



Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

2 | 1989
Varia

Notes sur l'impiété de Socrate

Richard Bodéüs



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/231>

DOI : 10.4000/kernos.231

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 1989

Pagination : 27-35

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Richard Bodéüs, « Notes sur l'impiété de Socrate », *Kernos* [En ligne], 2 | 1989, mis en ligne le 02 mars 2011, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/231> ; DOI : 10.4000/kernos.231

NOTES SUR L'IMPIÉTÉ DE SOCRATE

Les brèves remarques qui vont suivre concernent l'*Apologie de Socrate* (AS) du *Corpus Platonicum*¹. L'opuscule est un document qu'on peut aborder de plusieurs façons. Trois observations liminaires préciseront mon point de vue à ce sujet.

(1) Dans l'AS, je vois, non la défense de Socrate (génitif subjectif) telle que l'aurait relatée Platon – celui-ci n'a rien d'un historien ou d'un chroniqueur qui consignerait la relation d'une plaidoirie en cour de justice – mais la défense de Socrate (génitif objectif) par Platon, dans un souci qui dépasse celui de la simple vérité historique².

(2) Le personnage de Socrate, auquel Platon donne ainsi la parole, me paraît correspondre à l'image d'un idéal précis que lui-même entendait défendre. Cet idéal est celui, non du *sophos* – l'AS l'écarte en définitive³ – mais celui du *philo-sophos*, que Platon dit ailleurs convenir à l'homme : seuls, les dieux sont *sophoi*⁴. Deux traits de la vie philosophique (*philo-*

¹ Je livre ici, outrageusement résumées, les conclusions d'un séminaire donné à l'Université de Montréal durant le semestre d'hiver de l'année 1987-1988. En sacrifiant l'examen de l'abondante bibliographie sur l'AS et l'exposé des discussions auxquelles son étude a donné lieu entre les participants à ce séminaire, je n'ometts pas de remercier chaleureusement ces derniers pour leur précieuse collaboration.

² Voir, à ce sujet, l'excellent commentaire de Th.G. WEST, *Plato's Apology of Socrates. An Interpretation*, with a new Transl., Ithaca-Londres, 1971, chap. I, p. 71 et sq. – Le caractère historique des événements narrés dans l'AS reste controversé. Ainsi, par exemple, le fameux oracle à Chéréphon : cf. M. MONTUORI, *Socrates. Physiology of a Myth*, Amsterdam, 1981, (spécialement, p. 140 : «it is purely and simply an invention by Plato») et, en sens contraire, E. DE STRYCKER, *The oracle given to Chaerephon about Socrates (Plato, Apology, 20e-21a)*, in *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its continuation offered to Prof. C.J. de Vogel*, ed. by J. Mansfeld and L.M. de Rijk, Assen, 1975, p. 40 («there is no reason to doubt the historicity of Chaerephon's question and of the Phytia's response»).

³ La *sophia* que confesse Socrate en 20d est, dans le fait, la simple conviction qu'il ne mérite absolument pas «en vérité» d'éloge «sous le rapport de la *sophia*» (23b). La *sophia*, pour Socrate, est du côté du dieu, non de l'homme (*tôi ontî ho theos sophos einai* : 23a). Cf. 29a : «m'imaginant être le *sophos* que je ne suis pas». Cf. Th.A. SZLESÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin-New York, 1985, p. 223.

⁴ Les deux textes les plus explicites à cet égard sont, en dehors de l'AS, *Phèdre*, 278d et *Banquet*, 204a.

sophounta ... zên : 28e) sont ici soulignés : elle est prescrite (à Socrate) par Apollon ou les dieux en général et elle consiste à se questionner et à questionner autrui (*Ibidem* et 30e). À cet égard, l'AS suggère, de manière à peine voilée, que son auteur parle ainsi de sa propre mission. Évoquant le sommeil où les Athéniens vont pouvoir sombrer après l'avoir fait mourir, Socrate ajoute : «à moins que le dieu, prenant souci de vous, n'envoie quelqu'un d'autre à ma place» (31a). Et ailleurs, il prophétise : «vous imaginez vous débarrasser de l'objection qui est faite à votre genre de vie, mais c'est tout le contraire qui va vous arriver, c'est moi qui vous le dis. Plus nombreux seront ceux qui s'objecteront à vous...» (39c). C'est comme si Socrate annonçait Platon. L'œuvre platonicienne – l'AS elle-même – se présente ici comme l'entreprise philosophique destinée, grâce aux dieux, à inquiéter les Athéniens pour leur salut.

