

**Marie-France Hazebroucq**

*Philosophie*, Bulletin de Liaison, n° 16, p. 13-31

CRDP, Académie de Versailles, deuxième semestre, 1997-1998

### ***Piété et theophilia***

L'*Euthyphron* est un petit dialogue socratique qui a pour objet la définition du pieux. Le dialogue se passe devant le Portique Royal où Socrate s'est vu notifier son accusation d'impiété, en compagnie du devin Euthyphron, spécialiste des choses divines. Ce dialogue suscite l'intérêt des commentateurs, surtout anglo-saxons, à cause d'une page d'une redoutable difficulté, en 10a-11b, quand Socrate démontre que le pieux ne peut pas être la même chose que l'aimé des dieux. Après bien d'autres, je me suis aussi attardée sur cette page. Elle est un bel exemple de difficultés logiques qui sont en même temps des difficultés de traduction et de compréhension d'un texte ; d'un texte platonicien qu'on ne peut réduire à cette page ; d'un texte dont le sens est à chercher d'abord dans l'articulation avec le reste du dialogue ; d'un texte qu'il faut éclairer aussi avec d'autres dialogues, même tardifs, même platoniciens et plus seulement socratiques. Autant dire que ma démarche s'inscrit dans le sillage de ceux qui récuser la conception évolutionniste de l'œuvre de Platon : l'idée d'un Platon d'abord socratique et soumis à la morale intellectualiste mais dépourvue de métaphysique de son maître Socrate, puis d'un Platon devenant lui-même et donc philosophe.

Je commencerai par situer cette page de l'*Euthyphron* et déterminer l'intention de Platon à ce moment-là du dialogue, à savoir dissocier ce qui est aimé des dieux de ce qui est pieux, non pas l'inverse. La seconde étape consistera, à la lumière de cette hypothèse, à proposer une nouvelle interprétation du fameux dilemme posé par Socrate (« Le pieux est-il aimé des dieux parce qu'il est pieux, ou pieux parce qu'il est aimé des dieux? ») et de son incompréhension par Euthyphron. À partir de ces considérations, je traduirai le texte en le commentant. En conclusion, je reviendrai à la signification de l'ensemble du dialogue, y trouvant un point d'appui pour ma lecture de 10a-11b aussi bien que la conséquence de cette lecture, en un cercle dont je ne sais si on peut l'éviter.

## **I. L'exemple incroyable de Zeus**

### **La justice et les justiciers**

Le pieux est-il ce qui est cher aux dieux?

Pour Euthyphron, comme pour quiconque, la question ne se pose pas. Comment, en effet, l'acte qui est approuvé par les dieux, l'action qui est conforme à leurs lois, pourraient-ils ne pas avoir leur faveur? Euthyphron affirme que les dieux sanctionneraient positivement ce qu'il fait : poursuivre son père pour homicide. Le meurtre constitue une souillure et la justice incarnée par Zeus veut que, comme lui, on incrimine le coupable et qu'on le punisse, ainsi qu'il l'a fait avec son propre père. Ce mélange du juridique et du religieux est complexe, voire inextricable. Platon semble prendre un malin plaisir à le montrer dans les

premières pages de l'*Euthyphron*, mais l'arrière-plan n'en demeure pas moins la mise à mort prochaine de Socrate, accusé d'impiété au regard d'une religion civique et d'un droit religieux dont les principes sont confus et contradictoires.

Socrate a beau se fâcher (6a) quand il entend toutes ces légendes sur les combats des dieux entre eux, particulièrement celui qui amène les nouveaux dieux olympiens au pouvoir, il n'en reste pas moins que la mythologie fournit des règles du juste et de l'injuste, actes pieux ou impies, actes approuvés ou interdits par les dieux. Euthyphron le dit avec une ingénuité apparente, en 6a : les gens se contredisent, s'ils approuvent le geste de Zeus «le meilleur et le plus juste des dieux» et condamnent le sien qui ressemble pourtant à son illustre modèle. Avec le cas d'Euthyphron est évoquée l'impiété du parricide; avec le cas de Socrate, c'est la lutte des nouveaux dieux contre les anciens qui se laisse deviner. Comment les gens peuvent-ils à la fois célébrer la victoire des Olympiens sur les anciens dieux et désapprouver les nouveaux dieux qu'introduit Socrate, à supposer que cette accusation soit fondée? Socrate ne croit sans doute pas à tous ces récits sur les dieux, non parce qu'ils contiendraient une conception de la divinité que Platon condamnera plus tard dans la *République*, mais, plus simplement ici, parce qu'il est impossible de trouver dans le comportement des dieux un paradigme du juste sanctionné par eux qui corresponde aux exigences de la conscience ordinaire. On est contraint de reconnaître que Zeus semble ordonner aux hommes de faire ce qu'il dit et non ce qu'il fait. Le comble est atteint quand c'est le commandement divin lui-même qui est impie.

La tragédie antique contient en effet des exemples d'actions qui, pour avoir été ordonnées par les dieux, n'en sont pas moins horribles, voire incompréhensibles, et qui heurtent profondément la conscience commune. Tel est l'oracle d'Apollon qui fait un devoir à Oreste, sous peine des pires maux, de tuer les meurtriers de son père, et l'oblige à se faire ainsi l'auteur impie d'un matricide que les antiques déesses, les Erynies, doivent poursuivre implacablement. L'Oreste d'Eschyle n'a aucun état d'âme; celui d'Euripide (dans *Electre*) voit dans l'absurdité de ce devoir une raison de douter, au moment d'accomplir l'acte interdit, qu'Apollon ait pu commander ce crime ou que ce fût même un dieu qui lui ait parlé – c'était peut-être un «démon». Mais si l'ordre ne vient pas du dieu, d'où vient-il? Et s'il vient du dieu, est-ce bien là un dieu?(1). Comment légitimer un acte que toute conscience reconnaît comme impie?

Supposons que Platon ait forgé l'étrange histoire d'Euthyphron et de son père. Euthyphron est-il coupable de poursuivre son père? Au moins fait-il ce que Zeus fait. Mais le père d'Euthyphron est-il coupable? Là encore, il n'a pas fait, lui non plus, autre chose que Zeus. Celui-ci a ligoté son père coupable de meurtre. Il n'a pas versé le sang, il n'a fait que lier (2). Le père d'Euthyphron aussi, lui qui a seulement entravé le mercenaire et l'a laissé en l'état, sans plus s'en occuper. L'autre est mort, des suites de cette exposition (à la faim, au froid) qui ressemble un peu au supplice habituellement infligé en Grèce à certains bandits (3). Pourtant il y a eu mort d'homme. Le père d'Euthyphron a donc tué, mais n'a fait que donner indirectement la mort à qui avait tué. Le père d'Euthyphron n'a pas tué, mais il a tué (4d : « ...il ne l'a pas tué ; et même s'il l'avait tué...»). Le mercenaire meurtrier n'a cependant tué personne de la famille et le père d'Euthyphron ne peut se targuer d'avoir en quelque sorte accompli une vengeance justifiée par le versement du sang d'un parent. Qu'en est-il

d'Euthyphron lui-même? Il poursuit son père pour homicide, en prenant fait et cause pour un mercenaire qui n'est pas un proche. Mais qu'est-il besoin de cela pour que justice soit faite? Est-il pourtant permis de s'en prendre à son propre père? Etc... Zeus donne ainsi un exemple de tout et la mythologie justifie ce que l'on veut. Il faut donc chercher un autre paradigme. Socrate renonce à demander la preuve que les dieux approuveraient l'action d'Euthyphron et désapprouveraient celle de son père. Il a une autre idée : dissocier ce qui est aimé des dieux et ce qui est pieux.

