-ci est choisi et, le texte est insistant, « la responsabilité revient à qui choisit ; le dieu, lui, n'est pas responsable » (617e5). Le démon dès lors n'est plus en l'individu la part subie, le lot hérité, l'intériorité comme contrainte, mais au contraire l'objet du choix. Et, rupture tout aussi décisive, et corrélative, il n'est plus l'âme par opposition à son état incarné, mais au contraire le genre d'état incarné, le mode de vie, donc, que l'âme se choisit. Autrement dit, le démon est non plus seulement intériorisé mais bel et bien individualisé : choix original de chacun par lui-même, il est quelque chose comme la teneur fondamentale, le « caractère intelligible », dirait Kant, l'identité morale d'un individu donné.

L'Éros du *Banquet* réunit peut-être les différents traits du démon du *Timée* et de celui du mythe d'Er : comme le premier, il est une figure de la médiation entre le mortel et l'immortel, les hommes et les dieux (202e-203a). Mais il est aussi le nom des multiples formes que revêt le désir du Bien, et qui président aux différents genres de vie (208e-209b).

Reste à savoir si, et comment, ces figures platoniciennes du démon s'articulent au *daimonion* socratique. À première vue, on relève surtout des divergences : si le démon du *Timée*, de la *République* et du *Banquet* apparaît comme un principe dynamique de la médiation, voire (dans le *Timée* et le *Banquet* du moins) du désir et de l'élévation, le signe socratique se donne chez Platon comme « une voix subreptice », « un chuchotement apotropaïque »<sup>23</sup> qui se manifeste dans l'interdit et l'inhibition. De même, il n'est jamais sollicité par Socrate, ni ne relève de sa responsabilité<sup>24</sup>. Enfin, le démon de Socrate est

23. Tels sont les termes de Pascal Quignard dans sa préface à *Apulée. Le démon de Socrate*, traduit du latin par Colette Lazam, Paris, Rivages, 1993.

24. Voir L. Brisson, « Socrates and the Divine Signal according to Plato's Testimony: Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition », dans P. Destrée et N. D. Smith (édit.), *Socrates Divine Sign: Religion, Practice and Value in Socratic Philosophy = Apeiron* 38, 2005, p. 1-12.

associé par la tradition (notamment par Goethe et par Nietzsche) à l'irrationnel et à l'inexplicable<sup>25</sup>.

On peut cependant être frappé, en reprenant un à un les textes dans lesquels le *daimonion* intervient, de voir que l'interdiction y est à chaque fois le moyen de, ou le prélude à, une incitation. Dans le *Phèdre*, ainsi, le signal divin retient Socrate de traverser l'Illissos – et Socrate dit bien, en effet, qu'il se manifeste toujours « pour <l'> arrêter quand il va faire quelque chose » : mais c'est qu'il exige de lui une action positive, l'expiation d'une faute, et, qui plus est, d'une faute envers Éros (242c)<sup>26</sup>. Dans le *Théétète*, il lui interdit de renouer avec certains individus sur lesquels son art maïeutique a été impuissant : mais il l'autorise aussi à donner une nouvelle chance aux autres (151a)<sup>27</sup>. Dans l'*Euthydème*, son signe divin dissuade Socrate de quitter le vestiaire du gymnase du Lycée : or cela a pour effet qu'il va y rencontrer Clinias, puis Euthydème et Dionysodore, avec lesquels la discussion va s'engager (273a). Dans l'*Alcibiade*, de même, il est dit qu'une « opposition démonique » (δαμόνιον ἐναντίωμα, 103a5) a longtemps retenu Socrate d'adresser la parole au jeune homme. Mais c'est que celui-ci n'était pas encore prêt, et que tout dialogue aurait été vain : la puissance démonique a donc attendu l'occasion favorable, et elle a alors « levé l'obstacle » (103b1). Dans l'*Apologie* enfin, où comme dans le *Phèdre* la fonction apotropaïque du *daimonion* est clairement énoncée, elle apparaît encore comme l'envers, voire la condition, d'une pratique positive. Certes, sa voix démonique a toujours empêché Socrate de se mêler de politique : mais n'exerçant pas de fonction publique, il peut arpenter la cité et prodiguer ses conseils à chacun en particulier (31c-d) ; enfin, sa voix n'a pas empêché Socrate de se rendre au tribunal, ni n'a interrompu sa plaidoirie : et cette absence de signal négatif est clairement interprétée comme une incitation, ou une invitation, à ce voyage qu'est la mort et auquel prépare la philosophie (40b-c).

