

Socrate, le *daimonion* et la divination

Louis-André Dorion (Université de Montréal)

Nous parlons tous du « démon » de Socrate bien qu'il s'agisse d'une expression impropre. Platon et Xénophon, pour une rare fois d'accord l'un avec l'autre, ne parlent en effet jamais du « démon » (*δαίμων*) de Socrate, mais plutôt de la divinité (*δαιμόνιον*) qui s'adresse parfois à Socrate par le truchement d'un signe. Si l'expression « démon de Socrate » est à proscrire, en ce qui concerne, du moins, les textes socratiques de Platon et de Xénophon, l'expression « *daimonion* de Socrate », que l'on rencontre très souvent chez les commentateurs¹, n'est pas moins fautive et n'est en fait qu'une subtile variante de la première expression. Si l'on veut prendre la mesure de ce qui sépare les témoignages de Platon et de Xénophon d'une part, des représentations tardives que certains philosophes appartenant à la tradition platonicienne (Plutarque, Apulée, Maxime de Tyr, Hermias, Proclus) ont proposées du prétendu « démon » de Socrate d'autre part, il m'apparaît nécessaire de procéder à une étude détaillée et minutieuse de la signification du terme *δαιμόνιον*, tel qu'il est utilisé par Platon et Xénophon lorsqu'ils font référence au signe divin de Socrate, et de mettre en lumière la nature des rapports que le signe divin entretient, aussi bien chez Platon que chez Xénophon, avec la divination. Je n'ai pas l'intention de faire l'impasse sur les différences entre Platon et Xénophon, ni même d'en minimiser l'étendue et la portée², encore que ces divergences soient, en l'occurrence, moins grandes qu'on ne le prétend parfois ; en vérité, je suis davantage frappé par ce qui oppose Platon et Xénophon aux représentations tardives du « démon » de Socrate, que par les différences que l'on relève, concernant le signe divin de Socrate, entre le témoignage de Platon et celui de Xénophon³. En tout état de cause, une juste appréciation de l'originalité des représentations

¹ Si l'on se borne à des titres d'études, cf. Woodhead 1940, Gundert 1954, Kleve 1986, Iwata 1991, Vlastos 1994, p. 382 (= 1991, p. 280), Centrone 1997.

² L'approche herméneutique que je préconise, celle de l'exégèse comparative des différents témoignages sur Socrate, insiste au contraire sur les différences irréductibles que l'on relève entre les différents portraits de Socrate (cf. Dorion 2000, p. CXVIII-CLXXXIII).

³ Hoffmann (1985-86, p. 427) identifie trois différences principales entre le témoignage de Platon et celui de Xénophon relativement au signe divin de Socrate : 1) Xénophon, à la différence de Platon, assimile le signe à une pratique divinatoire comme les autres ; 2) alors que le signe divin, selon Platon, n'a qu'un rôle inhibiteur, celui d'empêcher une action, il peut aussi, d'après Xénophon, enjoindre à Socrate d'entreprendre une action ; 3) suivant Platon, la sollicitude du signe se rapporte toujours directement à Socrate, alors que Xénophon affirme qu'il donnait parfois à Socrate des conseils qui étaient destinés à ses amis. Comme nous le verrons dans la suite de cette étude, les différences 2)

ultérieures du « démon » de Socrate suppose au préalable une analyse rigoureuse des passages où Platon et Xénophon décrivent la nature et la fonction du signe divin de Socrate.

1. Xénophon

Dans presque tous les passages où il est question du signe qui se manifeste à Socrate, Xénophon emploie l'expression τὸ δαιμόνιον⁴. Comment faut-il traduire cette expression ? Doit-on la traduire par « démon », comme le font Talbot et Chambry, ou encore par « signe divin » (Ollier) ? Ces traductions, qui sont les plus répandues, me paraissent erronées. Si l'on considère l'ensemble des *Mémorables*, on constate que l'expression τὸ δαιμόνιον, que Xénophon emploie à plusieurs reprises dans des contextes où il n'est pas du tout question du signe divin de Socrate, désigne la divinité ou le divin en général. Ainsi, dans les deux importants chapitres (I 4 et IV 3) consacrés à l'existence des dieux et à la providence divine, Xénophon emploie à quatre reprises l'expression τὸ δαιμόνιον pour signifier la divinité en général⁵. Ainsi que des commentateurs du XIX^e et du début du XX^e siècle l'avaient déjà souligné⁶, Xénophon emploie l'expression τὸ δαιμόνιον pour signifier les dieux et la divinité, de sorte que cette expression apparaît interchangeable avec ὁ θεός, οἱ θεοί ou τὸ θεῖον⁷. On pourrait toujours objecter que

et 3) découlent en fait de la première, dont Hoffmann a tendance, me semble-t-il, à exagérer l'importance (cf. *infra*, note 47).

⁴ Cf. *Mém.* I 1, 2 ; I 1, 4 (bis) ; IV 8, 1 (bis) ; IV 8, 5 ; *Banq.* VIII 5 ; *Apol.* 4. Il lui arrive aussi d'employer δαιμόνιον seul (*Apol.* 13) ou tout simplement « les dieux » (οἱ θεοί, *Apol.* 8)

⁵ Dans les extraits qui suivent, Xénophon, Socrate et ses interlocuteurs utilisent indifféremment τὸ δαιμόνιον, οἱ θεοί et τὸ θεῖον. Cf. *Mém.*, I 4, 2 : « Je rapporterai premièrement les propos que je lui [*scil.* Socrate] ai entendu tenir sur la divinité (περὶ τοῦ δαιμονίου) alors qu'il s'entretenait avec Aristodème, dit "le Petit". » ; I 4, 10 : « Et Aristodème de répliquer : Non, Socrate, je ne regarde pas la divinité (τὸ δαιμόνιον) de haut, mais je la crois trop magnifique pour avoir besoin de mon culte. — Eh bien, dit Socrate, plus l'être qui t'estime digne de ses soins est magnifique, plus le devoir de l'honorer est grand. — Sache bien, dit-il, que si je croyais que les dieux ont quelque souci des hommes (εἰ νομίζοιμι θεοὺς ἀνθρώπων τι φροντίζειν), je ne les négligerais pas. » ; IV 3, 14-15 : « [Socrate] Enfin, il est évident que l'âme de l'homme, qui participe du divin (τοῦ θείου μετέχει) plus que n'importe quelle autre chose humaine, règne en nous, bien qu'elle-même ne se voie pas non plus. Il faut, en réfléchissant à cela, ne pas mépriser les choses invisibles, mais reconnaître leur puissance à leurs effets et honorer la divinité (τιμᾶν τὸ δαιμόνιον). — Pour ma part, Socrate, répondit Euthydème, je sais clairement que je ne commettrai pas la moindre négligence à l'endroit de la divinité (ἀμελήσω τοῦ δαιμονίου). Ceci toutefois me décourage : j'ai l'impression qu'aucun homme ne pourra jamais convenablement rendre grâces pour les bienfaits qu'il reçoit des dieux (τάς τῶν θεῶν εὐεργεσίας). » Cf. aussi *Hell.* VI 4, 3 : « dès ce moment la divinité, semble-t-il, conduisait les événements (ἤδη γάρ, ὡς ἔοικε, τὸ δαιμόνιον ἤγειν) ».

⁶ Cf. Jackson 1874, p. 235 ; MacNaghten 1914, p. 186-187.

⁷ Selon Burnet (1924, p. 16 *ad Enthyp.* 3b5), le grec classique aurait ignoré l'emploi de δαιμόνιον comme substantif : « There is no such noun-substantive as δαιμόνιον in classical Greek. That makes its first appearance in the Septuagint, where it is pretty clearly a diminutive of δαίμων rather than the neuter of δαιμόνιος. » Vlastos (1991, p. 280 = 1994, p. 383) a dernièrement repris mot pour mot la position de Burnet et il en tire argument pour soutenir que l'expression τὸ δαιμόνιον, chez Platon, est toujours une ellipse de τὸ δαιμόνιον σημεῖον. L'interprétation de Burnet

l'expression τὸ δαιμόνιον a une signification différente dans les passages où il est question du signe de Socrate. Cette objection ne résiste cependant pas à une lecture attentive de *Mém.* I 1, où Xénophon cherche à réfuter l'accusation d'impiété qui vise le signe divin de Socrate :

Premièrement, pour ce qui est du fait qu'il ne reconnaissait pas les dieux reconnus par la cité, de quelle preuve disposaient-ils donc ? Car on le voyait souvent faire des sacrifices à la maison, de même que sur les autels publics de la cité, et ce n'était pas non plus un secret qu'il avait recours à la divination (καὶ μαντικῇ χρώμενος οὐκ ἀφανῆς ἦν). C'était en effet un bruit répandu que Socrate prétendait que la divinité lui faisait signe (Διετεθρύλητο γὰρ ὡς φαίη Σωκράτης τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ σημαίνειν) ; c'est surtout pour cette raison, me semble-t-il, qu'on l'a accusé d'introduire des divinités nouvelles. [3] Mais il n'a rien introduit de plus nouveau que les autres, ceux qui croient à la divination et font appel aux oiseaux, aux voix, aux coïncidences et aux sacrifices. Ils ne croient pas, en effet, que ce sont les oiseaux, ou les gens qu'on rencontre à l'improviste, qui savent ce qui est dans l'intérêt de ceux qui s'en remettent à la divination, mais ils considèrent plutôt que ce sont les dieux qui l'indiquent par leur truchement (ἀλλὰ τοὺς θεοὺς διὰ τούτων αὐτὰ σημαίνειν) ; or Socrate, lui aussi, croyait de même. [4] Mais alors que la plupart des gens affirment que ce sont les oiseaux et ceux qu'ils rencontrent qui les détournent d'un projet ou qui les poussent à l'action, Socrate, lui, parlait conformément à ce qu'il pensait : il prétendait en effet que la divinité lui faisait signe (τὸ δαιμόνιον γὰρ ἔφη σημαίνειν). Il a enjoint à un grand nombre de ses compagnons de faire ceci, de ne pas faire cela, parce que la divinité le lui avait signifié à l'avance (ὡς τοῦ δαιμονίου προσσημαίνοντος) ; ceux qui lui obéissaient en tiraient profit, tandis que ceux qui ne lui obéissaient pas s'en mordaient les doigts. (*Mém.* I 1, 2-4)