Au terme d'une page réputée difficile (4) de l'*Euthyphron*, en 10a-11b, l'identification du pieux et de l'*aimé-des-dieux*, *theophilès*, est réfutée. La définition du pieux donnée par Euthyphron, la deuxième (*le pieux est ce qui est aimé des dieux*), telle qu'elle est rectifiée par Socrate (*ce qui est aimé de tous les dieux*) est récusée : «Alors l'aimé-des-dieux n'est pas pieux, Euthyphron, ni le pieux n'est aimé des dieux, selon ton propre discours, mais l'un et l'autre diffèrent l'un de l'autre» (10e). La réfutation a un effet paradoxal, si le propos de Socrate signifie que l'on ne peut plus attribuer au pieux le prédicat «aimé-des-dieux (5)». Surtout, l'argumentation utilisée par Socrate pour en arriver là paraît bien compliquée, voire inutile.

S'il ne s'agissait que de rejeter la deuxième définition qu'Euthyphron donne du pieux – même reformulée par Socrate –, la cause aurait pu être entendue plus tôt, comme le remarque fort bien L.A. Dorion (6) : les dieux se querellent et tiennent pour justes (ou bonnes ou belles) des choses différentes (7d-e) ; Socrate aurait donc pu dire directement, de la même manière, qu'ils se disputent et tiennent aussi pour pieuses des choses différentes. Or, en 7e7, Socrate précise que «les dieux aiment *aussi*» ce qu'ils considèrent comme juste (ou bon ou beau). La qualité de *theophilès* s'ajoute donc aux qualités morales de tel acte ou de tel homme : l'acte juste, l'homme juste sont aussi agréables aux dieux. La *theophilia* ne caractériserait pas seulement la piété, mais aussi les autres vertus.

Il est possible que Platon, en s'abstenant de cette réfutation facile, ne veuille pas traiter la piété de la même manière que la justice ou d'autres vertus. Il est possible aussi qu'il veuille faire un sort davantage à la *theophilia* qu'à la piété, en la détachant nettement de toute pratique pieuse traditionnelle. C'est cette deuxième possibilité que je voudrais explorer afin de proposer une autre interprétation de cette page de l'*Euthyphron* et d'éclairer sous un autre jour l'apparente obscurité de la démonstration de Socrate.

### **La théophilie et la piété peuvent aller l'une sans l'autre**

L'affirmation de Socrate en 7e (le juste est *aussi* aimé des dieux) n'a rien d'extraordinaire, elle peut être rapprochée de certaines exigences morales qui se font jour chez Démocrite (7) par exemple, pour qui l'amour des dieux doit aller au seul mérite. En quoi consiste traditionnellement cette *theophilia* ? Son fondement est l'échange : les mortels font des offrandes aux dieux et ceux-ci, en contrepartie, «aiment» les mortels qui remplissent leurs devoirs envers eux et ils leur donnent en retour prospérité ou soutien à la guerre (8). Extérieurement, la *theophilia* se présente comme une bonne chance, c'est-à-dire le succès qui arrive à ces chanceux dont la réussite, étant sans raison et sans mérite, ne peut s'expliquer autrement que par cette cause extérieure. On trouve chez Aristote

(9) cette objection morale sans doute courante : « Mais il serait étrange qu'un dieu ou un démon aime un tel homme, et non le meilleur et le plus sensé. »

Selon Socrate, les dieux aiment aussi ce qui est juste, beau ou bon, du moins ce qu'ils jugent de cette manière, et ils n'aiment peut-être pas que cela. Ce sens moral de la *theophilia* coexiste en effet, dans l'*Euthyphron*, avec la tradition mythologique où abondent les péripéties dues à l'amour ou, plutôt, aux amours des dieux – ou à leur haine – pour les mortels, et où le mérite de ceux ou celles qu'ils aiment n'entre pas seul en ligne de compte. Ainsi, au gré des disputes divines, selon ce que les dieux aiment ou haïssent, les mêmes choses sont-elles pieuses et impies à la fois (8a).

En 10a-11b, Platon interroge donc surtout la *theophilia* en tant qu'elle est identifiée à la piété par Euthyphron, qui pense comme tout le monde que les dieux aiment et aident tel homme – voire telle Cité – parce qu'il est pieux, c'est-à-dire parce qu'il est à la fois un homme juste et un homme qui observe ses devoirs religieux.

Qu'est-ce qu'être *theophilès* pour Platon ? Les occurrences du terme sont peu nombreuses et de leur analyse il ressort ceci : cette qualité se fonde sur le mérite (*Phil.*, 39e, 40b ; *Rép.*, X, 612e) ou sur la véritable excellence (*Banq.*, 212a) ; c'est une qualité liée à la connaissance et aux discours vrais, les «meilleurs veilleurs et gardiens dans les esprits des hommes aimés des dieux » (*Rép.*, VIII, 560b, trad. Pachet) ; celui qui parvient à la connaissance des intelligibles est l'homme qui est aimé des dieux et qui se rend semblable à ces réalités divines, devenant immortel (*Banq.*, 212a). Être *theophilès* change donc de sens avec Platon et paraît passer du sens passif de celui qui a la faveur des dieux en raison de son mérite au sens actif de qui aime le divin, pour en arriver à signifier l'effort proprement philosophique en vue de se rendre semblable au divin, autant qu'il est possible à un mortel. Il n'est pas de plus grand bonheur, signe en général de la faveur divine, que cette transformation et ce commerce incessant avec les Idées. La *theophilia* est bien près de devenir une *philotheia*, mais cette inversion suppose que les Idées soient divines.

Peut-on voir dans l'*Euthyphron* les prodromes de ce changement de sens ? Selon F. Dirlmeier (10), Platon dans l'*Euthyphron* « élimine la piété cultuelle du concept de *theophilès* et rend la voie libre pour l'*homoiôsis* avec les dieux ». D'après cet auteur, l'*Euthyphron* marquerait ainsi une première étape nécessaire à la nouvelle orientation de la *theophilia* en la débarrassant de ses rapports avec la pratique des devoirs religieux. On pourrait ajouter à cette lecture très éclairante qu'il s'agit également de purifier la *theophilia* de ses aspects moralisateurs et intéressés. Cela n'est sans doute possible que corrélativement à l'effort de purification de la piété : si être *theophilès*, c'est se lier aux intelligibles comme Diotime l'apprend à Socrate, la première chose à faire, et qui atteste déjà de la force d'Eros, c'est de constituer l'unité intelligible de la piété. C'est ainsi qu'on peut s'expliquer la place étonnante qui est faite dans un petit dialogue comme l'*Euthyphron* à la considération de l'*eidōs* et de ses caractères.

La question à laquelle répond Platon dans ce dialogue me semble moins être celle de savoir si Socrate est pieux, que celle-ci-: en quoi Socrate, dont on ne sait pas bien s'il est effectivement impie ou rigoureusement orthodoxe au regard de la religion des ancêtres, est-il cependant *theophilès* ? Il l'est peut-être en ce

que ce signe d'impiété aux yeux de ses accusateurs, sa « voix démonique », est le signe que sa vie est pilotée par un démon, à l'instar de ces chanceux dont nous parle Aristote dans *l'Ethique à Eudème*. Il l'est sûrement en ce que le pieux comme eidos est bien recherché comme un paradigme. Cependant, ce paradigme ne peut être découvert qu'à la condition d'en faire quelque chose de divin et d'aimable, quelque chose d'aimable mais qui n'aime sûrement pas en retour. Si Platon purifie la *theophilia* en la détachant de la piété commune, dans la première partie du dialogue, il montre aussi, dans la seconde, le cercle de cette piété cultuelle qui nous ramène toujours, qu'elle soit justice spécifique envers les dieux ou science des sacrifices et prières à leur adresser, à la *theophilia* en son sens traditionnel. Le passage de 10a-11b est à l'articulation des deux parties du dialogue, qui échouent chacune à penser l'*idea* du pieux, que celle-ci soit saisie comme caractéristique générale, comme forme distinctive, ou comme espèce, comme partie d'un genre intelligible plus vaste (la piété comme partie de la justice).