25. Voir P. Hadot, « La Figure de Socrate », dans *Exercices spirituels et Philosophie Antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1987 (2<sup>e</sup> éd.), ainsi que, sur le *Daimôn des Urworte. Orphisch* de Goethe, « Emblèmes et symboles goethéens. Du caducée d'Hermès à la plante archétype », dans *L'Art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, publiés sous la direction d'Annie Cazenave et Jean-François Lyotard, Paris, PUF, 1985. Voir aussi S. Kofman, *Socrate(s)*, Paris, Galilée, 1989, sur l'interprétation du démon de Socrate par Hegel (le démon comme moment passif de l'esprit, et comme figure de la subjectivité inconsciente), par Kierkegaard (le démon comme négativité, solidaire de l'ironie), et par Nietzsche (le démon comme voix de l'instinct, inhibiteur parce que dégénéré).

26. Le contexte fait donc aussi résonner la notion archaïque de démon dans son association à celle de faute, en même temps qu'il fait intervenir la figure du grand démon, Éros (242d-e).

27. « Ceux-là, lorsqu'ils reviennent, réclamant de m'avoir pour partenaire et faisant des scènes extravagantes, à quelques-uns la chose divine qui m'arrive me retient de m'unir, à quelques-uns elle me laisse le faire, et ceux-là à nouveau donnent en abondance » (traduction M. Nancy, *Platon. Théétète*, Paris, GF-Flammarion, 1995 (1994) ; je souligne).

On pourrait ainsi mettre en relation les circonstances de l'intervention du signe démonique avec les conditions propices à l'exercice de l'acte philosophique : loin de ne faire qu'empêcher, le *daimonion* favorise la bonne rencontre, le moment adéquat au dialogue, le juste interlocuteur, enfin, la rupture avec la sociabilité ordinaire et la vie civique. Et sa fonction, dès lors, ne paraît plus si différente de celle, dynamique et médiatrice, du *daimôn* : en même temps que les circonstances favorables au dialogue<sup>28</sup>, le *daimonion* indiquerait celles de la conversion à l'intériorité que le dialogue détermine. Par là, il opérerait bien comme un intermédiaire, un *metaxu*, entre l'individu biographique, singulier, pris dans une situation déterminée (position sociale, relations, naissance, caractère *etc*), et le divin en lui, l'âme séparée. Aussi peut-on se demander, comme l'a fait Gerd Van Riel<sup>29</sup>, si l'accusation d'impiété portée contre Socrate ne visait pas, précisément, cette intériorisation du divin, en même temps que la possibilité et l'exigence qu'elle porte d'une divinisation de l'homme<sup>30</sup>.

#### L'INTÉRIORITÉ COMME EXCÈS (PLOTIN)

Ce parcours préliminaire permet peut-être de mieux apprécier ce qui est à l'œuvre dans le traité 15 des *Ennéades*. Tout d'abord, et comme le soulignait la critique de Proclus, la question du démon y est abordée dans le cadre d'une réflexion sur l'âme, et plus particulièrement sur ses puissances inférieures, notamment la puissance végétative (III 4 [15], 1). Ainsi, le démon n'est plus associé, comme c'était le cas chez Empédocle, à l'âme comme distincte des facultés ni, comme dans le *Timée*, à la faculté supérieure, mais bien aux facultés

28. Il faudrait dès lors minorer la différence entre le démon de Socrate chez Platon et chez Xénophon, ce dernier ne l'associant pas seulement à l'interdiction (voir *Ap.* 12-13, *Mém.* IV, 8, 1, ainsi que, dans Destrée et Smith (édit.), *op. cit. supra*, M. Narcy, « Socrates sentenced by His *Daimôn* », p. 113-125, et L.-A. Dorion, « The *Daimonion* and the *Megalègoria* of Socrates in Xenophon's *Apology* », p. 127-142).