(3) Un mot maintenant sur le genre littéraire de l'AS. Malgré les compositions oratoires insérées dans certains dialogues (dans le *Protagoras*, 324d-328e, dans le *Phèdre*, 231a-234c, par exemple)⁵, malgré le *Ménexène* (236d et sq.), qui, dans sa presque totalité, contient l'énigmatique morceau rhétorique d'Aspasie⁶, l'AS, avec sa suite de trois discours, est un cas unique dans l'œuvre de Platon. Le cas est d'autant plus singulier que le philosophe sacrifie ici aux artifices de l'éloquence qu'il affecte ailleurs de mépriser : déclarer qu'on refuse d'user des ficelles du pathos, ordinaires en pareilles circonstances (34c et sq.)⁷, c'est encore user de ficelles ordinaires enseignées par les rhéteurs⁸. Platon se range ici aux méthodes des publicistes qui, comme Isocrate et les Sophistes, répandent dans le public des discours fictifs. Comme eux – pensons à *L'éloge d'Hélène* ou à *L'apologie de Palamède* de Gorgias – il affiche au reste un goût du paradoxe. Prendre le parti de Socrate, n'est-ce pas prendre le parti d'un condamné et celui de l'injustice réprouvée⁹ ? Nul doute : l'AS est une œuvre de provocation, faite

⁵ Discours prêtés respectivement à Protagoras et à Lysias. Le *Phèdre*, par ailleurs, contient deux discours de Socrate (237a-241d et 244a-257b), le second «expiant» le premier sur le même thème que celui de Lysias.

⁶ Parodie ironique (de Gorgias) ou non ? C'est la question traitée dans R. CLAUD, *Le Ménexène de Platon et la rhétorique de son temps*, Paris, 1980.

⁷ Cf., déjà, 17a-b.

⁸ A ce sujet, voir E. MERON, *Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues platoniciens de jeunesse*, Paris, 1979, p. 60 (avec références bibliographiques).

⁹ C'est d'«injustice», en effet, que la plainte de Meletos fait état (24b : *Sôkratè...adikein*), injustice dont l'impiété n'est qu'une forme. Selon les *Divisions platoniciennes* (4), la

pour remuer l'opinion selon les méthodes les plus efficaces. Elle répond donc à la mission philosophique évoquée plus haut : inquiéter les Athéniens.

Dans ces conditions, il importe de considérer la nature exacte du jugement porté par Platon sur l'attitude de Socrate condamnée par ses concitoyens¹⁰. Du point de vue traditionnel de la Cité, représentée par les jurés, une certaine attitude (A) de Socrate est condamnable, parce qu'une telle attitude équivaut à de l'impiété caractérisée. Le point de vue de la défense, qui veut innocenter Socrate, peut, à partir de là, se définir de deux façons. En d'autres termes, Socrate peut être disculpé, ou bien (I) du fait que l'attitude A qu'on lui reconnaît n'est pas tenue pour de l'impiété, ou bien (II) du fait qu'on ne peut lui imputer l'attitude A, tenue pour de l'impiété. Quelle est la défense de Platon ?

Aucun interprète de l'AS, à ma connaissance, n'a vu clairement l'importance de l'alternative. Les lectures de l'ouvrage assument implicitement et, donc, sans critique, que Platon adopte la solution I. Le philosophe, pense-t-on, sait, en définitive, que l'attitude A est bien celle de Socrate, mais il répugne à croire que ce soit là de l'impiété. Et l'AS serait précisément destinée à montrer que A constitue, au contraire, une attitude pieuse. Concrètement, cela signifie que, selon Platon, Socrate (ou, si l'on préfère, le philosophe) «n'honore pas les dieux que la Cité honore»¹¹ (= attitude A), d'une part, mais n'en doit pas moins être reconnu comme pieux et juste,

piété est une espèce de la justice, celle qui regarde les dieux : cf. *Aristotele ed altri. Divisioni*, introd., trad. e comm. di C. Rossitto, Padoue, 1984, p. 42.