Cette vue prise sur *l'Euthyphron* permet-elle de mieux comprendre l'une de ses pages les plus commentées ? On peut au moins essayer, dans la perspective qui vient d'être esquissée, en articulant cette page à l'ensemble du dialogue, de lever certaines difficultés de compréhension et de traduction. Celles-ci apparaissent d'ailleurs de manière d'autant plus aiguë qu'on donne généralement un autre but à cette page de *l'Euthyphron* : il s'agirait seulement de faire reconnaître à Euthyphron l'indépendance du pieux vis-à-vis de ce qu'aiment les dieux, en réservant ainsi à la piété un statut à part des préférences divines ou de la *theophilia*. Socrate réfuterait ainsi la deuxième définition du pieux grâce à deux propositions, l'une étonnante de profondeur et l'autre tout à fait neuve : en posant un dilemme que la postérité transformera en problème théologique, mais que pour le moment Socrate balaie, puisqu'il a l'air de vouloir se passer des dieux pour définir l'essence de la piété ; en introduisant explicitement la distinction entre *ousia* et *pathos*, distinction qu'on ne retrouve ensuite dans aucun dialogue, du moins aussi clairement exprimée (11). Socrate, cependant, utiliserait à l'appui de ce dilemme et de cette distinction des arguments qui paraissent à certains commentateurs illogiques, voire inintelligibles, et que d'autres défendent en déployant des trésors de subtilité.

En suivant le texte, recensons ces difficultés, telles qu'elles naissent d'une lecture où c'est la piété au sens de Platon qui apparaît sauvée de la *theophilia* au sens traditionnel, pour voir si elles subsistent de la même manière avec la lecture inverse, où c'est la *theophilia* au sens platonicien qui semble être sauvée de la piété en son sens traditionnel.

## **II. Le dilemme et l'incompréhensible incompréhension d'Euthyphron**

Comment interpréter l'incompréhension que manifeste Euthyphron en 10a ?  
« *Est-ce que le pieux est aimé par les dieux parce qu'il est pieux, ou est-il pieux parce qu'il est aimé par les dieux ?*  
- *Je ne sais pas ce que tu veux dire, Socrate. (Euthyphron, 10a)*

Avec ce dilemme commence « l'un des raisonnements les plus controversés de tout le corpus Platonicien », comme le souligne L. A. Dorion (12). Quant à Euthyphron, le devin spécialiste des choses divines, il ne comprend pas du tout

ce dilemme posé par Socrate (13). Pourtant, quelques lignes plus loin, en 10d, il paraît cette fois l'entendre tout à fait :

- *Que disons-nous, enfin (oun)(14), à propos du pieux, Euthyphron ? Est-ce autre chose que : « il est aimé par tous les dieux », suivant ta propre formule?*

- *Oui.*

- *Alors, est-ce pour cela, parce qu'il est pieux, ou pour une autre raison ?*

- *Pas pour autre chose, mais pour cela.*

- *C'est donc parce qu'il est pieux qu'il est aimé par les dieux, mais non parce qu'il est aimé par les dieux qu'il est, pour cela, pieux.*

- *Il semble bien.*

Que se passe-t-il donc entre 10-a et 10-d qui amène Euthyphron à adhérer à la position de Socrate ? Il s'intercale ce que Socrate annonce lui-même comme étant un « éclaircissement » : il est constitué de deux séries d'exemples ou inférences, dont la deuxième est assez mystérieuse (15), et qui paraissent suffire à Euthyphron pour conclure qu'il faut choisir la deuxième branche du dilemme. Cela devient pourtant tout à fait obscur pour le lecteur. La première série d'exemples met en évidence la distinction faite en grec entre le participe présent actif et le participe présent passif (*portant/porté*, etc. ; de même, *aimant et aimé*). La seconde série établit une distinction bizarre et intraduisible (16), à l'intérieur de la voix passive, entre l'indicatif et le participe, en montrant que quelque chose *est porté* (*pheretai*) parce qu'on le porte (*pheromenon*) et non l'inverse ; de même pour l'amour :

*Il en va donc pour cet exemple comme pour les précédents : ce n'est pas parce qu'il y a une chose aimée qu'elle est aimée par ceux qui l'aiment, mais c'est parce qu'on l'aime qu'elle est une chose aimée (trad. L.A. Dorion).*

Ensuite arrive, en 10d1, un *oun* redoutable, comme si tout ce qui venait d'être dit conduisait Euthyphron à conclure certainement, à propos du pieux, qu'il est aimé des dieux parce qu'il est pieux. Or cela n'y conduit manifestement pas et la distinction faite par Socrate entre le participe et l'indicatif passif, ainsi que la relation de causalité installée entre ces deux modes, semblent être inintelligibles et rendre illogique le reste de l'argumentation (jusqu'en 11b) qui s'appuie en particulier sur ce rapport de causalité. Si Euthyphron penche spontanément vers la première branche et croit que le pieux est pieux parce qu'il est aimé des dieux, on se demande comment il peut se porter vers la deuxième branche avec les « éclaircissements » de Socrate.

La discussion entre les commentateurs qui examinent plus particulièrement cette argumentation consiste donc à déterminer si oui ou non on peut la considérer comme valide. Je ne me propose pas du tout d'ajouter quoi que ce soit à ce débat qui passionne les logiciens ; je pense plutôt qu'il faut tenter d'interpréter autrement l'incompréhension initiale d'Euthyphron face au dilemme que lui propose Socrate, de sorte que les deux séries d'exemples n'aient plus l'improbable fonction de démontrer à Euthyphron le choix à faire (17). Qu'est-ce qu'Euthyphron ne comprend pas au juste dans la question que lui pose Socrate en 10a ? Peut-être est-ce le dilemme lui-même et la seconde possibilité (« le pieux est pieux parce qu'il est aimé des dieux »), davantage que la première, qui suscitent la perplexité d'Euthyphron. A partir de là, il est possible de trouver du sens à la distinction et à la relation opérées par Socrate entre le participe présent passif et l'indicatif présent passif et, par conséquent, de les respecter autant que

possible dans la traduction. Autrement dit, que les auteurs acceptent ou refusent de considérer comme valide l'argumentation de Platon, tous semblent d'accord pour comprendre l'incompréhension d'Euthyphron comme la marque de son impuissance à saisir profondément l'indépendance du pieux par rapport à l'amour des dieux et pour assigner du même coup comme fonction à l'argumentation de Socrate d'en administrer la preuve. D'où les difficultés logiques qu'elle présente, si, du moins, tel est son objectif. Par contre, en interprétant l'incompréhension d'Euthyphron comme ce qui provient précisément de son intime conviction, à savoir, d'emblée, que le pieux est aimé des dieux parce qu'il est pieux, l'argumentation paraît beaucoup plus simple et dans sa fonction et dans ses étapes. Pour quelles raisons, cependant, penche-t-on le plus souvent vers l'autre manière d'interpréter le dilemme et l'incompréhension d'Euthyphron ?

### **Le relativisme de la définition du pieux**

Il semble qu'on ait pris l'habitude de dire qu'Euthyphron est incapable de comprendre l'autonomie du pieux et son indépendance par rapport à l'arbitraire des dieux et à leur caprice. Il va de soi, par conséquent, que l'affirmation selon laquelle « le pieux est aimé des dieux parce qu'il est pieux », ne peut convenir qu'à Socrate, d'autant qu'on le voit poser auparavant avec beaucoup de clarté l'exigence de la Forme (18) et énoncer ses caractères (19). « Cette indépendance de la piété est tout à fait conforme à l'esprit des passages antérieurs de l'*Euthyphron* (5d-6e) où Socrate soutient qu'il existe une « forme » (*eidos, idea*) de la piété », écrit L.A. Dorion (20). C'est ainsi qu'on donne à la formule « le pieux est aimé par les dieux parce qu'il est pieux » un sens d'autant plus incompréhensible pour Euthyphron qu'il est socratique. On ne peut, ensuite, que s'étonner que cela devienne quand même intelligible à Euthyphron en 10d.