29. « Socrates 'Daemon': Internalisation of the Divine and Knowledge of the Self », dans Destrée et Smith (édit.), *op. cit. supra*, p. 31-42.

30. C'est en des termes semblables que Gilbert Simondon parle du démon socratique. Il l'associe au « transindividuel » qu'il définit comme « ce qui dépasse l'individu tout en le prolongeant ». En celui-ci, il voit encore une « transcendance qui prend racine dans l'intériorité, ou plutôt à la limite entre extériorité et intériorité » et qui « n'apporte pas une dimension d'extériorité mais de dépassement par rapport à l'individu » : « le transindividuel n'est ni extérieur ni supérieur : il caractérise la relation vraie entre toute extériorité et toute intériorité par rapport à l'individu » (*L'Individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989, p. 157). Simondon écrit encore que le transindividuel, comme le *daimôn*, va de pair avec « un certain sens de l'inhibition, qui est comme une révélation négative mettant l'individu en communication avec un ordre de réalité supérieur à celui de la vie courante » (*ibid.*, p. 159).

ou aux puissances de l'âme en leur entier. Le mouvement d'intériorisation du *daimôn* trouve là son aboutissement.

Il s'accompagne d'une tentative d'intégration de sa fonction cosmologique. Celle-ci avait été encore accentuée par le médio-platonisme. C'est ainsi que pour Plutarque la voix de Socrate, tout en étant intérieure, n'est que le reflet d'une réalité extérieure : l'âme des hommes démoniques est illuminée par les pensées des démons, mais celles-ci pénètrent en elle de l'extérieur, *thurathen*, à la façon du *noûs* aristotélicien (*De Genio Socratis* 20, 589B)<sup>31</sup>. Plotin, lui, rappelle dans le traité 15 que l'ordonnement et l'administration de l'univers reviennent à l'Âme du Monde. Mais c'est à « toute âme », en vérité, et pas seulement à l'Âme du Monde, de prendre soin « de ce qui est dépourvu d'âme » (III 4 [15], 2, 1-2). Cette fonction d'ordonnement suppose cependant que l'âme soit elle-même ordonnée. Or ce n'est pas toujours le cas pour l'âme humaine, en laquelle se mêlent différentes puissances (2, 6-11). D'emblée, donc, la problématique cosmologique est déviée vers une problématique d'ordre éthique et psychologique.

Dans les lignes qui suivent, de même, la question de la métensomatose va être associée à celle des facultés de l'âme : on est réincarné en telle ou telle espèce d'être selon que l'on a donné le primat en soi à telle ou telle puissance de l'âme (2, 11-30). Le texte fait écho, entre autres, à la fin du *Timée*, soit au passage qui suit immédiatement celui consacré à l'âme-*daimôn* (90e *sqq.*). Mais Plotin s'écarte décisivement de Platon : car le démon n'est plus identifié seulement à l'âme supérieure. Il est la puissance immédiatement supérieure à celle au niveau de laquelle on vit, c'est-à-dire à celle qui est en acte au cours de l'existence incarnée :

<Le> démon, en effet, se tient au-dessus, sans agir, tandis que c'est ce qui est après qui agit (*ἐνεργεῖ*). Si ce qui est actif est ce en vertu de quoi nous sommes des êtres sensitifs, alors le démon est la partie rationnelle ; si par contre notre vie se règle sur le principe rationnel, le