L'interprétation de ce passage est déterminante en ce qui a trait à la compréhension de ce que Xénophon entend par δαιμόνιον. La stratégie de Xénophon, pour défendre Socrate contre l'accusation d'avoir introduit de nouvelles divinités, consiste à assimiler à une forme de divination la manifestation de la divinité dont Socrate est le témoin privilégié. La logique même de l'argumentation développée par Xénophon exige que la divinité se manifeste à Socrate non pas directement, mais par l'intermédiaire d'un signe : de même que les dieux communiquent aux hommes leur volonté par l'intermédiaire des oiseaux, des rêves, des oracles, des sacrifices, etc., de même la divinité doit se manifester à Socrate par le truchement d'un signe dont la nature exacte n'est pas précisée dans les *Mémorables*. Sans doute en raison de l'indétermination de la nature du signe, des traducteurs et des

a cependant été contestée, à juste titre, par de Strycker & Slings 1994, p. 154 n. 6 : « From Herodotus onwards (ii 120, 5 etc.), the adjective δαιμόνιος can be used substantively, to denote, like τὸ θεῖον, a divine agent whom one does not want to name. [...] The notion that δαιμόνιον means 'little daemon' is erroneous » ; p. 381 : « the use τὸ θεῖον of and τὸ δαιμόνιον to indicate 'divinity', 'heavens', is very common in classical Greek. » Cf. déjà Rudhardt 1958, p. 105 : « Xénophon et Isocrate emploient également des expressions neutres ou impersonnelles pour signifier l'intervention d'un dieu : le divin, τὸ θεῖον, τὸ δαιμόνιον, ou la nature divine θεῖα φύσις. » En plus des emplois de τὸ δαιμόνιον signalés à la note 5, qui suffisent à donner raison à de Strycker & Slings contre Burnet et Vlastos, cf. Hérodote V 87, VI 84 ; Isocrate, I 13, V 149, XII 174.

commentateurs ont considéré que le signe était précisément le *daimonion*⁸. L'enjeu d'un tel choix interprétatif est considérable : si le *daimonion* désigne l'intermédiaire entre Socrate et les dieux, Xénophon présente déjà le *daimonion* comme une espèce de démon. Il m'apparaît toutefois exclu que le *daimonion* puisse être le signe et l'intermédiaire entre Socrate et les dieux ; en effet, non seulement l'examen des autres occurrences de δαιμόνιον révèle que τὸ δαιμόνιον désigne toujours la divinité en général, mais l'expression τὸ δαιμόνιον σημαίνει, que Xénophon emploie à trois reprises dans ce passage⁹, confirme que le *daimonion* ne peut pas être le signe. Outre que cette expression a manifestement le même sens que l'expression jumelle τοὺς θεοὺς σημαίνει que l'on trouve dans le même passage (= I 1, 3) – par où l'on voit que τὸ δαιμόνιον désigne bien les dieux –, il est clair, en vertu même de l'argumentation développée par Xénophon, que ce n'est pas le signe qui fait signe (σημαίνει)¹⁰, mais bien la divinité qui fait signe par l'intermédiaire d'un signe (τοὺς θεοὺς διὰ τούτων αὐτὰ σημαίνει, I 1, 3)¹¹. Mais quel est donc ce signe qui se manifeste à Socrate pour lui communiquer la volonté des dieux ? Pour en connaître la nature exacte, il faut se tourner vers l'*Apologie*, où Xénophon affirme que le dieu se manifeste à Socrate sous la forme d'une voix (θεοῦ φωνή, § 12) que Xénophon compare expressément à la voix d'autres manifestations divines, comme le tonnerre, les oracles et les cris d'oiseaux.

Aux yeux de Xénophon, Socrate est en vérité plus pieux que les autres hommes qui ont recours aux modes traditionnels de divination, car il attribue directement à la divinité (τὸ δαιμόνιον) la voix qui se manifeste à lui pour le conseiller, alors que les autres hommes affirment

⁸ Cf., entre autres, v. Fritz (1931, p. 57-58, 61), suivant lequel le *daimonion* est la voix intérieure qui s'adresse à Socrate et l'intermédiaire par lequel s'exprime le dieu. Cf. aussi *infra*, note 11.

⁹ Cf. aussi IV 8, 1 : « La divinité lui signifiait à l'avance ce qu'il devait faire ou ne pas faire (τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ προσημαίνειν ἅ τε δεῖοι καὶ ἅ μὴ δεῖοι ποιεῖν). »

¹⁰ On voit immédiatement que si τὸ δαιμόνιον était une ellipse de τὸ δαιμόνιον σημεῖον, l'expression τὸ δαιμόνιον σημαίνει serait redondante puisqu'elle équivaldrait à τὸ δαιμόνιον σημεῖον σημαίνει (cf. Vlastos 1991, p. 281 = 1994, p. 384).

¹¹ Cf. Jackson 1874, p. 235 : « The phrase used (τὸ δαιμόνιον σημαίνει) indicates neither voice nor vision : indeed it would seem that the phrase τὸ δαιμόνιον, as used by Xenophon, never means the sign itself, but always the divine power to which Socrates attributed it. » Les oiseaux, le tonnerre, les songes, les oracles, etc. sont autant de *signes* par le moyen desquels (διὰ τούτων) les dieux signifient (σημαίνειν) leur volonté. Cf. *Banq.* IV 48 : « [Hermogène] Connaissant d'avance le résultat de chaque action, ils [*scil.* les dieux] m'indiquent (σημαίνουσί μοι) par l'envoi de ces messagers que sont les présages, les songes, les oiseaux, ce que je dois faire ou éviter. » Cf. aussi *Cyrop.* VIII 7, 3 : « [Cyrus] O Zeus ancestral, Soleil et tous les dieux ! acceptez ces offrandes en action de grâces pour toutes les oeuvres louables que je vous dois et en remerciement pour m'avoir montré (καὶ χαριστήρια ὅτι ἐσημήνατέ μοι) par des présages, par des signes célestes (οὐρανίους σημεῖους), des oiseaux et des voix ce qu'il fallait faire et ne pas faire. » Sur les signes que les dieux envoient aux hommes, cf. également *Mém.* I 1, 9 ; I 1, 19 ; I 3, 4 ; I 4, 15 ; IV 3, 12 ; *Hell.* III 3, 4 ; IV 7, 2 ; *Cyrop.* I 6, 2 ; I 6, 46. On pense aussi, bien sûr, au célèbre fragment d'Héraclite : « le maître à qui appartient l'oracle de Delphes ne dit ni ne cache rien : il donne des signes (σημαίνει) » (trad. Pradeau).

« que ce sont les oiseaux et ceux qu'ils rencontrent qui les détournent d'un projet ou qui les poussent à l'action », négligeant ainsi de rapporter ces signes à leur véritable origine : les dieux. En affirmant que τὸ δαιμόνιον lui fait signe, Socrate se distingue précisément des autres hommes qui en viennent à attribuer aux intermédiaires (oiseaux, devins, oracles, sacrifices, etc.) ce qui provient en fait de la divinité. En traduisant τὸ δαιμόνιον par « démon », « signe divin » ou par toute autre expression qui désigne un intermédiaire entre la divinité et Socrate, on travestit l'argumentation de Xénophon puisque celle-ci vise au contraire à démontrer que Socrate attribuait directement à la divinité la voix qui se manifestait occasionnellement à lui pour le conseiller. Xénophon expose la même argumentation dans le passage parallèle de l'*Apologie* : « Mais tandis qu'ils [*scil.* les autres hommes] nomment ce qui les avertit (τοὺς προσημαίνοντας) “oiseaux”, “paroles”, “rencontres fortuites”, “devins”, moi je l'appelle un “signe divin” (ἐγὼ δὲ τοῦτο δαιμόνιον καλῶ), et j'estime qu'en usant de ce nom je m'exprime avec plus de vérité et de piété que ceux qui attribuent aux oiseaux le pouvoir qui appartient aux dieux (καὶ οἶμαι οὕτως ὀνομάζων καὶ ἀληθέστερα καὶ ὀσιώτερα λέγειν τῶν τοῖς ὄρνισιν ἀνατιθέντων τὴν τῶν θεῶν δύναμιν) » (§ 13). On voit immédiatement que la traduction de δαιμόνιον par « signe divin » ne rend pas justice à l'argumentation de Xénophon. A la différence des autres hommes qui attribuent aux signes eux-mêmes (oiseaux, devins, présages, etc.) le pouvoir de les prévenir (προσημαίνειν), Socrate attribue ce pouvoir à son véritable détenteur, soit la divinité (δαιμόνιον) elle-même, plutôt qu'aux intermédiaires, les signes, par le moyen desquels la divinité se manifeste. Si l'on traduit δαιμόνιον par « signe divin » (Ollier, Chambry), ou encore par « démon » (Talbot), on dénature complètement l'argumentation de Xénophon, puisque Socrate ne se distingue plus des autres hommes : il commettrait lui aussi l'erreur, voire l'impiété d'attribuer à un signe ce qui est en fait le pouvoir exclusif des dieux (τὴν τῶν θεῶν δύναμιν). Le signe qui s'adresse à Socrate n'est pas le *daimonion*, mais la voix du dieu (θεοῦ φωνή, § 12) que Xénophon rapproche expressément des espèces de voix que sont les autres signes, notamment les cris des oiseaux, la voix de la Pythie et même le tonnerre (§ 12).

Cette interprétation permet également de surmonter certaines critiques qui ont été adressées à Xénophon eu égard à son emploi de l'expression τὸ δαιμόνιον. Selon Vlastos¹², par exemple, il serait fâcheux que Xénophon emploie presque toujours l'expression τὸ δαιμόνιον, car, ce faisant, il

¹² Cf. 1991, p. 280-281 = 1994, p. 383.

semble reconnaître une existence autonome à cette « chose divine », ce qui correspond précisément au grief formulé par les accusateurs de Socrate. Comme Socrate est accusé d'avoir introduit de nouvelles divinités (*καινὰ δαιμόνια*)¹³, Xénophon serait maladroit dans la mesure où l'expression qu'il emploie cautionnerait, d'une certaine façon, l'accusation lancée contre Socrate. La critique de Vlastos devient toutefois sans objet si l'expression τὸ δαιμόνιον, où δαιμόνιον doit être compris comme un substantif, signifie non pas une divinité nouvelle ou intermédiaire entre les dieux et les hommes, mais la divinité elle-même, considérée en général et de façon abstraite. L'argumentation de Xénophon, qui est tout à fait cohérente, ne fait pas le jeu des accusateurs de Socrate, puisque τὸ δαιμόνιον ne renvoie pas à une espèce de divinité subalterne en particulier, mais à la divinité en général.