Mais qu'en est-il de la Forme du Pieux, au moment du dilemme en 10a? Si le dilemme peut, en effet, être interprété en fonction des pages 5 et 6 du dialogue, il doit l'être aussi en rapport avec le passage qui le précède immédiatement. Or, en 9c-d, Socrate met au point la reformulation de la seconde définition du pieux (6e : le pieux, c'est ce qui est aimé des dieux, *theophilès*, l'impie, ce qui est détesté d'eux, *theomisès*) en la rectifiant ainsi :

*Mais ce qu'à présent nous rectifions dans notre discours, à savoir : ce que, d'une part, tous les dieux détestent est impie, et ce qu'ils aiment est pieux ; ce que, d'autre part, les uns aiment, les autres détestent, n'est ni l'un ni l'autre ou les deux à la fois, consens-tu à ce que cela soit de cette manière que nous définissions à présent ce qui concerne le pieux et l'impie ?*

Dans cette reformulation, Socrate ne se contente pas d'ajouter une espèce de critère de l'unanimité (aimé de *tous* les dieux), en quoi consisterait l'essentiel de la rectification. Il met au point une définition parfaitement relativiste et telle qu'il ne peut plus s'agir de répondre, par là, à l'exigence de la Forme. Si le pieux est ce qui est aimé de tous les dieux, il reste que ce qui n'est pas aimé d'eux tous ou qui est détesté par certains d'entre eux n'est ni pieux ni impie ou les deux à la fois, ni l'un ni l'autre ou l'un et l'autre. Il devient alors difficile d'affirmer qu'en posant le dilemme de 10a, Socrate pose la transcendance de la Forme du pieux, alors qu'il vient juste de la nier en rectifiant la définition. Il est quand même remarquable que cette reformulation de la définition du pieux soit, dès son

énoncé et avant tout examen réfutatif, parfaitement contradictoire avec les exigences posées par Socrate en 5d :

*Ou bien le pieux lui-même n'est-il pas en chaque action même que lui-même et l'impie à son tour le contraire à chaque fois du pieux, et tout ce qui doit être impie n'est-il pas lui-même semblable à lui-même et ayant une forme unique sous le rapport de l'impiété ?*

Ces exigences sont rappelées par ailleurs en 6d. Cette remarque amène à préciser de quel relativisme il s'agit.

On peut croire assez facilement que si le pieux dépend de l'approbation ou de la détestation qu'en ont les dieux, quand bien même ils seraient unanimes à apprécier tel homme ou tel acte, le pieux n'en serait pas moins le résultat de leur caprice ; c'est leur jugement qui serait la norme, et non le pieux lui-même et leur évaluation constituerait tout l'être de la valeur (21).

L'enjeu, cependant, n'est pas la relativité des jugements des dieux et l'arbitraire de leur bon plaisir. Euthyphron est, en effet, indifférent à l'argument des disputes entre les dieux, voire de leur injustice (22) : le relativisme qui en découle pour ce qui regarde les choses pieuses ne semble guère le troubler. La raison en est qu'il est persuadé que son acte singulier (accuser son père de meurtre et réclamer sa punition) suffit de toutes façons à montrer ce qu'est le pieux, selon le *paradigme* que réclamait Socrate (6e 5), cas particulier et norme, exemple et modèle tout à la fois: simplement parce qu'il imite le plus juste des dieux (23), Zeus (24). Que l'*idea* du pieux soit d'être aimé de (tous) les dieux, cela le relativise non pas psychologiquement, mais ontologiquement : alors même qu'Euthyphron a satisfait à la demande de Socrate en définissant le pieux comme ce qui est aimé des dieux – et en 7a Socrate le félicite – l'*idea* ainsi définie n'est cependant qu'une « forme distinctive », un « caractère général », qui risque de rester formel (25), sans contenu et sans consistance réelle.

Accepter, en effet, une telle définition revient à accepter que le pieux lui-même et une certaine *idea* du pieux n'existent pas. Rapprochons cela du thème de l'amateur de spectacle, au livre V de la *République* en 479a : l'amateur de spectacle refuse l'existence du beau lui-même et de son *idea*, tout en estimant qu'il y a des choses belles et tout en les appréciant. A l'amateur de spectacle, Socrate dit qu'il faut rétorquer ceci :

*Excellent homme, déclarerons-nous, parmi ces nombreuses choses belles, y a-t-il rien qui ne puisse être laid ? Et parmi celles qui sont justes, rien qui ne puisse paraître injuste ? Et parmi celles qui sont conformes à la piété, rien qui ne puisse paraître impie ? (trad. P. Pachet)*

Définir le pieux en disant de lui qu'il a comme caractère général d'être aimé des dieux – et même de tous – a pour effet immédiat de rendre la piété équivoque, et son *idea* insaisissable, comme dans l'énigme de l'eunuque et toutes les devinettes de cette sorte :

*Ces choses elles aussi parlent par équivoques, et il n'est possible de penser de façon fixe qu'aucune d'elles est ni n'est pas, ni que ce soit les deux à la fois, ni aucun des deux (26).*



Certes, dans l'*Euthyphron*, Socrate n'emploie pas ce genre d'argument devant Euthyphron ni ne fait l'analyse qui sera celle de la *République*. C'est un dialogue de jeunesse, bien entendu, mais, malgré cela, le caractère relatif, du point de vue ontologique, de l'*idea* du pieux se laisse entrevoir et peut alors éclairer autrement le but visé par Socrate dans cette page si difficile sur le plan logique.

Quelle est donc la fonction de l'argumentation de Socrate, à partir de 10a? Elle ne sert pas principalement à montrer le caractère contingent ou relatif de cette *idea* du pieux qu'est le *theophilès*, puisque c'est déjà visible dès 9c-d. Dans ce contexte de l'examen d'une définition qui ignore délibérément la Forme, on peut supposer que le dilemme posé par Socrate n'a pas nécessairement le sens qu'on lui prête habituellement : loin d'affirmer arbitrairement l'exigence de la transcendance de la piété, le dilemme sert à introduire un nouvel aspect de la Forme, un aspect ontologique : le *theophilès* est une qualité qui aurait pu passer pour l'essence du pieux, s'il n'était un *pathos*, une affection ou une modalité relative de l'être et non l'être lui-même du pieux, son *ousia*. Platon prend donc soin de donner, par le raisonnement, un statut logique et ontologique au *theophilès*, à la fois conditionné, relatif et accidentel, mais pas étranger non plus à l'essence du pieux.

### **Une conception ordinaire de la piété : la faveur divine comme salaire de la vertu**

Si donc on ne prête pas à la première branche de l'alternative un sens exclusivement socratique ou platonicien, rien n'empêche à présent de supposer que la formule « le pieux est aimé des dieux parce qu'il est pieux » est d'emblée tout à fait claire pour Euthyphron ; c'est même la réponse qu'il donnerait spontanément si on lui demandait pourquoi les dieux aiment ce qui est pieux – qu'il s'agisse d'un acte ou d'un homme : parce qu'il est pieux.