31. Voir aussi *La Disparition des oracles*, 10-21, dans Plutarque. *Dialogues pythiques*, Présentation et traduction par Frédérique Ildefonse, Paris, GF, 2006. Frédérique Ildefonse montre comment l'exposé sur les démons intervient en relation avec une réflexion sur la causalité, et comme un moyen de sauver à la fois la transcendance et l'efficacité du divin (Introduction, p. 34-41). Soulignons cependant que, chez Apulée, la relation se noue de façon étroite et décisive entre démon et intériorité : tout en faisant place à la fonction cosmologique du démon, Apulée identifie aussi celui-ci à l'âme humaine en tant qu'elle désire le bien, et le nomme alors « Génie » (*Le Démon de Socrate*, *op. cit. supra*, XV). Quant au démon personnel, il le compare à la conscience, au sens moral du terme : « L'homme ne peut avoir aucun secret ni à l'intérieur de son âme ni à l'extérieur sans que son démon s'y intéresse et s'y immisce, qu'il l'examine sous tous les angles, le comprenne de fond en comble et débusque, telle une conscience, ses intentions même les plus enfouies » (*ibid.*, XVI).

démon est ce qui se tient au-dessus de lui, inactif, accordant son consentement à la partie qui agit (III 4 [15], 3, 4-8)<sup>32</sup>.

Le vocabulaire aristotélicien de l'acte, de l'*energeia*, vient se substituer à celui, platonicien, de l'ordre. Aristote identifiait déjà le bonheur, *eudaimonia*, au choix et à l'actualisation par l'homme de sa puissance (*dunamis*) définitionnelle<sup>33</sup>. Mais Plotin, lui, pose une équivalence entre *daimôn* et *dunamis* ; et cette équivalence est double : car le *daimôn* non seulement peut être identifié à toutes les puissances de l'âme (et non plus, comme chez Platon, à la seule puissance supérieure), mais il est cette puissance comme en-puissance, comme non-actualisée.

Le démonique couvre donc désormais tout le champ de l'âme. Or celle-ci, Plotin le rappelle aussitôt après, est « plusieurs choses, toutes choses, aussi bien celles d'en haut que celles d'en bas » (3, 21-22) : depuis les puissances sourdes qui sont en nous le reflet de l'Âme de Monde, jusqu'à l'Un-Bien lui-même dont le traité 10 dit encore qu'il est une partie de « l'homme intérieur » (V 1 [10], 10, 10)<sup>34</sup>. Le démonique dit alors une intériorité maximale élargie et qui se donne comme un continuum de puissances.

Cette intériorité doit aussi être pensée comme essentiellement dynamique : en effet, on l'a dit, le démon n'est pas la faculté actuelle et active, mais celle qui lui est supérieure et n'est encore qu'en-puissance. Comme tel, il est une invitation à des actualisations qui sont aussi des identifications successives<sup>35</sup> :

Celui [...] qui peut suivre le démon qui est au-dessus de lui parvient en haut : il vit de la vie de ce démon et, ainsi conduit vers la partie supérieure de lui-même, c'est à elle qu'il donne la prééminence. Puis il s'élève de ce démon à un démon supérieur, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il parvienne en haut (III 4 [15], 3, 18-21).

32. Je cite le traité 15 dans la traduction de Matthieu Guyot, *Plotin. Traités 7-21*, Traductions sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2003.

33. Voir Aubry, *op. cit. supra* n. 12.

34. C'est pourquoi le démon du sage est l'Un lui-même : voir III 4 [15], 6, 4-5. Ce texte ne s'accorde pas avec le récit de Porphyre, *Vie de Plotin*, 10, 19-33, qui raconte comment le démon de Plotin fut évoqué lors d'une séance à l'Iseion : voir J. M. Rist, « Plotinus and the Daimonion of Socrates », *Phoenix* 17, 1963, p. 13-24. Rist montre comment Porphyre donne une interprétation peut-être médioplatonicienne, en tout cas banalisante, du démon plotinien, qui en fait une sorte d'ange gardien susceptible de se manifester à la suite de pratiques théurgiques, au lieu d'être rejoint dans l'intériorité. Ce dernier point est bien souligné aussi par Matthieu Guyot, dans la notice à sa traduction du traité 15, *op. cit. supra*, p. 336.