L'assimilation du signe divin à une forme de divination permet sans doute d'expliquer pourquoi Xénophon affirme que le *daimonion* indique à Socrate non seulement ce qu'il ne doit pas faire¹⁴, mais aussi ce qu'il doit accomplir¹⁵. Xénophon ne fait que prolonger la comparaison entre les différents procédés divinatoires et le signe de Socrate : de même que les hommes ont recours à la divination pour connaître ce qu'ils doivent faire et ce dont ils doivent s'abstenir, de même Socrate prête l'oreille à la voix issue du *daimonion* (cf. *Apol.* 12) pour prendre connaissance de ce qu'il doit faire ou ne pas faire. La voix divine joue, à l'endroit de Socrate, le même rôle que les présages, les songes et les oiseaux à l'égard des autres hommes ; c'est un signe d'origine divine qui lui indique ce qu'il doit faire ou s'abstenir d'accomplir¹⁶. Cette interprétation est confirmée par deux passages où le signe divin de Socrate est clairement assimilé aux modes traditionnels de divination qui indiquent également aux hommes ce qu'ils doivent faire ou non. Dans le premier de ces passages, Socrate banalise son signe divin en le présentant comme une pratique divinatoire parmi d'autres :

[Socrate] Et toi [*scil.* Aristodème], qui as obtenu les deux choses les plus précieuses, tu ne crois pas que les dieux s'occupent de toi (οὐκ οἶει σοῦ θεοῦς ἐπιμελεῖσθαι) ? Que faut-il donc qu'ils fassent pour que tu croies qu'ils songent à toi ? — Qu'ils m'envoient, comme tu prétends qu'ils t'en envoient à toi, des avis sur ce qu'il faut faire ou ne pas faire. — Mais, reprit Socrate, lorsqu'ils donnent des indications aux Athéniens qui les interrogent sur une affaire au moyen de la divination, n'es-tu pas d'avis que leurs indications s'adressent à toi aussi ? Et lorsqu'ils donnent

¹³ δαιμόνια est un substantif qualifié par καινὰ (cf. *Mém.* I 1, 2 ; *Apol.* 10 et 12 ; Platon, *Euthyp.* 3b (καινοῦς θεοῦς) ; *Apol.* 24b-c ; D.L. II 40).

¹⁴ Cf. *Mém.* I 4, 15 ; IV 3, 12 ; IV 8, 1 ; IV 8, 5 ; *Apol.* 4 ; *Banq.* VIII 5.

¹⁵ Cf. *Mém.* I 1, 2-5 ; I 4, 15 ; IV 3, 12 ; IV 8, 1 ; *Apol.* 12.

¹⁶ Cf. *Mém.* I 1, 3-4 ; I 4, 15 ; *Banq.* IV 48.

des avertissements (προσημαίνωσιν) sous forme de prodiges qu'ils envoient aux Grecs, ou à tous les hommes, es-tu le seul qu'ils excluent et auquel ils négligent de s'adresser¹⁷ ?

Si le signe divin de Socrate n'est rien d'autre qu'un avatar des modes traditionnels de divination, Aristodème n'a plus qu'à s'en remettre à ceux-ci pour obtenir des dieux les conseils et les avertissements qu'il se désole de ne pas recevoir par le truchement d'une voix divine. Dans le second passage, c'est Euthydème qui effectue un rapprochement entre les pratiques divinatoires et le signe de Socrate :

[Euthydème] Il semble bien, Socrate, que les dieux (οἱ θεοί) portent la plus grande attention aux hommes. — En outre, si nous sommes incapables de prévoir ce que le futur nous réserve d'utile, ils nous secondent dans cette tâche en révélant par la divination (διὰ μαντικῆς) ce qui doit arriver à ceux qui les consultent, et en leur enseignant de quelle façon tirer des événements le meilleur parti. — Mais toi, Socrate, reprit-il, il semble qu'ils te réservent un traitement encore plus amical qu'aux autres hommes, puisque, sans même que tu les interrogés, ils te signifient à l'avance ce que tu dois faire ou non (προσημαίνουσί σοι ἅ τε χρῆ ποιεῖν καὶ ἅ μὴ).¹⁸

Socrate parle de la divination en des termes tels qu'Euthydème fait spontanément le lien avec les conseils dont les dieux gratifient Socrate, remarquant au passage que celui-ci semble jouir, de la part des dieux, d'un traitement de faveur, puisqu'il n'a même pas besoin d'interroger les dieux pour apprendre de ceux-ci ce qu'il doit faire et ce dont il doit s'abstenir. Il est significatif qu'Euthydème, ainsi qu'Aristodème dans le passage parallèle de I 4, 15, attribue directement aux dieux l'initiative des conseils et des interdictions qui sont transmis à Socrate. Ce faisant, ils ne commettent pas l'erreur impie, dénoncée par Xénophon, qui consiste à attribuer au signe le pouvoir qui est l'apanage des dieux. L'expression employée en IV 3, 12 (οἱ θεοὶ ... προσημαίνουσί σοι ἅ τε χρῆ ποιεῖν καὶ ἅ μὴ), qui est très voisine de celle que nous avons déjà rencontrée en I 1, 4 (τοῦ δαιμονίου προσημαίνοντος), confirme, s'il en était besoin, que l'expression τὸ δαιμόνιον désigne les dieux. Le *daimonion* qui s'adresse à Socrate n'est rien d'autre que la divinité elle-même, et non pas, comme le comprendra la tradition ultérieure, un « démon » intermédiaire entre les dieux et Socrate. Si la divinité qui s'adresse à Socrate est celle-là même qui s'adresse aux autres hommes par le biais des autres pratiques divinatoires, il est erroné de parler du « *daimonion* de Socrate » puisque ce *daimonion*, loin d'être particulier à Socrate, est justement la divinité qui envoie des signes à l'ensemble des hommes.

¹⁷ *Mém.* I 4, 14-15.

¹⁸ *Mém.* IV 3, 12.

Socrate se distingue des autres hommes uniquement sous le rapport de la nature du signe envoyé par la divinité.

Il est également tentant d'expliquer à la lumière du rapprochement entre le signe divin et les procédés divinatoires le fait, propre à Socrate^X, que le signe prodigue également des conseils destinés aux amis de Socrate¹⁹. L'explication la plus courante de cette caractéristique de Socrate^X consiste à rappeler l'intention apologétique de Xénophon, qui est de montrer comment et à quel point Socrate était utile à ses amis²⁰. Il était à ce point disposé à leur rendre service qu'il leur communiquait même les conseils que le signe lui révélait à leur sujet. Cette explication n'exclut pas une interprétation qui s'inspire plutôt du rapprochement avec la mantique. D'après le récit de l'oracle de Delphes, c'est Chéréphon qui consulte la Pythie au sujet de Socrate. Il était donc possible, semble-t-il, de pratiquer la divination pour le bénéfice de ses amis. D'où l'hypothèse qu'une caractéristique propre à Socrate^X – le fait que le signe divin étendait sa sollicitude au cercle des amis de Socrate – provient elle aussi de l'assimilation du signe divin aux autres modes de divination.

Si la voix divine qui s'adresse à Socrate est assimilable aux autres signes que les dieux envoient aux hommes pour leur faire connaître leur volonté, elle devrait faire l'objet, de la part de Socrate, d'une interprétation. Les signes par le truchement desquels les dieux s'adressent aux hommes n'ont jamais d'emblée une signification limpide ou transparente ; ils nécessitent un travail de déchiffrement. Mais, pourrait-on croire, le fait qu'il s'agit d'une voix ne soustrait-il pas le signe divin de Socrate à ce travail d'exégèse ? Une voix n'est-elle pas plus facile à interpréter qu'un vol d'oiseaux ? Il semble que non. Les oracles de la Pythie, par exemple, sont formulés par une voix humaine et ils n'en requièrent pas moins une interprétation. Il n'y a donc aucune raison, du moins à première vue, pour qu'il en soit autrement dans le cas du signe divin de Socrate. Si l'on considère l'ensemble des passages où Xénophon traite du signe divin de Socrate, il n'y en a qu'un seul²¹ qui soit un exemple d'intervention de ce signe. Or cette intervention ne comporte rien d'énigmatique, si bien que le rapprochement entre le signe divin et les autres procédés de mantique paraît boiteux. Socrate relate en ces termes la manifestation répétée du signe avant son procès :

Ne vois-tu pas, reprit alors Hermogène, que les tribunaux d'Athènes ont souvent, séduits par d'habiles propos, fait périr des innocents, alors que souvent aussi ils ont acquitté des coupables dont les discours les avaient apitoyés ou charmés ? — Eh ! par Zeus, répondit Socrate, par deux

¹⁹ Cf. *Mém.* I 1, 4-5 et *Apol.* 13. Voir aussi le *Théagès* (128e-129d) et le *Premier Alcibiade* (124c), où le signe divin intervient parfois en faveur des amis de Socrate. Certains verront peut-être dans cette particularité du *Théagès* et du *Premier Alcibiade* une confirmation supplémentaire de leur inauthenticité.

²⁰ Cf. *Mém.* I 3, 1.

²¹ Cf. *Apol.* 4-5 et le passage parallèle de *Mém.* IV 8, 5.

fois déjà, j'ai voulu songer à ma défense, mais le signe divin s'y oppose (καὶ δὲ ἤδη ἐπιχειρήσαντός μου σκοπεῖν περὶ τῆς ἀπολογίας ἐναντιοῦται μοι τὸ δαιμόνιον). — L'étonnant propos ! s'écria Hermogène. Socrate alors de répliquer : Il est donc étonnant à ton sens que la divinité même estime qu'il vaut mieux que je meure à présent (εἰ καὶ τῷ θεῷ δοκεῖ ἐμὲ βέλτιον εἶναι ἤδη τελευτᾶν) ? Ne sais-tu pas que jusqu'à ce jour je n'aurais pu concéder à personne d'avoir vécu mieux que moi²² ?