Ce qu'il faut se demander, en effet, c'est ce que peut signifier *theophilès* pour Euthyphron ou pour l'attitude religieuse ordinaire qu'il représente dans une certaine mesure (27). Comme nous l'apprennent les discours symétriques d'Adimante et de Glaucon, dans le livre II de la *République*, sur les avantages qu'il y a à être juste ou à paraître l'être, est *aimé des dieux* celui qui a la faveur des dieux, c'est-à-dire qu'il obtient tous les signes auxquels on reconnaît cette faveur : fortune, beaux mariages, bons contrats, bonne réputation, influence et pouvoir, nombreuse descendance etc. L'injuste qui paraît juste amasse suffisamment de richesses pour faire des sacrifices somptueux et il est d'autant plus aimé des dieux et comblé de leurs bienfaits qu'il est lui-même munificent à leur égard. L'homme juste, quant à lui, espère et croit que sa bonne réputation (28) ira jusque chez les dieux qui ne pourront manquer de le récompenser durant sa vie, et même au-delà, dans l'Hadès, par une jouissance sans fin, « comme si le plus beau salaire de la vertu était une ivresse éternelle » (II, 363a) et, enfin, dans sa postérité :

*Et d'autres [poètes] allongent encore plus la durée des salaires donnés par les dieux. Ils prétendent en effet que des enfants nés de ses enfants, et toute une race à la suite, voilà ce que laisse derrière lui l'homme pieux et qui respecte les serments. (II, 363 d, trad. P. Pachet)*

Être aimé des dieux, c'est recevoir le salaire de sa conduite vertueuse, tant à l'égard des hommes qu'à l'égard des dieux-: rendant à ceux-ci ce qui leur est dû, sacrifices et prières, et à ceux-là aussi ce qui leur est dû, que ce soit de l'argent, des services ou même une punition. L'homme pieux est effectivement aimé des dieux parce qu'il est pieux et reçoit leurs bienfaits en récompense de sa conduite, de la même manière que c'est le châtement qui attend, ici et dans l'Hadès, l'homme injuste et impie.

Résumons : Socrate n'entend pas nécessairement la formule « le pieux est aimé des dieux parce qu'il est pieux » au sens de l'affirmation de la transcendance du pieux, dans la mesure où la définition examinée implique un refus de la Forme. Il peut, par contre, l'entendre comme l'entendrait l'homme ordinaire et même Euthyphron, dans le sens tout à fait trivial de la récompense qui survient comme un effet de la conduite juste et pieuse, dans la mesure où être aimé des dieux et avoir la faveur divine se traduit nécessairement par toutes sortes de bienfaits visibles.

### **III. La démonstration des conditions de la faveur divine : à quelle condition le pieux est-il aimé des dieux ?**

Ce qu'Euthyphron ne comprend pas dans le dilemme proposé par Socrate, c'est qu'il puisse y avoir un dilemme ; ce qu'il n'entend pas, ce n'est pas la première, mais la deuxième branche de l'alternative. Que peut bien vouloir dire Socrate, quand il propose que le pieux puisse être pieux parce qu'il est aimé par les dieux, alors que tout le monde voit bien que la faveur divine ne peut être que méritée, et venir comme conséquence de la bonne conduite (29) ? Comment un homme juste pourrait-il marchander sa vertu et dire aux dieux, en quelque sorte, « je me conduis bien envers vous et envers les hommes si vous me comblez d'abord de vos bienfaits » ou « Donnez d'abord et, en conséquence, je serai pieux » ? Dans la deuxième partie du dialogue, Euthyphron sera cependant contraint de reconnaître que la piété relève, malgré qu'il en ait, de cette technique commerciale de l'échange (30).

Cette interprétation de l'incompréhension d'Euthyphron, si elle est plausible, évite de traiter sa réponse en 10d5 comme la conséquence nécessaire du raisonnement précédent ou, à défaut de validité logique, comme une surprenante intuition de la vraie nature du pieux. Elle conduit alors à considérer les deux séries d'exemples (10a-c) comme l'effort accompli par Socrate pour expliciter le sens de la formule « le pieux est pieux parce qu'il est aimé par les Dieux » et non pas prouver que « le pieux est aimé par les dieux parce qu'il est pieux ».

### **Des qualités corrélatives**

Reprenons le texte en adoptant cette perspective et analysons la première inférence (10a1-11) :

- *Est-ce que le pieux est aimé par les dieux parce qu'il est pieux, ou est-il pieux parce qu'il est aimé par les dieux?*
- *Je ne sais pas ce que tu veux dire, Socrate.*

- Mais je vais tenter de m'exprimer plus clairement! Nous disons quelque chose de portant et quelque chose d'étant porté, conduisant et étant conduit, étant vu et voyant. Comprends-tu aussi que toutes les choses de ce genre sont différentes les unes des autres et en quoi elles diffèrent?

- Je pense le comprendre.

- Et donc qu'une chose est étant aimée et, différent d'elle, qu'il y a l'aimant?

- Comment en serait-il autrement, en effet?

Socrate part d'une distinction facile à faire, celle qui existe entre le participe présent actif et le participe présent passif d'un verbe. Il faut conserver les formes participiales dans la traduction, même si la tentation est forte d'alléger celle-ci en leur substituant l'indicatif actif ou passif : « Nous disons d'une chose qu'elle est *portée* et d'une autre qu'elle *porte*... » (Dorion). Que signifie cette distinction entre l'actif et le passif du participe d'un verbe ? N'est-elle que grammaticale ? A-t-elle comme fonction d'introduire – sans pourtant la mentionner explicitement – la relation de causalité entre l'agent qui porte, conduit, voit, aime et le patient qui est porté, conduit, vu, aimé ? C'est à cela que les traducteurs français semblent implicitement tous se rallier, du fait même qu'ils remplacent le participe par l'indicatif. En conservant les participes actif ou passif, on voit mieux, à mon avis, le lien profond qui unit cette première série d'exemples et la suivante où la distinction se fait, cette fois, entre le participe présent passif et l'indicatif présent passif d'un même verbe.

*Portant/étant porté, conduisant/étant conduit, voyant/étant vu, aimant/étant aimé* : Socrate analyse simplement dans ces expressions courantes l'altérité complémentaire des relatifs qui sont, grammaticalement du moins, tous des corrélatifs réciproques et symétriques. Le *portant* est ce qui se dit relativement à l'étant porté, et réciproquement ; *l'étant porté* et le *portant* sont des qualités complémentaires attribuées à des choses distinctes dont l'une possède la première qualité parce qu'elle fait l'action de porter, et l'autre, parce qu'elle subit l'action de porter.

Les formes participiales, cependant, expriment qu'une chose est *subissante* ou *actante* selon qu'elle *subit* ou *fait* l'action exprimée par le verbe, mais elles ne disent rien des objets affectés par ces qualités relatives, elles ne disent pas si les objets eux-mêmes sont des corrélatifs qui n'existent que l'un par rapport à l'autre. En effet, s'il n'y a pas d'objet qui ne soit porté sans quelque chose d'autre qui le porte et, inversement, nul porteur sans quelque chose de porté, il n'en est pas de même pour la vision : il n'y a pas non plus de vision sans vision de quelque chose de visible, mais il peut très bien y avoir du visible sans qu'il soit vu ; la vision est relative au visible, mais le visible n'est pas relatif à la vision (31). En ce qui concerne la relation d'amour ou d'amitié : il y a nécessairement un *aimant* et un *étant aimé*, mais ce n'est pas évidemment parce que quelqu'un aime quelque chose qu'en retour et réciproquement cette chose l'aime, comme le montre le *Lysis* (32).