¹⁰ Dans l'attitude en question, l'essentiel considéré est une disposition d'esprit (de l'ordre de la croyance), dont le comportement pratique n'est que la manifestation ou la conséquence supposée (cf. l'intéressant article d'E. BRANN, *The offense of Socrates. A rereading of Plato's Apology*, in *Interpretation*, 7 [1978], p. 1-21). Bien que la plainte de Meletos fasse d'abord état de corruption de la jeunesse (24b), l'accusation reconnaît (26b) qu'elle entend par là un enseignement conforme à ce que pense et fait Socrate. Ce qui vaut à celui-ci d'être traduit en justice, c'est donc avant tout, sans doute, le fait d'un tel enseignement jugé corrupteur. Mais le fait ne peut être à charge du philosophe que si l'on établit qu'à la source d'un enseignement dont on montre les effets désastreux, il y a une conviction qu'il s'efforce de faire partager. Le fond de l'affaire, dans le jugement qu'on porte sur Socrate, est donc de savoir s'il avait pareille conviction.

¹¹ Dans l'expression *nomizein theous* de 24b (que je traduis ici; cf. 26b), le verbe *nomizein* a vraisemblablement une signification moins précise que dans l'expression *nomizein einai theous* (26c; cf. 29a). Mais Platon use de ces deux expressions comme synonymes (ainsi qu'on peut le voir en 35d : «en vous enseignant à *theous...mè hègeisthai einai*, je m'accuserais moi-même *hôs theous ou nomizô*»). Est donc en cause la croyance à la réalité (existence) des dieux de la Cité. Cf. déjà R. HACKFORTH, *The composition of Plato's Apology*, Cambridge, 1933, p. 58-79.

d'autre part, en vertu de l'honneur qu'il rend par ailleurs à un ou à d'autres dieux. La solution I dénoterait ainsi, non seulement le goût du paradoxe et de la provocation chez l'auteur de l'AS, mais une volonté de subversion radicale (les dieux que la Cité honore ne doivent pas l'être), soutenue par des arguties sophistiquées (ce qu'on appelle communément injustice et impiété doit désormais être nommé justice et piété)¹². Inutile d'ajouter que, dans ces conditions, s'étant déclaré l'ennemi de la tradition et des croyances traditionnelles, Platon ne pouvait pas ne pas voir que la Cité, de son point de vue, avait de justes raisons de condamner la philosophie.

Je soutiens ici l'opinion contraire, selon laquelle, dans sa défense de Socrate ou de la philosophie, Platon a opté pour la solution II et mis en cause l'allégation de ceux pour qui le philosophe n'honorait pas les dieux que la Cité honore, c'est-à-dire, était coupable d'impiété au sens où l'entendait la tradition.

Cette interprétation a contre elle l'idée générale que le rationalisme socratico-platonicien ne pouvait s'accommoder de la fidélité à la tradition. Je dirai tout à l'heure ce qu'il faut penser de pareille idée. En faveur de la solution I, pour laquelle on penche d'ordinaire, il y a surtout, dans l'AS (26b-28a), l'apparente faiblesse des arguments que Socrate oppose à ses accusateurs sur le grief principal qui lui est fait. Le philosophe, en effet, se borne maladroitement, dirait-on, à jeter le ridicule sur Meletos, qu'il enferme dans une auto-contradiction. Ce genre d'«elenctic refutation», a-t-on noté¹³, ne pouvait que se retourner contre lui. Elle était «tout à fait risible» et «désinvolté»¹⁴, quoique dans la manière de Socrate. Or l'explication avancée pour expliquer pareille désinvolture consiste à supposer que Socrate, au fond, ne pouvait faire l'aveu de la vérité, qui l'eût effectivement condamné : «Exposer la croyance religieuse de Socrate, c'eût été s'obliger à dire en quoi elle s'écartait de la foule»¹⁵. Bref, le philosophe,

¹² Voir, en particulier, A. SESONSKE, *To Make the Weaker Argument Defeat the Stronger*, in *JHPH*, 6 (1968), p. 217-231; W. KENDALL, *The People versus Socrates Revisited*, in *Willmore Kendall Contra Mundum*, New Rochelle (N.Y.), 1971, p. 149-167 et L. STRAUSS, *On Plato's Apology of Socrates and Crito*, in *Essays in Honor of Jacob Klein*, Annapolis, 1976, p. 155-170.

¹³ J. BECKMAN, *The Religious Dimension of Socrates' Thought*, Waterloo (Ontario), 1979, p. 60.

¹⁴ WEST, *op. cit.*, p. 148 («merely laughable») et 144 («flippant»).

¹⁵ M. CROISSET, Notice à l'AS dans PLATON, *Œuvres complètes*, t. I, 2e éd., Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 135.

qui a une «religion personnelle»¹⁶, se sait effectivement coupable de ce qu'on lui reproche, mais ne peut le confesser sans donner prise à l'adversaire¹⁷.