Socrate fait comme si la signification de l'intervention divine était parfaitement claire : si la divinité se manifeste pour l'empêcher de préparer sa défense, c'est donc qu'elle juge qu'il est temps pour lui de quitter la vie. Mais cette signification de l'interdiction divine est en réalité le fruit de l'interprétation de Socrate, puisqu'on ne sait rien, en fait, des véritables motifs qui ont poussé la divinité à intervenir. Socrate aurait très bien pu prêter d'autres significations à cette interdiction d'origine divine. Par exemple, si les dieux désirent l'empêcher de préparer sa défense, c'est peut-être tout simplement parce qu'il s'apprêtait à préparer une défense au goût des logographes, c'est-à-dire une défense de type rhétorique que les dieux jugeraient indigne. Cette interprétation alternative de la signification de l'intervention du signe n'est pas gratuite, puisque Socrate établit lui-même un lien entre l'interdiction divine et un projet de défense qui ne reculait devant aucun moyen pour obtenir l'acquiescement : « C'est donc avec raison, continua-t-il, que les dieux s'opposaient à la préparation de mon discours (ὀρθῶς δὲ οἱ θεοὶ τότε μου ἠναντιοῦντο, φάναι αὐτόν, τῇ τοῦ λόγου ἐπισκέψει), lorsque nous pensions qu'il fallait chercher tous les arguments grâce auxquels j'évitais d'être condamné (ὅτε ἐδόκει ἡμῖν ζητητέα εἶναι ἐκ παντὸς τρόπου τὰ ἀποφευκτικά).²³ » Alors que pour Socrate la signification de l'intervention divine est limpide et univoque, l'aveu du § 8 suggère une autre interprétation : l'interdiction divine ne serait pas à interpréter dans le sens d'une invitation à quitter la vie, mais comme une injonction à préparer un autre type de défense ! Toujours est-il que la signification de l'interdiction divine, telle qu'elle est formulée par Socrate, ne peut être que le résultat de l'interprétation que Socrate donne de cette intervention divine. Or, assez curieusement, le texte de Xénophon court-circuite le moment exégétique qui devrait en principe se situer entre l'intervention divine et la signification que Socrate lui prête. Il faut peut-être se garder de reprocher à Xénophon de faire l'impasse sur le moment exégétique. En fait, tout se passe comme si, pour Xénophon, la signification des interventions divines était toujours claire et transparente, de sorte que le travail d'exégèse apparaît inutile et

²² *Apol.* 4-5.

²³ *Apol.* 8.

superflu. S'il est vrai que les dieux font signe aux hommes qui méritent leur bienveillance²⁴, la limpidité des signes envoyés par les dieux est l'indice à la fois de la philanthropie divine et de la piété méritoire des hommes auxquels sont destinés ces signes. Autrement dit, s'il fallait que les hommes dignes de la bienveillance divine peinent à interpréter les signes envoyés par les dieux, avec le risque d'erreur que comporte un tel travail d'exégèse, la bienveillance divine à l'endroit des hommes pieux risquerait d'être occultée et d'être inefficace en raison d'une mésinterprétation des signes. On comprend mieux pourquoi Xénophon insiste à quelques reprises sur le fait que Socrate n'a jamais été convaincu d'erreur ou d'imposture lorsqu'il a communiqué à des amis des conseils que lui avait révélés son signe²⁵. L'infaillibilité de Socrate²⁶ permet ainsi de mesurer l'étendue de la bienveillance divine à son endroit. Comme nous le verrons sous peu, le rapport entre divination et exégèse est en quelque sorte inversé chez Platon, en ce sens qu'il se montre plutôt discret sur l'assimilation du signe divin à une forme de mantique, tout en étant très explicite sur la nécessité d'interpréter les interventions du signe divin.

2. *Platon*

Comme ce fut le cas pour Xénophon, il faut premièrement se pencher sur le vocabulaire qu'emploie Platon pour désigner le signe divin de Socrate. Alors que Xénophon n'emploie jamais le

²⁴ Xénophon exprime à plusieurs reprises sa conviction que les dieux n'envoient pas des signes au hasard, à n'importe qui, mais aux hommes pieux qui méritent leur bienveillance. Cf. *Mém.* I 1, 9 : « Il faut, disait-il [*scil.* Socrate], apprendre les choses que les dieux nous ont accordé le pouvoir de faire une fois que nous les avons apprises, tandis que ce qui demeure obscur aux hommes, on doit chercher, grâce à la divination, à s'en enquérir auprès des dieux. Car les dieux, disait-il, font signe à ceux qui méritent leur bienveillance (τους θεούς γὰρ οἷς ἂν ὧσιν ἔλεω σημαίνειν). » ; *Apol.* 13 : « [Socrate] Oui, certes, que le dieu connaisse l'avenir et le révèle à qui il lui plaît (καὶ τὸ προσσημαίνειν ᾧ βούλεται), tous le pensent et le disent aussi, comme je le fais moi-même. » ; *Cyrop.* I 6, 46 : « [Cambyse] Aux hommes qui les [*scil.* les dieux] consultent et auxquels ils sont favorables ils indiquent (οἷς ἂν ἔλεω ὧσι προσσημαίνουσιν) ce qu'il faut faire et ne pas faire ; s'ils ne consentent pas à donner à tous des conseils, il n'y a à cela rien d'étonnant : ils ne sont pas obligés de s'occuper d'eux, si telle n'est pas leur volonté. » ; *Hipp.* IX 9 : « Or, en l'occurrence, il est impossible de trouver à qui demander conseil sinon aux dieux : ils savent tout et avertissent, selon leur bon vouloir (προσσημαίνουσιν ᾧ ἂν ἐθέλωσι), au moyen des signes tirés des victimes, des oiseaux, des oracles et des songes. Et il est naturel qu'ils veuillent bien donner leurs conseils à ceux qui ne se bornent pas à les interroger sur la conduite à tenir dans les moments critiques, mais qui jusque dans les heures fortunées servent de toutes leurs forces la divinité (ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς εὐτυχίαις θεραπεύωσιν ὅ τι ἂν δύνωνται τοὺς θεούς). » Cf. aussi *infra*, note 63.

²⁵ Cf. *Mém.* I 1, 5 et *Apol.* 13.

²⁶ Selon *Apol.* 5, la divinité est intervenue deux fois pour empêcher Socrate de préparer sa défense. Dans le passage parallèle des *Mémorables* (IV 8, 5), Socrate se contente d'observer que le signe divin s'est opposé à ce qu'il prépare sa défense. Pourquoi le signe divin a-t-il dû se manifester deux fois ? Est-ce à dire que Socrate a passé outre la première interdiction, ou encore qu'il en a mésinterprété la véritable signification, auquel cas il ne serait pas, en ce qui concerne les conclusions qu'il tire des manifestations de son signe, aussi infaillible que le prétend Xénophon (cf. *Mém.* I 1, 4-5 ; *Apol.* 13) ? C'est peut-être pour éviter ce qui ressemble à une maladresse que le passage parallèle des *Mémorables* (IV 8, 5) a supprimé la mention de deux interventions du signe divin (cf. v. Arnim 1923, p. 34). Sur cette différence entre les deux versions, voir aussi Joyal 1997, p. 56 n. 29.

terme *σημεῖον* pour désigner la voix qui s'adresse à Socrate – même si, comme nous l'avons vu, il ne fait aucun doute qu'il s'agit d'un signe –, Platon a très souvent recours au terme *σημεῖον* ; en effet, il parle tantôt du « signe divin » (*τὸ δαιμόνιον σημεῖον*)²⁷, tantôt du « signe du dieu » (*τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον*)²⁸, tantôt encore du « signe habituel » (*τὸ εἰωθὸς σημεῖον*)²⁹, ou tout simplement du « signe » (*τὸ σημεῖον*)³⁰. Mais qu'en est-il, chez Platon, de l'expression *τὸ δαιμόνιον* ? D'aucuns prétendent que lorsque Platon emploie *τὸ δαιμόνιον*, en référence au signe divin de Socrate, *δαιμόνιον* est à comprendre comme « un adjectif suivi d'un vide sémantique où il faut entendre un substantif » ; en d'autres termes, « nous devrions *toujours* voir dans ce mot [*scil.* *τὸ δαιμόνιον*] une forme réduite de l'expression complète qu'on trouve dans la *République*, 496c, “le signe divin” (*τὸ δαιμόνιον σημεῖον*) ainsi que dans l'*Euthydème*, 272e, “le signe divin habituel” (*τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον = τὸ εἰωθὸς δαιμόνιον σημεῖον* : cf. *Phèdre*, 242b3 [*scil.*] »³¹. En fait, il n'y a que trois passages³² où l'expression *τὸ δαιμόνιον* n'est pas associée à *σημεῖον* pour désigner la voix divine qui s'adresse à Socrate³³. Voyons ces passages de plus près, en commençant par l'*Euthyphron* :

[Socrate] Il [*scil.* Méléτος] affirme en effet que je suis un créateur de dieux. Et c'est pour ces raisons, que je crée de nouveaux dieux et ne crois pas aux anciens, qu'il m'a intenté un procès, à ce qu'il dit. — [Euthyphron] : Je vois, Socrate ; c'est à cause de la divinité dont tu affirmes qu'elle se manifeste à toi de temps à autre (*Μανθάνω, ὃ Σώκρατες· ὅτι δὴ σὺ τὸ δαιμόνιον φῆς σαυτῷ ἐκάστοτε γίγνεσθαι*)³⁴.

Contrairement à Vlastos, je ne vois aucune raison de comprendre *δαιμόνιον* comme un adjectif et, partant, de sous-entendre *σημεῖον* après *δαιμόνιον*. Ne serait-il pas étrange de sous-

²⁷ Cf. *Rép.* VI 496c.

²⁸ Cf. *Apol.* 40b1.

²⁹ Cf. *Apol.* 40c2-3 ; *Euthyd.* 272e.

³⁰ Cf. *Apol.* 41d6.

³¹ Vlastos 1994, p. 383 (= 1991, p. 280). Au lieu de *Phèdre* 242b3, il faudrait plutôt lire : *Phèdre* 242b9.

³² *Euthyp.* 3b, *Théét.* 151a et *Apol.* 40a.

³³ Étant donné que le *Théagès* est sans doute apocryphe, je ne commenterai pas les passages de ce dialogue où apparaît l'expression *τὸ δαιμόνιον* (cf. 128e5, 129a3, 129e2, e8, 131a2). Du point de vue du vocabulaire, le *Théagès* est plutôt « hybride », en ce sens que l'on y observe des tournures propres à Xénophon (l'emploi fréquent de *τὸ δαιμόνιον* seul), d'autres qui trahissent l'influence de Platon (cf., entre autres, 129b8 : *τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον* ; 129d5 : *τὸ σημεῖον* ; cf. aussi *infra*, note 37), et d'autres encore qui sont spécifiques à l'auteur du *Théagès* (*ἡ δύναμις αὕτη τοῦ δαιμονίου*, 129e1-2 ; *ἡ τοῦ δαιμονίου δύναμις*, 129e8). Sur le signe divin de Socrate dans le *Théagès*, cf. Centrone 1997 et Joyal 2000, p. 65-103.