### **La corrélation entre le participe et l'indicatif**

Cette première énumération sert donc à introduire la seconde série qui, elle, ne prend en considération que le cas du passif, sous-entendant que ce qui a la qualité de *portant*, par exemple, la possède parce qu'il fait l'action de porter. Ainsi, ce qui a la qualité d'*être porté* la possède parce qu'il subit l'action de

porter. D'où la seconde inférence (10b-c) :

— *Alors, ce n'est pas parce qu'elle est étant vue (orômenos) qu'une chose est vue, mais le contraire : c'est parce qu'elle est vue qu'une chose est étant vue ; ni parce qu'elle est étant conduite qu'elle est conduite, mais parce qu'elle est conduite qu'elle est étant conduite; ni parce qu'elle est étant portée qu'elle est portée, mais parce qu'elle est portée qu'elle est étant portée. N'est-ce donc pas évident ce que je veux dire, Euthyphron ? Voici ce que je veux dire : si quelque chose devient ou subit, ce n'est pas parce que c'est devenant que cela devient, mais c'est parce que cela devient que c'est devenant ; et ce n'est pas parce que c'est subissant que cela subit, mais parce que cela subit que c'est subissant. Ne reconnais-tu pas qu'il en est ainsi ?*

— *Je le reconnais.*

— *N'est-ce donc pas que l'étant aimé est ou bien devenant (genomenon) quelque chose ou bien subissant (paskhon) quelque chose de la part de quelque chose-?*

— *Tout à fait.*

— *Il en va donc aussi pour lui comme pour les exemples précédents : ce n'est pas parce qu'il est étant aimé qu'il est aimé par ceux dont il est aimé, mais c'est parce qu'il est aimé qu'il est étant aimé.*

— *Nécessairement.*

Tout ce qui précède sert à expliciter ce que c'est qu'être aimé par (*phileîsthai hupo*) : c'est la cause ou la condition de la qualité qui lui est nécessairement corrélatif, étant aimé (*philomenon*). Être aimé (*philon, philomenon*) est conditionné par le fait de subir l'action d'aimer (être aimé), nécessairement et intrinsèquement par lui, selon une relation qui n'existe qu'entre ces deux corrélatifs, pas de *philomenon* sans *phileîsthai* et pas de *phileîsthai* qui ne détermine par là-même l'état ou le *pathos* ou le *gignomenon* qui consiste à être *philomenon*. Pour être étant aimé, il faut et il suffit d'être aimé. Qu'en est-il pour le pieux quand il est équivalent de *theophilès, aimé-des-dieux* ? *Theophilès* a un sens passif et signifie ce qui est aimé par les dieux ou, indifféremment, ce qui est étant aimé (*philomenon*) par les dieux dont il est aimé (*phileîtai*). Or, précisément, ce n'est pas indifférent : de même que *aimant/étant aimé* sont corrélatifs et donc distincts l'un de l'autre, et qu'il n'y a pas d'aimé sans l'aimant, de même il n'y a pas d'aimé sans être aimé, qui sont donc eux aussi en corrélation et distincts l'un de l'autre, alors même que, cette fois-ci, c'est le même sujet qui subit l'action d'aimer et possède ainsi la qualité qui en résulte.

À quoi sert finalement cette subtile distinction (33)? Être aimé des dieux ne relève intimement d'aucune autre condition que le fait de subir l'action d'aimer, il n'y a pas de raison plus nécessitante que celle-là, et encore moins de raison extrinsèque : ce n'est pas parce qu'il est pieux que le pieux est aimé-des-dieux, c'est d'abord et selon la seule relation interne possible dans ce cas, parce qu'il est aimé par les dieux. La qualité de *theophilès* n'est pas la conséquence pratique de la piété, comme le croit Euthyphron, c'est ce qui n'est tel que sous la condition de l'amour divin. « Être aimé-des-dieux parce qu'être aimé par les dieux » est une formule qui n'échappe à la redondance inutile que si on l'oppose à la signification courante de *theophilès*, « être aimé des dieux parce qu'on est pieux ». Socrate veut simplement dissocier ce qui, pour l'opinion ou la conscience religieuse ordinaire, est indissociable.

## **Le dilemme enfin compris par Euthyphron**

- Que disons-nous, enfin, à propos du pieux, Euthyphron? Est-ce autre chose que : « il est aimé par tous les dieux », suivant ta propre formule ?
- Oui.
- Alors, est-ce pour cela, parce qu'il est pieux, ou pour une autre raison ?
- Pas pour autre chose, mais pour cela.
- C'est donc parce qu'il est pieux qu'il est aimé par les dieux, mais non parce qu'il est aimé par les dieux qu'il est, pour cela, pieux.
- Il semble bien.
- Mais, par ailleurs, c'est par ce qu'il est aimé par les dieux qu'il est étant aimé, c'est-à-dire aimé-des-dieux ? (34)
- Comment en serait-il autrement, en effet?

Euthyphron pense en même temps que le pieux est *theophilès* et qu'il l'est parce qu'il est pieux. Il faut donc s'attaquer à ce qui se donne formellement pour la nature du pieux, le *theophilès*.

L'analyse du *theophilès* conduit à lui trouver une condition intrinsèque : il est *étant aimé* parce qu'il est *aimé par* les dieux. Étant donné l'étroite corrélation entre *étant aimé* et *être aimé par*, il ne peut plus y avoir cette même corrélation entre le pieux et *l'étant aimé*, et le « parce qu'il est pieux » est peut-être une raison mais quasiment accidentelle de l'amour des dieux.

*pieux* = *theophilès* = *philomenon*

*Pourquoi le pieux est-il theophilès ?*

*Parce qu'il est pieux, selon Euthyphron.*

*À condition d'être aimé par les dieux, selon la démonstration de Socrate.*

D'où la reprise du dilemme : en 10a, Euthyphron ne comprend pas la deuxième branche du dilemme, que le pieux puisse être pieux parce qu'il est aimé des dieux. Les deux séries de relatifs (participe passif/actif et participe passif/indicatif passif) sont chargées d'explicitier cela, que le pieux *ou* aimé-des-dieux est tel, *theophilès*, parce qu'il est aimé par les dieux. C'est en tout cas cela que Socrate a présent à l'esprit en proposant cette alternative en 10a : il va montrer à Euthyphron qu'en définissant le pieux par le *theophilès*, cela revient à dire que le pieux est aimé des dieux parce qu'il est aimé par les dieux, bref, qu'il est pieux parce qu'il est aimé par les dieux, contre la conscience religieuse qui croit que le pieux est aimé par les dieux parce qu'il est pieux.

## **IV. Conclusion : la signification de l'Euthyphron**

### **Le pieux et le theophilès ne peuvent être identiques**

Voici la fin de l'argumentation de Socrate (10d12-11b1) :

- *L'aimé-des-dieux n'est donc pas pieux, Euthyphron, ni le pieux n'est aimé-des-dieux, suivant ce que tu affirmes, mais l'un et l'autre différent entre eux.*

— Comment cela, Socrate ?

— Pour cette raison que nous avons convenu d'une part que le pieux est aimé pour cela, parce qu'il est pieux, mais non qu'il est pieux parce qu'il est aimé ? N'est-ce pas ?

— Oui.

— Et que, d'autre part, l'aimé-des-dieux est aimé-des-dieux parce qu'il est aimé par les dieux, à cause de ce fait même d'être aimé, mais ce n'est pas parce qu'il est aimé-des-dieux que, pour cette raison, il est aimé.

— Tu dis vrai.

— Supposons au contraire, mon cher Euthyphron, que l'aimé-des-dieux et le pieux soient la même chose. Si le pieux était aimé à cause du fait d'être le pieux, l'aimé-des-dieux aussi serait aimé à cause du fait d'être aimé-des-dieux.

Ensuite, si l'aimé-des-dieux était aimé-des-dieux à cause du fait d'être aimé par les dieux, le pieux aussi serait pieux à cause du fait d'être aimé. Mais tu vois à présent qu'ils sont tous deux en opposition, parce qu'ils sont complètement différents l'un de l'autre. En effet, l'un, c'est parce qu'il est aimé qu'il est aimable. L'autre, c'est parce qu'il est aimable qu'il est aimé. Et il y a des chances, Euthyphron, qu'interrogé sur ce qu'est le pieux, tu ne veuilles pas m'en révéler l'essence (*ousia*) mais énoncer à son sujet une qualité qui l'affecte (*pathos*), en disant que le pieux est cela qu'il subit, être aimé par tous les dieux.