L'explication paraît invraisemblable pour deux raisons au moins. 1° Parce que la réfutation sophistique qu'on prête au philosophe et par laquelle, prétend-on, il masque une vérité dangereuse à dire, au jugement même de ceux qui voient les choses ainsi, est tout aussi efficace à le faire condamner, sinon plus¹⁸. 2° Parce que, toujours au jugement des interprètes dont nous parlons, ce que Socrate est censé dissimuler ici (26b-28a), il le laisse entendre clairement un peu plus loin (28d-30c), lorsque, justifiant sa mission philosophique, il explique qu'il faut obéir au dieu plutôt qu'aux hommes, d'où il appert, a-t-on écrit, que «la piété de Socrate est l'impiété de la Cité – et vice versa» et que «les modèles et les dieux du jury ne sont pas les mêmes que ceux que Socrate révère»¹⁹. Il y aurait quelque étrangeté à voiler d'abord ce qu'on découvre ensuite²⁰. L'explication ne tient pas. Et toute l'interprétation est à reprendre.

Il est aisé de la reprendre. Où se trouverait, en effet, dans l'AS, les éléments d'une redéfinition de la piété en termes philosophiques, montrant qu'il faut rompre avec les croyances de la Cité, établissant que, pour Platon, «les dieux des Grecs» sont à remplacer par «le Dieu de Raison socratique»²¹ ou que «la religion de Socrate, c'est sa philosophie»²² ? Nulle part. Le texte de 29a, où Socrate proteste le plus énergiquement de sa piété, est un texte où le philosophe s'autorise d'un ordre d'Apollon pour justifier son genre de vie.

¹⁶ BECKMAN, *op. cit.*, p. 60 et déjà, p. 56 : «his own personal belief» (à propos du «démon» de Socrate).

¹⁷ De cette image de Socrate (rationaliste qui cache le fond de sa pensée en matière de religion), on peut rapprocher celle qu'on a tenté de donner de Descartes (le philosophe «au masque»), qui, pour certains, déguisait ses convictions personnelles devant l'autorité ecclésiastique.

¹⁸ S'il y avait dissimulation, pour éviter de heurter, comment expliquer l'ironie du philosophe aux dépens de ses adversaires ? «Socrates ironically treats Meletus as a comic poet» (WEST, p. 147). Le mobile de la supposée dissimulation (la crainte ou la peur) ne s'accorde d'ailleurs pas avec l'insistance que Socrate met immédiatement ensuite (28a et sq.) à démontrer qu'il ne craint pas la mort.

¹⁹ WEST, respectivement, p. 164 et 206.

²⁰ Conscient de cette étrangeté, Croiset disait alors de la partie centrale où Socrate répond à l'accusation de Meletos : «cette ... partie nous fait un peu l'effet d'un intermède satirique» (p. 135) !

²¹ WEST, p. 207.

²² BECKMAN, p. 68. Dans son article *Gods, Form, and Socratic Piety* (in *Ancient Philosophy*, 3 [1983], p. 82-88), Y. Kachi a parfaitement résumé (et critiqué) la thèse de Beckman, selon qui, chez Socrate, «piety cannot be defined in terms of the gods, and philosophy can be adequately characterized without reference to them» (p. 83).

C'eût été un mal, dit-il, de désobéir à une telle autorité. Et il ajoute : «en vérité, c'est alors qu'on m'aurait justement traduit devant un tribunal pour la raison que je ne crois pas qu'il y a des dieux, en me méfiant de l'oracle et en craignant la mort, m'imaginant être le *sophos* que je ne suis pas». Ce texte ne prétend pas donner la philosophie pour la nouvelle religion qui devrait prendre la place de l'ancienne. Il prétend, au contraire, justifier, par un impératif de celle-ci, l'exercice de la philosophie. – On ne peut par ailleurs prétexter ici que l'Apollon delphique dont se réclame toute l'AS n'était pas des plus prisés à Athènes²³. Les dieux que la Cité honore et que ses accusateurs reprochent à Socrate de ne pas honorer ne sont pas à entendre comme spécifiquement athéniens²⁴. Ce sont les dieux que les Grecs honorent en commun, les dieux sur lesquels, selon Hérodote, les Grecs fondaient le sentiment de leur communauté. – Notre texte, autrement dit, ne conduit à aucune redéfinition de la piété, où entrerait, par exemple, une autre dimension cognitive que celle, impliquée dans la confiance la plus absolue à la parole oraculaire, qui fait dire : le dieu ne ment pas, il sait ce que je ne sais pas²⁵. La science de Socrate, qui vaut au philosophe d'être reconnu par l'oracle comme étant plus *sophos* que quiconque, c'est la conscience de son ignorance²⁶. Elle est, certes, en rapport avec la piété dont il se prévaut, mais dans l'exacte mesure seulement où elle traduit le sentiment de sa misère en présence du savoir divin²⁷. Ce qui, dans la pratique, entraîne sa soumission inconditionnelle aux ordres de l'oracle.