35. Actualiser ce qui, en soi, n'est encore qu'en-puissance, c'est aussi s'y identifier. Plotin distingue ainsi ce qui n'est encore que « nôtre » (en-puissance) de ce qui peut devenir « nous » (en acte) : V 3 [49], 3, 24 *sqq.* et 4. Sur l'actualisation-identification, voir aussi I 1 [53], 11, 4-8 ainsi que G. Aubry, *Plotin. Traité 53* (I 1), Introduction, traduction, commentaire et notes, Paris, Cerf, p. 290-298, et, dans le présent recueil, « Un moi sans identité ? Le *hèmeis* plotinien ».

L'identité plotinienne ne doit pas être pensée sur le mode stoïcien de l'*oikeiôsis*, de l'appropriation à soi<sup>36</sup> : elle n'est pas de l'ordre de la permanence et de l'actualité, mais de l'excès et du progrès. C'est dans l'au-delà de soi que l'on est le plus soi-même, et le démon est le principe même de ce passage, ascendant, de soi à soi.

C'est pourquoi sa valeur éthique, corrélative de son intériorisation, va, au fil du traité 15, être confirmée. Dès le chapitre 3, Plotin citait la formule de Platon dans le mythe d'Er, tout en faisant du « nous », du *hèmeis*, son sujet :

C'est donc à bon droit que l'on dit < du démon > « Nous le choisirons » (*ἡμᾶς αἰρήσεσθαι*). Selon la vie que nous choisissons, en effet, nous choisissons ce qui se tient au-dessus de nous (III 4 [15], 3, 8-10).

Au chapitre 5, la même formule dont on a vu comment chez Platon elle rompait avec l'identification première du démon au destin, va, par un nouveau tour, être lue comme suggérant une prédétermination de la vie incarnée. Mais ce que cela signifie pour Plotin, c'est qu'il est à l'âme, et non au corps, qu'il faut imputer la responsabilité du mal. Le choix dont parle Platon renvoie au choix préalable (*prohairesis*)<sup>37</sup> et à la disposition (*diathesis*) de l'âme (1-6). Choissant son démon, l'âme choisit son caractère (*èthos*, 3, 7)<sup>38</sup> et la tonalité éthique de son existence incarnée.

Faut-il en conclure que c'est « en-puissance (*δυνάμει*) que les hommes sont l'un bon, l'autre mauvais, tandis qu'ici ils le deviennent en acte » (5, 10) ? Cette question associée de nouveau, on le voit, *daimôn* et *dunamis* : le démon est la disposition morale comme en-puissance, encore à actualiser. La réponse de Plotin vient à la fois confirmer et préciser ce point : l'existence incarnée ne modifie pas la disposition originelle de l'âme, mais est bel et bien déterminée par elle. Le corps lui-même est choisi, en vertu de sa convenance (*epitèdeiotès*) avec la disposition de l'âme (5, 12-13)<sup>39</sup>. Mais cette prédétermination n'est pas de l'ordre d'un destin, extérieur, impersonnel : elle est celle de l'individu incarné par son caractère intelligible.

36. Comme le souligne Pierre Hadot dans son *Plotin. Traité 38*, Introduction, traduction, commentaire et notes, Paris, Cerf, 1987, p. 306-307. Voir aussi G. Aubry, « Conscience, pensée et connaissance de soi selon Plotin : le double héritage de l'*Alcibiade* et du *Charmide* », *Études platoniciennes* 4, 2007, p. 163-181.

37. Sur ce texte, voir G. Aubry, *Traité 53, op. cit. supra*, p. 303-304.

38. Peut-être en écho à la maxime d'Héraclite déjà citée, « ἦθος ἀνθρώπου δαίμων » (B119, Stobée, *Florilège* IV, XL, 23). On retrouve la même idée en III 5 [50], 4, 4-9, même si la fonction cosmologique du démon est plus accentuée dans ce traité que dans le traité 15. Voir P. Hadot, *Plotin. Traité 50*, Introduction, traduction, commentaire et notes, Paris, Cerf, 1990, p. 212.