Socrate propose l'alternative à nouveau en 10d6-7, Euthyphron l'a comprise, mais n'en a pas vu les implications : si le pieux est ce qui est aimé des dieux, il aurait pour essence d'être étant aimé, il aurait pour essence d'être un relatif lui-même conditionné par son corrélatif, autrement dit, d'être étant aimé parce qu'il est aimé ; il ne peut donc pas avoir pour essence d'être aimé des dieux parce qu'il est pieux ou parce qu'il est ce qu'il est. L'aimé-des-dieux parce qu'il est aimé par les dieux ne peut pas être identique à l'aimé-des-dieux parce qu'il est pieux. Ou le pieux est aimé des dieux, mais sans que cela soit son essence, ou le pieux est essentiellement l'aimé des dieux mais ce n'est pas le pieux (35).

On a même deux manières d'être aimé des dieux (36) qui sont contraires l'une de l'autre : l'une est relative et essentiellement conditionnée par l'amour divin, c'est le *theophilès* en lui-même ; l'autre est indépendante de cet amour divin et néanmoins particulièrement et nécessairement aimée d'eux, c'est le *pieux* en lui-même. L'aimé-des-dieux a pour nature d'être relatif, d'être ce qu'il est sous la condition de subir l'action d'aimer et de la part d'un agent qui l'aime : il est par nature *pathos* ou *gignomenon*, ce qui est objet d'amour parce que les dieux l'aiment. Le pieux, s'il est aimé parce qu'il est pieux, a une essence énigmatique, puisque l'amour dont il est l'objet, particulièrement de la part des dieux, est un effet nécessaire de sa nature, sans qu'il soit pourtant en rien affecté ou qualifié ou déterminé par cet amour même. C'est pourtant en cela même qu'il est le Pieux : telle est son *ousia*, mais non sa caractéristique ou *idea* propre : le Pieux est tel qu'il est aimable, c'est là son être, comme c'est celui de toute Réalité intelligible (37), et ce n'est en rien son apanage, puisqu'on sait que, dans des dialogues ultérieurs de Platon, c'est davantage celui de l'Idée du Beau (38), mais, là non plus, pas de manière exclusive (39). En ce sens le Pieux en tant que Réalité intelligible serait objet divin d'amour plutôt qu'objet d'amour divin comme l'est le pieux (tel acte ou tel homme) ou *theophilès*. Ainsi, que le pieux ne puisse être identique à l'aimé-des-dieux est-il moins scandaleux qu'il n'y paraît (40).

## **Le divin et le cher aux dieux**

Socrate demande à Euthyphron une définition de la piété qui puisse servir de paradigme. A travers la question de la piété, c'est moins celle de la croyance aux dieux qui est traitée que celle de l'imitation du divin. Euthyphron, si «déviationniste» qu'il soit, prétend être pieux et connaître la piété en imitant un dieu, Zeus. Plus «déviationniste» que lui, c'est Socrate, accusé d'impiété, accusé d'inventer, de «faire» de nouveaux dieux. Que sont ces *theia*, ces choses divines dont Socrate cherche la connaissance et qu'il pense ironiquement obtenir d'Euthyphron? L'allusion par deux fois, à la fin de chacune des deux principales parties du dialogue (41), à Dédale et aux mouvements (fuir et tourner en rond/rester sur place) que font les *logoi* des deux interlocuteurs renvoie symboliquement au mouvement des astres. Les astres sont en effet des statues des dieux, fabriquées par les dieux eux-mêmes (42). Les *logoi* d'Euthyphron comme de Socrate fuient et circulent, ont une course circulaire, comme celle des astres, eux dont il n'est pas *theophilès* de dire qu'ils sont errants (43). Sans doute les discours de Socrate, si neufs, si intempestifs, ne sont-ils erratiques qu'en apparence : dans la composition du dialogue, chaque nouvelle définition, après la première, est la tentation ou la tentative de retourner au même, de faire mine de revenir au point de départ (le pieux, c'est l'acte singulier d'Euthyphron) ou de revenir en arrière et de réellement tourner en rond (le pieux est ce qui est cher aux dieux). Mais peut-être que ces discours qui ne veulent pas rester en place sont-ils les meilleurs paradigmes des choses divines, des Intelligibles qui demeurent mêmes qu'eux-mêmes à condition de chercher sans cesse et d'examiner dialectiquement.

Cependant, dans d'autres dialogues de Platon où il est question de ce qui est cher aux dieux, *theophilès*, c'est d'une autre sorte d'imitation du divin qu'il s'agit, plus précisément de ceux qui se rendent semblables à des dieux autant qu'il est possible à des hommes : il s'agit d'abord des philosophes. Au philosophe, amoureux, tel Socrate initié par Diotime aux choses de l'amour, il sera donné de voir, au terme de l'ascension qui va des beaux corps aux belles sciences, le seul véritable objet qui doit être aimé, le Beau intelligible. Alors il enfante une vertu véritable :

*Or, à lui qui enfante la vertu véritable et la nourrit, ne lui appartient-il pas d'être aimé des dieux et à lui, plus qu'à aucun autre homme, de devenir aussi immortel? (Banquet, 212a)*

Les autres hommes peuvent eux aussi devenir chers aux dieux. Ainsi, en *République VI*, 501c, c'est la « ressemblance humaine », analogue à la « ressemblance divine » dont parle Homère, dans les caractères créés par les philosophes graphéutes de la Cité idéale, qui est « la plus aimée des dieux » :

*Pour parfaire leur œuvre ils regarderaient fréquemment d'un côté et de l'autre, d'une part vers ce qui est par nature juste, beau, tempérant, et tout le reste, d'autre part vers ce qu'en regard ils créeraient chez les hommes ; par mélange et fusion à partir des diverses fonctions ils réaliseraient la « ressemblance humaine », en prenant exemple sur ce qu'Homère en particulier nomme, quand cela se présente chez les humains, « l'apparence divine » et « la ressemblance divine ». [...] D'un côté, je crois, ils effaceraient, de l'autre ils dessineraient à nouveau, jusqu'à créer des caractères humains qui soient les plus chers aux*

*dieux qu'ils peuvent l'être. (501b-c, trad. P. Pachet)*

L'imitation du divin qui rend les hommes chers aux dieux est donc celle du philosophe qui contemple et connaît l'intelligible, qui les imite dans sa propre vie et copie leur unicité, leur stabilité, leur vérité et les fait imiter par les autres hommes. Telle est la conséquence de son amour du divin : la philanthropie. C'est elle que, déjà, Socrate invoque ironiquement au début de l'*Euthyphron* (44).