Il y a bien, au fondement de tout cela, une forme de rationalisme, qui corrige les croyances traditionnelles sur divers points : un dieu ne peut nous

²³ Cf. MERON (*Op. laud.*, p. 70, avec références à la littérature antérieure).

²⁴ Socrate distingue, certes, les dieux «que la Cité honore» (*housper ge hē polis*) et d'«autres» dieux (*heterous* : 26c). Mais la première catégorie inclut sans nul doute Apollon, même si son oracle à Delphes n'est pas spécialement bien vu des Athéniens. – L'interprétation rationaliste, au demeurant, ne fait pas fond sur une distinction des dieux à l'intérieur des Cités grecques. Quand West, par exemple, soutient que Socrate se défend «by redefining piety» (p. 163), il écrit : «Socrates' gods, unlike the city's local deities, are the gods of all human beings as such».

²⁵ Cf. AS, 21b.

²⁶ Cf. AS, 20a (et 20d). La confiance de Socrate en l'oracle n'est donc pas justifiée, mais confirmée, par la vérification que l'oracle dit vrai. Elle est acquise avant de savoir qu'il dit vrai et que l'on sache en quel sens il dit vrai («que veut dire le dieu ?», se demande Socrate en 21b, «car, à coup sûr, il ne ment pas de toute façon...»).

²⁷ La proposition rationaliste de West (p. 164) est, à cet égard, un contre-sens : «Socrates' standard of wisdom condemns the traditional views because those views are based on faith and trust, not knowledge».

tromper, contrairement à ce que disait Homère²⁸; l'Hadès n'est pas nécessairement le séjour infâme que représente la tradition («personne ne sait ce qu'est la mort»)²⁹. Mais ce rationalisme, au lieu de détourner des dieux et de la religion ancienne, y ramène au contraire, en justifiant et la confiance aux dieux et la crainte de l'au-delà pour l'injuste et l'impie³⁰.

L'erreur de l'interprétation commune est de ne point avoir vu, en l'occurrence, qu'entre la fidélité aveugle aux données puériles de la tradition religieuse et la tentation de leur substituer les bases d'une autre religion tournée vers un autre ou d'autres dieux, il y avait place pour une piété qui s'adresse aux mêmes dieux de la Cité dans un autre esprit. Et l'évidence reconnue d'un «rational criticism»³¹ chez Socrate (qui lui enseigne les méprises populaires dans la conception de certains aspects de la religion grecque) a conduit l'interprète à imaginer sans raison que le philosophe avait une «religion personnelle»³², que «sa propre religion» était en conflit avec celle de la Cité³³, qu'il vénérât «son propre 'dieu' personnel» sans la médiation de cette Cité³⁴, c'est-à-dire, que, n'entendant plus le mot «dieu» de la même façon que ses juges³⁵, il tournait le dos à la religion (traditionnelle) pour s'en remettre à la seule raison érigée en divinité. On est allé dans cette voie jusqu'à travestir les textes. Achevant d'expliquer comment il s'est acquitté de l'ordre intimé par Apollon, Socrate proclame aux

²⁸ AS, 21a. Comparez l'épisode du songe trompeur envoyé par Zeus dans HOMÈRE, *Iliade*, II.

²⁹ AS, 29a (et la suite).

³⁰ Ce qui se tire de AS, 41d, où Socrate affirme : «il n'est pas, pour l'homme de bien, le moindre mal, qu'il vive ou qu'il soit mort, et les dieux ne sont pas indifférents à ses affaires».