³⁴ *Euthyp.* 3b (trad. Dorion 1997 légèrement modifiée).

entendre *σημεῖον* alors qu'il n'y a aucune occurrence de ce terme dans l'*Euthyphron* ? En outre, comme l'expression *τὸ δαιμόνιον* est d'un usage courant pour désigner la divinité, pourquoi ne pas plutôt considérer qu'*Euthyphron* veut tout simplement dire que la cause de l'accusation est l'affirmation de Socrate suivant laquelle la divinité se manifeste à lui de temps à autre³⁵ ? On pourrait toutefois objecter que c'est *Euthyphron* qui s'exprime en ces termes, et non Socrate, et que cette façon de s'exprimer est fautive. Cette objection peut être facilement surmontée : outre que Socrate ne trouve rien à redire à la façon dont *Euthyphron* fait référence à son signe divin, il s'exprime lui-même exactement dans les mêmes termes dans un passage du *Théétète* :

Ils reviennent parfois implorer mon commerce et sont prodiges d'extravagances. Avec certains, la divinité qui me visite m'interdit de renouer commerce (*ἐνίοις μὲν τὸ γιγνόμενον μοι δαιμόνιον ἀποκωλύει συνεῖναι*) ; avec d'autres, elle me le permet, et ceux-ci recommencent à fructifier.³⁶

Pour exprimer la manifestation de la divinité dont il est le témoin privilégié, Socrate emploie la même construction qu'*Euthyphron*, à savoir *τὸ δαιμόνιον γίγνεσθαι* + le datif de la personne « visitée » par la divinité³⁷. Derechef, je ne vois aucune raison de comprendre *δαιμόνιον* comme un

³⁵ Cf. MacNaghten 1914, p. 187-188 : « It is hard to see how *δαιμόνιον* here [*scil. Euthyp.* 3b] can be translated by any other word than 'deity' (or 'divinity'). [...] when Plato uses the word *δαιμόνιον* as a substantive, he uses it as an alternative to *θεός*. »

³⁶ 151a (trad. Diès modifiée). Diès traduit *τὸ δαιμόνιον* par « la sagesse divine », ce qui témoigne bien de l'embarras des traducteurs lorsqu'ils ont affaire à des occurrences de *τὸ δαιμόνιον*.

³⁷ C'est une construction à laquelle Platon a souvent recours pour exprimer les manifestations de la divinité par l'intermédiaire du signe de Socrate : cf. *Apol.* 31d2-3 (*ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνή τις γιγνομένη*), *Euthyd.* 272e3-4 (*ἀνισταμένου δέ μου ἐγένετο τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον*), *Phèdre* 242b9 (*τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖόν μοι γίγνεσθαι ἐγένετο*). Cette construction est absente des écrits socratiques de Xénophon, mais elle est connue de l'auteur du *Théagès* : 128e5 (*γέγονέ μοι ἡ φωνή ἡ τοῦ δαιμονίου*), 129b6 (*καὶ μοι ἐγένετο ἡ φωνή*), 129b7-8 (*γέγονε γάρ μοι τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον*), 129d5 (*ἐγένετό μοι τὸ σημεῖον*), 131a5-6 (*τὸ θεῖον τὸ σοὶ γιγνόμενον*). — Étant donné que cette tournure est parfois employée pour exprimer les manifestations du signe (cf. *Apol.* 31d2-3, *Euthyd.* 272e3-4, *Phèdre* 242b9), on pourrait croire que c'est toujours et uniquement le signe qui se manifeste, y compris lorsque l'expression *τὸ δαιμόνιον* apparaît seule au sein de la même tournure. Or le signe ne se manifeste pas de lui-même, puisqu'il provient d'une source, en l'occurrence la divinité, de sorte que même dans les passages où il est question d'une manifestation du signe, l'on peut considérer que c'est en réalité la divinité qui se manifeste par l'intermédiaire d'un signe. De même, dans les passages qui mentionnent uniquement la manifestation de la divinité (*Euthyp.* 3b et *Théét.* 151a), il ne faut pas comprendre que c'est la divinité elle-même qui se manifeste en personne, mais plutôt qu'elle se révèle par le truchement d'un signe. En tout état de cause, le *Premier Alcibiade* (124c) assimile la manifestation du signe à une sorte d'« épiphanie » de la divinité : « [Socrate] C'est que mon tuteur est meilleur et plus savant que Périclès, qui est le tien. — [Alcibiade] Ton tuteur, Socrate ! qui est-ce donc ? — C'est un dieu (*θεός*), Alcibiade, celui qui ne me permettait pas jusqu'à ce jour de m'entretenir avec toi. La foi que j'ai en lui est ce qui me fait dire que c'est par moi seulement qu'il se révéla à toi (*ἢ ἐπιφάνεια δι' οὐδενὸς ἄλλου σοὶ ἔσται ἢ δι' ἐμοῦ*) » — Dans le *Phédon* (111b), Platon emploie la même tournure (*γίγνεσθαι* + le datif de la personne « visitée » par la divinité) alors qu'il expose les intermédiaires et les moyens (voix, divination) par lesquels les dieux se rendent sensibles aux hommes et se révèlent à eux. Voir enfin [Platon], *Sec. Alc.* 141a.

adjectif et de sous-entendre *σημεῖον*³⁸. Comme, suivant Vlastos, l'expression τὸ δαιμόνιον serait malheureuse et qu'elle est surtout employée dans les écrits socratiques de Xénophon – pour lequel Vlastos ne cache pas son mépris –, Platon ne peut pas avoir employé cette expression dans le même sens que Xénophon. Or il n'y a rien de fâcheux dans l'emploi de cette expression et tout porte à croire que Platon emploie τὸ δαιμόνιον en lui accordant la même signification que Xénophon. Force est donc de constater, me semble-t-il, que même s'il emploie un vocabulaire plus riche et plus varié que celui de Xénophon pour faire référence au signe divin de Socrate, Platon utilise parfois le terme δαιμόνιον comme un substantif pour désigner la divinité qui s'adresse à Socrate par le truchement d'un signe, en l'occurrence une voix (φωνή)³⁹. À cet égard, je ne perçois aucune différence fondamentale entre Platon et Xénophon.

Il y a deux passages où Platon suggère un rapprochement entre le signe divin et la divination. Le premier de ces passages, dont la traduction pose de redoutables difficultés, se trouve dans l'*Apologie* : « la divination qui m'est coutumière, celle du je ne sais quoi de démonique (ἡ γὰρ εἰωθυῖά μοι μαντική ἢ τοῦ δαιμονίου), s'était présentée à moi dans les jours qui ont précédé, tout le temps, avec une extrême fréquence [...] »⁴⁰. L'expression ἡ εἰωθυῖά μοι μαντική ἢ τοῦ δαιμονίου, qui donne beaucoup de fil à retordre aux traducteurs⁴¹, peut être avantageusement

³⁸ Il y a douze occurrences du terme *σημεῖον* dans le *Théétète*, mais comme la première occurrence (153a) se situe après le passage (151a) qui nous préoccupe, il serait curieux de sous-entendre un terme qui n'a pas encore été employé et dont les occurrences ultérieures ne font pas du tout référence au signe divin de Socrate. — Cf. MacNaghten 1914, p. 188 : « As immediately before (in *Theaet.* 150c) we find the words τὸ δὲ αἴτιον τούτου τόδε· μαιεύεσθαι με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν, it once more seems probable that δαιμόνιον is used as an alternative for θεός. »

³⁹ *Apol.* 31d et *Phèdre* 242b-c. Voir aussi Xénophon, *Apol.* 12. Si le *daimonion* ne doit pas être confondu avec le *signe* (= la voix) qui s'adresse à Socrate, je ne puis donc pas souscrire sans réserve à la description que McPherran (1996, p. 185) a donnée du *daimonion* : « Socrates' *daimonion* is an internal, private admonitory sign (*σημεῖον*) and voice (*φωνή*) caused to appear within the horizon of consciousness by a god(s) or a divine δαίμων/*daimôn*. » McPherran refuse ailleurs de considérer τὸ δαιμόνιον comme un substantif : « the adjectival character of τὸ δαιμόνιον differentiates it from a straightforward substantive use of δαίμων or θεός, and Socrates stresses that it is a “voice” and “sign” that comes from either a δαίμων or a god » (1996, p. 195). La position de McPherran, et de tous ceux qui parlent du « *daimonion* de Socrate » tout en refusant de considérer τὸ δαιμόνιον comme un substantif, est pour le moins paradoxale, puisque leur emploi répété, et injustifié, de l'expression « *daimonion* de Socrate » revient précisément à substantifier τὸ δαιμόνιον sous les traits du signe, alors qu'il s'agit de la divinité elle-même.

⁴⁰ 40a (trad. Robin).

⁴¹ Brisson (1997, p. 158 n. 300) propose de sous-entendre *φωνή* devant *μαντική*, mais cet ajout (« la <voix> divinatoire qui m'est familière ») ne paraît pas indispensable. Hoffmann (1985-86, p. 422) est pour sa part tenté de sous-entendre *σημεῖου* après *δαιμονίου* ; dans la note qui accompagne la traduction qu'il propose de ce passage (« mon avertissement coutumier, celui de mon [signe] démonique »), il fait part de son hésitation : « On peut hésiter sur la construction (l'analyse) précise de cette expression : faut-il comprendre *tu daimonion (sêmeion)*, ou voir dans l'adjectif substantivé un équivalent de *tu theou* (cf. *Apol.* 40b) ? » (p. 422 n. 16). Si l'on opte pour la première solution (τοῦ δαιμονίου *σημεῖου*), l'on considère, avec Vlastos, que l'expression τὸ δαιμόνιον doit toujours être comprise comme

comprise à la lumière de deux autres passages de l'*Apologie* où il est question du signe divin de Socrate. Le fait même que Socrate parle de la divination qui lui est coutumière (εἰωθυῖα) invite à un rapprochement avec 40c2-3, où il parle du signe qui lui est habituel⁴². La divination qui lui est habituelle peut difficilement être autre chose que le signe qui lui est habituel. Or comme Socrate affirme lui-même que ce signe provient du dieu (τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον, 40b1), il s'ensuit que l'expression énigmatique de 40a désigne sans doute le signe qui lui est familier et dont l'origine est la divinité elle-même ; par où l'on voit, une fois de plus, que τοῦ δαιμονίου est l'équivalent de τοῦ θεοῦ⁴³ et que nous n'avons donc aucune raison de sous-entendre σημεῖου après τοῦ δαιμονίου⁴⁴.