39. Cf. VI 4 [22], 15, 1-3.



Le démon cependant demeure excédentaire au couple que l'âme forme avec le corps. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, qu'on peut le dire « extérieur » (ἔξω, 5, 20). L'extériorité ne nomme que cet excès. Et c'est en ce sens aussi qu'il faut le dire « nôtre » (ἡμέτερος, 5, 21) plutôt que « nous ». La formule est la même que l'on trouve en V 3 [49], 3, 25<sup>40</sup>, à ceci près que Plotin dit bien, ici, que ce « nôtre » renvoie à l'âme (ψυχῆς περί, 5, 21). Dire que le démon est nôtre, c'est dire qu'il est en nous ce qui est au-dessus de nous (5, 27-28). Le choix du démon est le choix de cet excès intérieur, celui d'une puissance qui est à la fois une distance et un appel à son franchissement.

La théorie plotinienne du démon manifeste donc bien, comme l'écrivait Proclus, son « admiration de l'âme humaine ». Mais cette admiration, plutôt qu'excessive, a pour objet un excès : le démonique plotinien dit cet excès. S'il est médiation entre soi et l'au-delà de soi, il ne l'est plus entre l'intérieur et l'extérieur. Car l'âme plotinienne, « l'homme intérieur », englobe la totalité du réel. Mais cette intériorité maximale, ou maximale étendue, se donne par là même dans la dimension de l'altérité, et non de la clôture sur soi, d'une vénérable et immobile actualité. « On ne peut devenir autre chose », écrit encore Plotin dans le traité 15, « que ce qu'on est déjà » (5, 28-29) : cet autre en nous qui est plus que nous, c'est de lui qu'est signe le démon plotinien.

40. Voir note 35 *supra*.

LUC BRISSON

## L'INTÉRIORITÉ CHEZ PLATON

La question de l'intériorité humaine s'est posée bien avant Platon, mais, à partir de lui, cette question va, de paradoxe en paradoxe, mener à d'autres questions, celle de l'identité de l'homme et de son immortalité. C'est ce parcours que je voudrais brièvement, trop brièvement, évoquer dans ce texte.

### UNE INTÉRIORITÉ CORPORELLE

La question de l'intériorité peut d'abord être liée, dans le cadre de l'anthropologie, aux deux faces du corps humain : intérieur et extérieur. L'extérieur du corps est associé à la vie sociale dans la mesure où toute la communauté peut le percevoir. C'est là que se manifestent l'identité sociale d'une personne et son rang dans la hiérarchie. Avec l'intérieur, on entre dans un monde mystérieux associé aux notions d'impureté et de pureté, comme on peut le constater lorsque des substances internes sortent du corps humain, qu'il s'agisse par exemple du sang, du sperme, des excréments ou de la salive. Les excréments et la salive peuvent être utilisés pour exprimer une agressivité extrême contre un adversaire ou un ennemi ; on crache à la figure de quelqu'un, on le souille ou on le menace de le souiller avec des excréments. Le sperme qui permet de transmettre la vie fait intervenir des règles très strictes impliquant tout un réseau de considérations qui ont à voir avec le sacré, et qui peuvent de ce fait déclencher des comportements très violents ; par ailleurs, l'enfant qui sort du ventre de la mère a été longtemps considéré comme source d'impureté. Enfin, avec le sang qui coule, c'est la vie qui s'échappe. L'intérieur du corps, qui reste invisible et se trouve d'une manière ou d'une autre associé à la vie, est par là chargé d'une puissance mystérieuse qui, lorsqu'elle se manifeste à l'extérieur, qui se trouve du côté du profane, présente les traits du sacré.

### UNE INTÉRIORITÉ INCORPORELLE

Dans la tradition grecque, que connaît Platon et qui remonte au moins jusqu'à l'*Iliade* et l'*Odyssée*, la question de l'intériorité se détache du corps, mais pas de