³¹ BECKMAN (p. 63). Il est intéressant d'observer que c'est sur l'*Euthyphron* que l'auteur s'appuie ici. Dans l'AS, il doit bien reconnaître que «Socrates repeatedly insinuates himself among those who accept the popular understanding of the gods»... Mais, ajoute-t-il, «the Euthyphron demonstrates that in a number of respects it is quite clear that Socrates believes that certain facets of the popular understanding are mistaken and misconceived. In this regard he belongs to the tradition of rational criticism of the gods». La critique de KACHI (*op. cit.*, p. 83) est, sur ce point, parfaitement fondée : «Beckman interprets the *Apology* in the light of the *Euthyphro* but, unfortunately, not *vice versa* as well. As a result he does not consider, for instance, Euthyphro's definition of piety as a tendance (*Euthphr.*, 13 b) or service (13 d) of the gods in the light of Socrates' own characterization of his philosophical activity as service to the god (*Ap.*, 30 a)».

³² BECKMAN, p. 60.

³³ *Id.*, p. 64.

³⁴ *Id.*, p. 67.

³⁵ *Id.*, p. 63.

Athéniens : «il ne vous est point advenu dans la Cité d'avantage plus grand que mon obéissance au dieu» (*tôi theôi* : 30a). Ce que J. Beckman traduit : «...than my service to my God»³⁶ !

On n'a pas à soupçonner que, pour Platon, la philosophie (Socrate) était un véritable don des dieux à la Cité. Et de ses interprètes, autant que de ses accusateurs, le philosophe eût pu écrire peut-être : «(ils) n'ont pour ainsi dire rien dit de vrai à mon sujet» (17a). J'entends, touchant le sens du passage controversé de 26b-28a, où l'on s'accorde à voir une défense ridicule de Socrate. L'accusation lui reprochait de substituer un culte nouveau à celui que l'on rendait aux dieux traditionnels dans la Cité : «il n'honore pas les dieux que la Cité honore, mais d'autres choses, *daimonia* d'un genre nouveau» (24b). L'expression *daimonia* vise, de façon vague et par analogie avec les *daimones* de la croyance ordinaire, les pseudo-divinités naturelles (nuage, air, éther, tourbillon, ...) qu'Aristophane (évoqué en 19b-c) prêtait à son Socrate³⁷. Il n'est pas surprenant, dans ces conditions, que Meletos soutienne l'athéisme rigoureux de l'accusé, ni que ce dernier proteste de sa croyance à Hélios et Sélènè «comme tous les hommes» (26d)³⁸. Le philosophe va plus loin, cependant. Prenant au pied de la lettre et non plus métaphoriquement l'expression *daimonia*, il confesse sa foi en l'œuvre des *daimones* et aux *daimones* eux-mêmes, dieux ou fils de dieux, dont parle la tradition (27c-e). Et l'on peut légitimement se demander si Platon, dans ce passage, ne lève pas l'énigme du «démon» de Socrate. D'énigme, il n'y en a point. La philosophie (Socrate) prend la tradition au sérieux jusque sur le point qui fait état de ces messagers des dieux.

La défense, cela dit, reste d'allure désinvolte. Elle est d'un homme qui ne craint pas la mort. C'est une réfutation dialectique, où le philosophe ne s'explique pas sur le fond, en donnant à comprendre les raisons du traditionalisme extrême qu'il professe. Mais ce traditionalisme n'est pas de façade. Quant à la provocation que constitue pareil genre de discours lancé

³⁶ ID., p. 67. C'est moi qui souligne.

³⁷ Cf. BECKMAN, p. 56-57, avec discussion des opinions antérieures aux notes 32-36. L'auteur suppose que le mot, chez les accusateurs de Socrate, visait aussi le «démon» souvent allégué par le philosophe. C'est peut-être le cas. Mais, alors, c'est que l'accusation entendait le «démon» de Socrate, comme quelque chose de naturel, par opposition à quelque chose de divin, qui pourrait être assimilé aux autres phénomènes naturels dont j'ai parlé. L'usage de «*daimonios*» en ce sens peut être suggéré par ARISTOTE, *De divinatione per somnum*, 2, 463 b 14-15 : *hè gar physis daimonia, all' ou theia*.

³⁸ Le philosophe se démarque ici, comme l'on sait, d'une physique athée, illustrée par Anaxagore. Cf. D. BABUT, *Anaxagore jugé par Socrate et Platon*, in *REG*, 91 (1978), p. 54, 58 et 60.

dans le public athénien, elle revient à dire, dans la bouche de Platon : «il n'est pas mort le philosophe, qui, mieux que vous, défendait les dieux de la Cité». – Une espèce de manifeste !

Richard BODÉÛS

Université de Montréal
Département de philosophie
C.P. 6128, succursale A
Montréal (Québec)
H3C 3J7
Canada