Socrate n'explique pas pour quelle raison il qualifie lui-même de *mantiké* le signe divin qui lui est habituel, mais cette raison se laisse aisément déterminer à la lumière du second passage, qui permet de bien saisir le lien entre le *daimonion* et la mantique. Dans le *Phèdre* (242b-c), alors que Socrate s'apprête à traverser la rivière pour rentrer à l'intérieur des Murs, le signe intervient pour l'en empêcher. L'on ne voit pas très bien pourquoi le signe s'oppose à une action en apparence aussi

une formulation elliptique de τὸ δαιμόνιον σημεῖον ; en revanche, si l'on opte pour la deuxième solution (τοῦ δαιμονίου = τοῦ θεοῦ), on reconnaît que Platon, à l'instar de Xénophon, emploie parfois τὸ δαιμόνιον pour désigner la divinité elle-même.

⁴² « [Socrate] Oui, ceci en est pour moi une preuve décisive. Il n'est pas admissible que mon signe ordinaire (τὸ εἰωθὸς σημεῖον) ne m'eût pas arrêté, si ce que j'allais faire n'eût pas été bon. »

⁴³ Cf. MacNaghten 1914, p. 188 : « Here again τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον [40b1] is clearly an alternative expression for *μαντική ἢ τοῦ δαιμονίου* [40a4], and it seems therefore equally clear that *δαιμόνιον* and *θεός* are used as alternatives. When, therefore, Plato uses the phrase τὸ δαιμόνιον as a substantive, it seems clear that in each instance he uses it as practically equivalent to *θεός*. »

⁴⁴ La note que Burnet (1924) consacre à *Apol.* 40a4 mérite d'être citée intégralement : « Schleiermacher may have been right in regarding these words [*scil. ἢ τοῦ δαιμονίου*] as an interpolation dating from the time when *δαιμόνιον* was regarded as a sort of familiar spirit. If the words are genuine, they are unique in Plato ; for he only speaks of τὸ δαιμόνιον twice (*Euth.* 3b5 [...] and *Theaet.* 151a4), and both times with the verb *γίγνεσθαι*, and he appears to avoid using the expression in the oblique cases. In *Theages* 128e5 we have *ἡ φωνὴ ἢ τοῦ δαιμονίου*, but that is just one of the things which mark the dialogue as un-Platonic » (1924, p. 165). Pour prendre la mesure de la mauvaise foi exprimée dans cette note, il faut rappeler que Burnet considère à tort que τὸ δαιμόνιον est un diminutif de *δαίμων* et que cette expression ne désigne jamais la divinité (cf. *supra*, n. 7). Or comme τοῦ δαιμονίου, dans ce passage de l'*Apologie*, semble bien désigner le dieu ou la divinité, Burnet cherche à rendre cette expression suspecte en faisant valoir que Platon éviterait de l'employer à un cas oblique et que l'occurrence de la même expression à un cas oblique, dans le *Théagès*, serait un indice sûr de l'inauthenticité de ce dialogue. Mais pourquoi Platon ne pourrait-il pas employer τὸ δαιμόνιον au génitif ? Le fait qu'il n'y a que deux autres occurrences de cette expression (*Euthyp.* 3b et *Théét.* 151a), et qu'elles sont l'une et l'autre employées au nominatif, n'autorise évidemment pas Burnet à conclure que Platon cherche à éviter l'emploi de cette expression à un cas oblique. De plus, on compte quatre occurrences de τὸ δαιμόνιον au génitif dans les *Mémorables* (cf. I 1, 4 : *ὡς τοῦ δαιμονίου προσσημαίνοντος* ; I 4, 2 : *περὶ τοῦ δαιμονίου* ; IV 3, 15 : *οὐδὲ μικρὸν ἀμελήσω τοῦ δαιμονίου* ; IV 8, 1 : *περὶ τοῦ δαιμονίου*), et il n'est jamais venu à l'idée de qui que ce soit de considérer ces occurrences « suspectes ». C'est donc à tort que de Strycker & Slings (1994, p. 381 *ad* 40a4) souscrivent à la remarque de Burnet suivant laquelle l'emploi de τὸ δαιμόνιον à un cas oblique serait rare. Si l'on reconnaît que τὸ δαιμόνιον désigne la divinité, l'emploi de cette expression à un cas oblique, dans l'*Apologie*, n'est pas plus suspect que les occurrences de τοῦ θεοῦ (21e5, 23c1, 30e1, e3, 31a8, 33c5, 40b1).

inoffensive et banale que traverser la rivière, de sorte que la signification de cette intervention divine nécessite une interprétation. Lorsque Socrate trouve enfin la bonne interprétation de l'intervention du signe – son premier discours était offensant à l'endroit d'Eros, de sorte qu'il doit faire une palinodie –, il se compare à un devin (Εἰμὶ δὴ οὖν μάντις, 242c), car il vient précisément de déchiffrer, à la façon d'un devin, la signification de cette manifestation, à première vue énigmatique, de son signe divin. Cet exemple du *Phèdre* n'a pas d'équivalent chez Xénophon, où le seul cas d'intervention⁴⁵ du signe divin ne requiert aucun déchiffrement, ce qui a pour effet d'affaiblir, jusqu'à un certain point, la pertinence du rapprochement entre le signe et la divination. Doit-on croire, comme certains le prétendent, que Socrate est ironique lorsqu'il se qualifie de devin⁴⁶ ? S'il y a de l'ironie dans ce passage, il s'agit d'un cas de ce que Vlastos appelle « ironie complexe », c'est-à-dire que l'affirmation de Socrate est fautive en un sens – Socrate ne veut assurément pas dire qu'il est un devin de la trempe d'Euthyphron –, mais résolument vraie en un autre sens, plus profond : Socrate est un devin dans la mesure où, grâce au pouvoir divinatoire de l'âme⁴⁷, il a correctement interprété et déchiffré le signe divin qui s'est manifesté à lui⁴⁸. Nous touchons ici à une différence importante entre Xénophon et Platon : pour l'auteur des *Mémoires*, le signe divin est un mode de divination comme un autre, c'est-à-dire que le signe divin de Socrate se situe sur le même plan que le vol des oiseaux, les coups de tonnerre, etc. Xénophon prend d'ailleurs soin de souligner que Socrate pratiquait régulièrement les autres modes de divination⁴⁹, ce qui montre bien qu'il n'y a pas d'opposition de principe entre le signe divin de Socrate et les pratiques traditionnelles de divination.

Contrairement à Xénophon, Platon n'assimile pas purement et simplement le signe divin de Socrate aux modes traditionnels de divination. Il ne fait aucun doute qu'il considère le signe divin

⁴⁵ Cf. *Mém.* IV 8, 5 et *Apol.* 4.

⁴⁶ Cf. Hoffmann 1985-86, p. 418 : « dans ce second texte [*scil.* *Phèdre* 242c], la part de l'ironie est forte. Et l'on a le sentiment que Platon ne cherche nullement à mettre l'accent sur cet aspect divinatoire, absent de nombreux textes. » ; p. 422-423 : « [...] Socrate se décrit dans le *Phèdre* (242c), avec ironie, comme un piètre devin (*mantis men, ou panu de spoudaios*) – il est comme ceux qui savent mal leurs lettres, et cette faculté divinatoire ne vaut que pour lui, lui suffit (*boson emautôi bikanos*). A la différence du Xénophon des *Mémoires*, Platon ne souligne donc pas véritablement cet aspect. »

⁴⁷ Cf. 242c7 : *μαντικόν γέ τι καὶ ἡ ψυχὴ*. Dans son analyse de 242b-c, Hoffmann (1985-86) ne tient pas compte de l'affirmation du pouvoir divinatoire de l'âme, ce qui le conduit à surévaluer la dimension ironique de ce passage et à négliger le lien que Platon établit entre le signe et la divination.

⁴⁸ Dans un passage du *Phédon* (85b), Socrate compare son talent divinatoire à celui dont font preuve les cygnes à l'approche de la mort : « Chez ceux-ci [*scil.* les cygnes], bien plutôt, probablement parce qu'ils sont les oiseaux d'Apollon, il y a un don divinatoire (*ἀλλ' ἄτε οἶμαι τοῦ Ἀπόλλωνος ὄντες, μαντικοί τέ εἰσι*) et c'est la prescience des biens de chez Hadès qui les fait, ce jour-là, chanter joyeusement comme jamais ils ne l'ont fait dans le cours antérieur de leur existence. Or moi, de mon côté, j'estime que je suis attaché au même dieu ; qu'ils ne me surpassent pas pour la faculté de divination que je tiens de notre Maître (*καὶ οὐ χεῖρον ἐκείνων τὴν μαντικὴν ἔχειν παρὰ τοῦ δεσπότητος*) ; et que de même je n'ai pas plus de tristesse qu'eux à me séparer de la vie. »

⁴⁹ Cf. *Mém.* I 1, 2 ; I 1, 7 ; I 3, 4 ; I 4, 15 ; IV 3, 12 ; IV 7, 10.

comme une forme de mantique, mais cela ne signifie pas pour autant que ce n'est rien de plus qu'un mode de divination comme un autre. Je suis sur ce point en désaccord avec les commentateurs qui soutiennent, sur la base d'un autre passage de l'*Apologie*, que le signe divin est une pratique divinatoire du même type que les oracles, les songes et les autres « canaux » par le biais desquels les dieux communiquent leur volonté aux hommes. En 33c, alors qu'il parle des *elenchoi* auxquels il soumet ses concitoyens qui se croient savants, Socrate déclare : « Mais, pour moi, je l'affirme, c'est un devoir que la divinité m'a prescrit (προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν) par des oracles (ἐκ μαντείων), par des songes (ἐξ ἐνυπνίων), par tous les moyens dont une puissance divine (θεία μοῖρα) quelconque a jamais usé pour prescrire (προσέταξε) quelque chose à un homme. » Comme Socrate qualifie son signe divin de μαντική (40a), et qu'il énumère ici un certain nombre de pratiques divinatoires, d'aucuns considèrent que le signe divin fait partie des pratiques mentionnées en 33c⁵⁰. Il m'apparaît cependant abusif de compter le signe divin au nombre de ces pratiques divinatoires traditionnelles. Socrate souligne à deux reprises que les dieux, par l'entremise de ces pratiques divinatoires, enjoignent positivement aux hommes de faire certaines choses – en l'occurrence, dans le cas de Socrate, de vivre en philosophe, c'est-à-dire de soumettre les autres et lui-même à l'examen. Or le signe divin, comme Socrate l'a souligné un peu plus tôt, ne le pousse jamais à faire quoi que ce soit : « C'est quelque chose qui a commencé dès mon enfance, une certaine voix, qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que j'allais faire, sans jamais me pousser à agir (ἀεὶ ἀποτρέπει με τοῦτο ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὐποτε).⁵¹ » Alors que les pratiques divinatoires habituelles (oracles, songes, sacrifices, etc.) indiquent aux hommes aussi bien ce qu'ils doivent faire que ce dont ils doivent s'abstenir, le signe divin de Socrate, chez Platon, n'intervient que pour l'empêcher de poser une action particulière⁵². Dans les écrits socratiques de Xénophon, l'assimilation du signe divin aux pratiques divinatoires est complète, puisque le signe, à l'exemple de tous les autres procédés de mantique, indique à la fois les choses que Socrate doit faire et celles dont il doit s'abstenir. Bien qu'il reconnaisse que le signe divin s'apparente à la divination, Platon se distingue de Xénophon par son refus d'attribuer une fonction positive au signe de Socrate. Quant à la raison pour laquelle le signe divin se contente d'interdire une

⁵⁰ Cf. de Strycker & Slings 1994, p. 380-381 ad 40a4 : « as we saw above (33c4-7), Socrates thinks that divine messages can be given to humans through a variety of channels, which as a group constitute “divination”, μαντική, e.g. oracles and dreams. Here, we hear for the first time that Socrates’ “divine sign” is included in this group. »

⁵¹ 31d. Dans le *Phèdre* (242c), Socrate affirme de nouveau que le signe intervient toujours pour le retenir de faire ce qu'il s'apprête à faire (ἀεὶ δὲ με ἐπίσχει ὃ ἂν μέλλω πράττειν).

⁵² Comme l'a bien vu Burnet (1924, p. 139 ad *Apol.* 33c4), le signe divin se distingue, sous ce rapport, des autres pratiques divinatoires.

action, sans jamais ordonner d'en entreprendre une en particulier, elle demeure, avouons-le, mystérieuse.

La différence entre Platon et Xénophon, en ce qui a trait à l'assimilation du signe divin à la mantique, est en outre confirmée par le fait que Platon n'accorde aucune fonction apologétique au rapprochement entre le signe divin et la mantique, alors que ce rapprochement, chez Xénophon, joue un rôle apologétique très marqué. On peut légitimement s'étonner de cette différence, pour autant que Platon et Xénophon établissent tous deux un lien explicite entre le signe divin de Socrate et l'accusation d'introduire de nouvelles divinités (*καινὰ δαιμόνια*)⁵³ ; on pourrait donc s'attendre, en vertu de ce lien établi aussi bien par Platon que par Xénophon, à ce que la réfutation de cette accusation cherche à montrer que le signe divin de Socrate ne représentait aucune nouveauté propre à inquiéter les fidèles de la religion officielle et traditionnelle. Or les grandes lignes de cette argumentation ne se retrouvent que chez Xénophon : en affirmant que le signe divin de Socrate n'est rien de plus qu'un procédé divinatoire comme un autre, Xénophon cherche à combattre l'accusation d'impiété⁵⁴. Platon, en revanche, ne mise pas sur le rapprochement entre la mantique et le signe divin de Socrate pour réfuter l'accusation d'impiété. La preuve en est que le rapprochement très discret, et pour le moins énigmatique, entre la mantique et le signe divin de Socrate intervient tout à la fin de l'*Apologie* (40a), alors que Socrate a déjà été reconnu coupable⁵⁵. Cela laisse entendre que Platon était sans doute réticent à assimiler le signe divin de Socrate aux modes traditionnels de divination.

Contrairement à Xénophon, dont on a vu qu'il court-circuite l'étape de déchiffrement de l'intervention du signe divin, Platon insiste sur ce moment exégétique qui correspond en fait au déploiement du rationalisme de Socrate⁵⁶. L'interprétation de l'intervention du signe s'effectue sous l'égide de la raison et doit satisfaire aux exigences de la raison. Mais la raison n'est pas pour autant

⁵³ Cf. *Apol.* 31c-d ; *Euthyp.* 3b ; *Mém.* I 1, 2 ; *Apol.* 12.

⁵⁴ Cf. Hoffmann 1985-86, p. 419 et 427 : « pour défendre Socrate contre l'accusation d'impiété, Xénophon s'attache en quelque sorte à banaliser le phénomène, et montre qu'il s'agit d'une pratique divinatoire comme les autres. Socrate avait une attitude religieuse et des croyances en tous points conformes aux usages de la Cité, et le "démon" n'était pas la marque de sa singularité, mais un signe parmi d'autres qui signifiait (*σήμαινεν*) à Socrate, de la part des dieux – des dieux reconnus de tous – ce qu'il devait faire ou ne pas faire. »

⁵⁵ Cf. de Strycker & Slings 1994, p. 380-381 : « Xenophon also (*Mem.* I 1, 2-4) includes the divine voice in *μαντική*, but he does so in a very apologetic way, in order to show that the *δαιμόνιον σημεῖον*, which had aroused Meletus' suspicion [...] was a quite normal phenomenon that fitted into the traditional categories of Greek religious thought. Plato has no apologetic intention : the trial is over, and Socrates speaks to the jurors who voted for acquittal. »

⁵⁶ Cf. Vlastos 1991, p. 282-287 = 1994, p. 385-391. Il y a, en plus du cas exposé dans le *Phèdre*, quelques exemples d'interprétation rationnelle de l'intervention du signe. Cf. *Pr. Alc.* 105d-e (raison pour laquelle le signe interdisait à Socrate d'adresser la parole à Alcibiade), *Apol.* 31d (pourquoi le signe s'oppose à ce que Socrate fasse de la politique), *Apol.* 40b-c et 41d (si le signe n'est pas intervenu pendant le procès, c'est que la mort n'est pas un mal). Dans l'*Euthydème* (272e-273a), Socrate ne se livre à aucune interprétation de l'intervention du signe, mais l'on comprend immédiatement que l'interdiction de se lever avait pour but de lui permettre de rencontrer Euthydème et son frère.

souveraine, car elle se montre docile et obéissante à un signe divin dont elle ne conteste jamais les interventions. J'ai quelque peine à suivre Vlastos⁵⁷ lorsqu'il affirme que Socrate n'aurait jamais consenti à suivre les indications du signe si elles avaient été offensantes pour sa raison morale. Mon embarras ne vient pas de ce que je crois que Socrate aurait suivi des injonctions divines qui auraient par ailleurs été désavouées par sa raison morale, mais plutôt de ce que la position de Vlastos revient en fait à affirmer que la raison morale est entièrement souveraine et autonome, et qu'elle peut donc refuser d'obtempérer à un ordre divin⁵⁸. Le fait même que Socrate ne mette jamais en cause le bien-fondé des interventions du signe divin montre bien les limites, voire la subordination de la raison morale. Socrate raisonne à partir de l'intervention divine, dont il cherche à découvrir la signification, mais il ne remet jamais en question l'intervention elle-même. Le rapprochement avec le sacrifice d'Isaac, proposé par Vlastos⁵⁹, me paraît dénué de pertinence pour autant que le signe divin, chez Platon, n'ordonne jamais de faire quoi que ce soit. Le cas de figure imaginé et analysé par Vlastos dans le but de démontrer la prétendue autonomie de la raison morale, est donc théoriquement impossible dans le cadre des dialogues platoniciens. Si l'on s'en remet aux dialogues eux-mêmes, plutôt qu'à des exemples hypothétiques qui sont conçus uniquement pour accommoder et confirmer une interprétation, force est de constater que l'exégèse rationnelle du signe divin reconnaît toujours, à la façon d'une prémisses indiscutable, le bien-fondé de l'intervention divine.

L'opposition entre Platon et Xénophon, en ce qui a trait au moment exégétique qui doit succéder à la manifestation du signe, est rigoureusement identique à l'opposition que l'on observe entre leur traitement respectif de l'attitude de Socrate après qu'on lui eut communiqué la réponse de la Pythie. Comme toute autre forme de pratique divinatoire, l'oracle est énigmatique et requiert un déchiffrement ; après avoir reconnu, chez Platon, que l'oracle ne peut pas mentir⁶⁰ – ce qui montre bien qu'il ne doute jamais de la pertinence ni du bien-fondé d'une intervention divine –, Socrate cherche, en usant de sa raison, à percer la véritable signification de l'oracle. Cet effort rationnel de déchiffrement du sens de l'oracle est identique à ce que l'on observe lorsque Socrate s'applique à

⁵⁷ Cf. 1991, p. 285-286 = 1994, p. 388-389.

⁵⁸ La question soulevée par la position de Vlastos est celle de savoir si, et jusqu'à quel point, la raison morale de Socrate est autonome et souveraine eu égard aux avertissements qu'elle reçoit du signe divin. Cette question et l'interprétation de Vlastos sont discutées en profondeur par McPherran (1996, p. 185-208). Ce débat essentiel excède largement le cadre restreint de la présente étude.

⁵⁹ Vlastos (1991, p. 285-286 = 1994, p. 388-389) soutient que si le signe avait ordonné à Socrate d'offrir son fils en sacrifice, la raison morale de Socrate s'y serait opposée parce qu'un tel ordre serait incompatible avec la conception qu'elle se fait de la divinité.

⁶⁰ Cf. *Apol.* 21b : οὐ γὰρ δῆπου ψεύδεταιί γε· οὐ γὰρ θέμις αὐτῷ.

interpréter le signe divin et les autres moyens par lesquels les dieux lui communiquent leur volonté⁶¹. Chez Xénophon, en revanche, l'oracle ne se présente pas comme une énigme et sa signification apparaît d'emblée évidente à Socrate⁶², si bien que le moment exégétique est à nouveau court-circuité⁶³. La répétition même de ces deux attitudes opposées montre à quel point Platon et Xénophon concevaient différemment la nature des signes envoyés par les dieux, ainsi que le rôle de la raison humaine eu égard à l'interprétation que requièrent, ou non, ces signes divins.

3. Conclusion : du signe au démon

Ce n'est pas par ignorance que nous persistons à parler du « démon » de Socrate, mais plutôt par paresse, par commodité, bref en raison d'une mauvaise habitude dont il faudrait peut-être songer à nous défaire. Cela dit, l'expression « démon de Socrate » n'est pas en soi absurde, pour peu, évidemment, que l'on assimile le signe divin de Socrate à un *δαίμων*, soit une forme de divinité intermédiaire entre les hommes et les dieux. Cette assimilation, que l'on chercherait en vain chez Platon ou chez Xénophon, sera le fait du moyen-platonisme (Plutarque, Maxime de Tyr, Apulée) et du néo-platonisme (Hermias, Olympiodore, Proclus). Quant à l'expression « *δαιμόνιον* de Socrate », appliquée au phénomène décrit par Platon et Xénophon, elle témoigne d'un grave contresens. Si le *daimonion* désigne, aussi bien chez Platon que chez Xénophon, la divinité qui s'adresse à Socrate par l'intermédiaire d'un signe, on voit immédiatement à quel point il est injustifié et impropre de parler du « *daimonion* de Socrate ». Ce qui est propre à Socrate, c'est bien évidemment le signe particulier que lui envoie la divinité, mais non la divinité elle-même.

Si les commentateurs contemporains ne sont pas justifiés, eu égard aux textes de Platon et de Xénophon, de parler du *daimonion* de Socrate, force est néanmoins de reconnaître que cette expression est apparue dès l'Antiquité. À ma connaissance, et sous bénéfice d'inventaire, l'expression

⁶¹ Dans le *Phédon* (60e-61a), Socrate rapporte de quelle façon il interprète le songe, récurrent au cours de sa vie, qui l'incite à faire de la musique. Socrate y voit un encouragement à philosopher.

⁶² Cf. *Apol.* 14-16.

⁶³ Il est sans doute significatif que la réponse de la Pythie à Xénophon (cf. *Anab.* III 1, 4-7), lorsque celui-ci, sur le conseil de Socrate, s'est rendu à Delphes pour interroger Apollon concernant son projet de se rendre auprès de Cyrus, est aussi peu énigmatique que sa réponse à Chéréphon au sujet de Socrate. Ceci tend à confirmer l'hypothèse suivant laquelle Xénophon considère que les dieux n'envoient jamais de signes obscurs aux hommes pieux à l'endroit desquels ils désirent se montrer bienveillants (cf. *supra*, note 24). Dans l'*Anabase* (VI 1, 22-24), Xénophon raconte comment, après qu'il eut offert un sacrifice à Zeus, le dieu lui signifia très clairement de ne pas briguer le commandement (οὕτω δὴ θυομένων αὐτῷ διαφανῶς ὁ θεὸς σημαίνει μήτε προσδεῖσθαι τῆς ἀρχῆς, VI 1, 24). Les *Helléniques* (IV 7, 2-3) rapportent un autre exemple d'oracle dépourvu d'ambiguïté, communiqué cette fois-ci à Agésilas, homme de grande piété qui est l'un des principaux héros de Xénophon.

«δαιμόνιον de Socrate» se rencontre pour la première fois chez Plutarque⁶⁴, qui considère à l'évidence le terme δαιμόνιον comme un synonyme de δαίμων. La même expression – δαιμόνιον de Socrate – se rencontre également, si l'on se borne à la tradition platonicienne, chez Maxime de Tyr⁶⁵, Proclus⁶⁶ et Hermias⁶⁷. La question se pose donc de savoir comment une expression, qui est *a priori* impossible chez les disciples de Socrate qui furent les premiers à parler du signe divin, est par la suite devenue non seulement possible, mais usuelle. La réponse à cette question exigerait sans doute une étude spécifique. Je me contenterai néanmoins de suggérer, pour le moment, que les conditions de possibilité de l'expression «*daimonion* de Socrate» sont déjà réunies chez Platon, plus précisément dans le *Banquet*. Je songe au passage où Diotime, en réponse à la question de Socrate qui lui demande quelle est la nature d'Eros, affirme ce qui suit :

Comme dans les cas précédents, un intermédiaire, dit-elle, entre le mortel et l'immortel (μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου). – Qu'est-ce qu'il serait alors, Diotime ? – Un grand démon (Δαίμων μέγας), Socrate. Et en effet tout ce qui est démonique est intermédiaire entre le dieu et le mortel (καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ). (*Banq.* 202d-e)

Il faut se rendre à l'évidence : à la différence des autres passages du corpus platonicien qui ont été commentés plus tôt, ce passage-ci ne considère pas l'expression τὸ δαιμόνιον comme un synonyme de ὁ θεός, οἱ θεοί ou τὸ θεῖον, mais bien comme un équivalent de δαίμων. L'expression τὸ δαιμόνιον ne désigne plus ce qui est à l'origine du signe intermédiaire entre les dieux et les hommes, mais l'intermédiaire lui-même. Si Eros est un *daimôn*, et que Socrate joue le même rôle qu'Eros, celui de médiateur entre les dieux et les hommes, entre les savants et les ignorants, le *Banquet* offre déjà tous les éléments qui permettront l'usage de l'expression «*daimonion* de Socrate» ; en effet, tout médiateur qu'il soit entre les dieux et les hommes, Socrate n'en est pas moins un mortel, si bien que s'il n'est pas lui-même un *daimôn*, bien qu'il joue le rôle d'un *daimôn*⁶⁸, il faut que ce qui lui permet de jouer ce rôle de médiateur soit de l'ordre du démonique ; or si l'on considère que le signe divin de Socrate est également une forme d'intermédiaire entre les dieux et les hommes, au même titre que le *daimôn*, il n'y avait, au fond, qu'un tout petit pas à franchir pour

⁶⁴ Le traité de Plutarque s'intitule précisément Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου et cette expression apparaît à plusieurs reprises dans le traité (cf. 580E, F (bis), 581A, E, 588C (bis), 590A).

⁶⁵ Les *Discours* VIII et IX de Maxime de Tyr (= *JSR* I E 4-5) portent expressément sur la nature du *daimonion* de Socrate (Τί τὸ δαιμόνιον Σωκράτους). Cf. VIII 3 ; VIII 4 ; VIII 6.

⁶⁶ Cf. *in Alc.* 68, 1 ; 78, 9 ; 79, 15 ; 82, 25 (τὸ Σωκρατικὸν δαιμόνιον).

⁶⁷ Cf. *in Phaedrum* 65, 26 et 65, 32.

⁶⁸ Cf. Hoffmann 1985-86, p. 426.

assimiler le signe divin de Socrate à une forme de *daimonion*, entendu au sens de *daimôn*. La démonologie platonicienne, qui s'élabore en marge et indépendamment des passages qui traitent du signe divin de Socrate⁶⁹, offre donc déjà tous les principaux éléments qui permettront, dans la tradition ultérieure, l'assimilation du signe de Socrate à une forme de démon.

Bibliographie :

- ARNIM, H. von (1923), *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates*, Copenhague (Acad. Dan., VIII 1).
- BRISSON, L. (1997), *Platon : Apologie de Socrate, Criton*, [introduction, traduction et notes], Paris, Garnier Flammarion.
- BURNET, J. (1924), *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, [texte et commentaire], Oxford, Clarendon Press.
- CENTRONE, B. (1997), « Il *daimonion* di Socrate nello pseudoplatonico *Teage* », in G. Giannantoni & M. Narcy (éds.), *Lezioni Socratiche*, Naples, Bibliopolis, p. 329-348.
- DORION, L.-A. & BANDINI, M. (2000), *Xénophon : Mémoires*, vol. 1 : *Introduction générale et Livre I*, [Introduction, traduction et notes par L.-A. Dorion ; Histoire du texte et texte grec par M. Bandini], Paris, Les Belles Lettres.
- FRITZ, K. von (1931), « Zur Frage der Echtheit der xenophontischen Apologie des Sokrates », *Rheinisches Museum* (80) p. 36-68.
- GUNDERT, H. (1954), « Platon und das Daimonion des Sokrates », *Gymnasium* (61) p. 513-531.
- HOFFMANN, P. (1985-86), « Le sage et son démon. La figure de Socrate dans la tradition philosophique et littéraire », *Annuaire. Résumé des conférences et travaux, École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, (94) p. 417-435.
- IWATA, Y. (1991), « The philosophical implication of the daimonion of Socrates », in K. Boudouris (éd.), *The philosophy of Socrates: elenchus, ethics and truth*, (2nd International conference on Greek philosophy), Athènes, p. 195-199.
- JACKSON, H. (1874), « The *δαιμόνιον σημεῖον* of Socrates », *Journal of Philology* (5) p. 232-247.
- JOYAL, M. (2000), *The Platonic Theages. An introduction, commentary and critical edition*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- KLEVE, K. (1986), « The daimonion of Socrates », *Studi Italiani di Filologia Classica* (4) p. 5-18.

⁶⁹ Cf. Hoffmann 1985-86, p. 418 et 421.

- MACNAGHTEN, R.E. (1914), « Socrates and the ΔAIMONION », *The Classical Review* (28) p. 185-189.
- MCPHERRAN, M. (1996), *The religion of Socrates*, University Park (Pa), Pennsylvania State U.P. [cf. chap. 4.1 : « Dreams, divinations, and the *Daimonion* », p. 175-208].
- RUDHARDT, J. (1958), *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1992².
- STRYCKER, E. de & SLINGS, S.R. (1994), *Plato's Apology of Socrates. A literary and philosophical study with a running commentary*, Leiden, E.J. Brill.
- VLASTOS, G. (1991), *Socrates. Ironist and moral philosopher*, Cornell, Cornell University Press, [cf. Additional note 6.1 : « Socrates' *daimonion* », p. 280-287] ; trad. française : *Socrate. Ironie et philosophie morale*, Paris, Aubier, 1994 [cf. note complémentaire 6.1 : « Le *daimonion* de Socrate », p. 382-391].
- WOODHEAD, W.D. (1940), « The *daimonion* of Socrates », *Classical Philology* (35) p. 425-426.