## Notes

1. Pour reprendre l'expression que K.-Reinhardt utilise à propos de l'*Héraklès* d'Euripide (*Die Sinneskrise bei Euripides*, 1958, trad. fr. de E.-Martineau, *Eschyle. Euripide*, Paris, éd. Gallimard, coll. « Tel », 1972, p. 300).
2. Selon la justification qu'Apollon donne de l'acte de Zeus à l'encontre de Cronos face aux Erynies auxquelles il est opposé dans le procès arbitré par Athéna, dans les *Euménides* d'Eschyle.
3. Voir *Droit et institutions en Grèce antique* de L.-Gernet, Paris, 1968, 1982, « Champs Flammarion », p.157-211.
4. C'est ce que nous rappelle dans son livre L.A.-Dorion, *Platon. Lachès. Euthyphron, Introductions et traductions inédites*, éd. « G.F », Paris, 1997, Annexe.
5. Paradoxe jugé inadmissible par J.-Burnet, *Plato : Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, [texte et commentaire], Oxford, 1924, p. 129. Voir L.A. Dorion, *op. cit.*, p. 309 n. 109.
6. *Op. cit.*, Introduction p. 215-216 n. 96.
7. Voir D. K. B 217 (« Seuls sont aimés des dieux ceux qui haïssent l'injustice »).
8. Voir l'étude de F. Dirlmeier qui met en évidence le caractère d'abord non éthique et purement extérieur de *theophilès*, chez Homère, Hésiode ; *l'eudaimôn* est *theophilès* chez Théognis ; puis ce caractère éthique est introduit – l'heureux bénéficiaire de l'aide des dieux doit avoir quelque mérite pour l'obtenir – chez Simonide, Hérodote, les Tragiques ou Démocrite. L'idée de l'échange persiste chez Xénophon et même chez Aristote « *theophilia-philothēia* », *Philologus* 9, 1935, p. 57-77 et p. 176-193. Voir en particulier p. 185-186). Notons cependant que les occurrences de l'adjectif *theophilès* sont très peu nombreuses chez la plupart de ces auteurs. Sur l'association entre « pieux » et « juste », voir également K.J. Dover, *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Indianapolis-Cambridge, 1974, p. 66-67.
9. *Ethique à Eudème*, VIII, 2, 1247 a 27-28.
10. Article cité, p. 189.
11. *Ousia* et *pathos* sont équivalents pour Hippias (*Hippias Majeur*, 301b), dans la mesure où une qualité (le beau) coïncide avec chaque être beau ou encore avec l'ensemble des êtres beaux. Par la suite, Socrate s'attache surtout à démontrer cette coïncidence. Dans le *Lysis* (217c-e), l'idée y est, mais pas les termes, quand Socrate distingue deux sortes de *parousies*, ou *présences* d'une qualité dans un sujet, l'une qui l'affecte essentiellement et le fait être tel qu'elle est elle-même, l'autre qui l'affecte accidentellement et le fait seulement paraître tel qu'elle est : ainsi de la blancheur des cheveux, soit teinture blanche qui fait paraître blanc, soit réelle blancheur due à la vieillesse. De même dans le *Phédon* en 102c, quand Socrate affirme que la grandeur de Simmias par rapport à Socrate ne tient pas à la nature ni de l'un ni de l'autre, le fait de dépasser Socrate n'étant pas une propriété naturelle.
12. *Op. cit.*, p. 308 n. 104. L.A. Dorion fait partie des auteurs qui pensent que l'argumentation de Platon à cet endroit du dialogue est invalide (voir son Annexe).
13. J. Adam pense même que l'incompréhension d'Euthyphron tient à ce que la distinction entre



ousia et pathos ne lui est pas encore familière (*Platonis Euthyphro*, Cambridge, 1890, p.-83). J. Burnet (*Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*, Oxford, 1924, p. 49) indique que c'est dans l'Euthyphron qu'apparaît pour la première fois dans la prose attique cette distinction fondamentale. Par référence à Aristote, on traduit d'ailleurs par les termes *essence* et *accident*.

14. Je traduis *oun* par « enfin », de préférence à « donc », dans le sens de « à la fin », pour marquer une simple progression de la pensée et pour éviter de donner à cette particule un sens strictement conclusif qui fait difficulté.

15. P.T. Geach parle d'un impénétrable mystère (« *Plato's Euthyphro* », *Monist* vol. 50, 1966, p. 378).

16.-Généralement, en français, on substitue à l'indicatif passif *il est porté* l'indicatif actif *on le porte*. L.A. Dorion le fait explicitement : « une traduction littérale des exemples n'est guère satisfaisante. Que l'on en juge plutôt : « une chose portée (*pheromenon*, participe présent passif) parce que (*hóti*) elle est portée » » (*op. cit.*, Annexe, p.-329). TH. D. Paxson (« *Plato's Euthyphro* 10a to 11b », *Phronesis*, 1972, 17, p.-171-190), qui tente de tenir compte de la distinction faite par Socrate et de lui trouver une signification métaphysique, doit user d'un artifice pour marquer une différence qui n'existe pas en anglais et il écrit *is carried* pour traduire l'indicatif et *is .carried* pour le participe (p. 171-172). Nous adoptons pour l'instant la traduction généralement retenue en français qui donne un sens actif à l'indicatif passif, mais nous y reviendrons plus loin.

17. Ou bien, faute d'une réelle démonstration, Euthyphron aurait comme une vague intuition du bon choix. Cette fois-ci, c'est psychologiquement improbable. En effet, à Socrate qui pose à nouveau la question « est-ce parce qu'il est pieux que le pieux est aimé des dieux ? », Euthyphron répond sans hésiter que c'est bien pour cette raison que le pieux est aimé des dieux. Il semble ainsi reconnaître la valeur inconditionnée du pieux en lui-même, alors même que sa croyance en la mythologie, voire, pour certains commentateurs, son orthodoxie religieuse, ou sa myopie philosophique l'en éloignaient sûrement.

18. Si l'on note l'apparente synonymie de *eidos* et de *idea*, il vaut la peine aussi de remarquer qu'on ne trouve ces termes que 4 fois (*idea* : 5d4, 6d11 et 6e3; *eidos* : 6d11 ) et seulement dans la première partie du dialogue, tandis que ces termes sont absents de la deuxième partie du dialogue (3ème et 4ème définitions de la piété). Il faut noter enfin l'unique mention de *ousia* en 11a7 et qui n'est peut-être pas tout à fait équivalent à *idea* ou *eidos*. (Pour la question de la distinction de ces trois termes, qui varie sans doute d'un dialogue à l'autre, voir M. Dixsaut, « *Ousia* », « *eidos* » et « *idea* » dans le *Phédon* », *Revue philosophique*, 1991, 4, p.479-500).

19. La Forme est ainsi *une chose divine* (*eidos*) dont il importe de savoir de science sûre la détermination essentielle (4e) ; la Forme du pieux comme celle de l'impie sont exactement et entièrement contraires l'une de l'autre (5d, 7a), chacune étant *elle-même semblable à elle-même* et *possédant une caractéristique unique* (5d, 6d), *par* laquelle les choses pieuses sont pieuses, les impies sont impies (6d). Enfin, la Forme recherchée est un *paradeigma* (6e), un *modèle* et une *norme*, véritable étalon qui permet de mesurer et de discriminer suffisamment (7c, d) le pieux et l'impie.

20. *Op. cit.*, p. 218, dans l'Introduction au dialogue. L.A. Dorion discute d'autre part de la question de la présence ou non d'une *théorie des Formes*, dans ce petit dialogue socratique, pour conclure prudemment à son absence (p. 209-213). Je pense qu'il faudrait tout autant se poser la question de la représentation que l'on se fait de la « théorie des Formes » chez Platon, avant de croire déceler objectivement sa présence ou son absence ou ses traces dans les dialogues de Platon, surtout les premiers. Certes, on ne trouve pas dans un dialogue comme l'*Euthyphron* de réflexion métaphysique sur la réalité des Intelligibles ni sur leurs rapports avec les choses sensibles, analogue à celle de la *République*, du *Phédon* et du *Parménide*. Mais on ne peut nier qu'il y ait en filigrane une dimension métaphysique dans certains raisonnements socratiques qui, sans cela, pourraient passer pour logiquement assez vains.

21. Voir par exemple Th. D. Paxson, *art. cit.*, p. 188.

22. *Euthyphron*, 8d, si on garde la leçon de tous les manuscrits, au lieu de la correction de Heidel. Voir L.A. Dorion, *op. cit.*, note 95 à la traduction, p. 306-7.

23. *Euthyphron*, 6a.

24. C'est l'interprétation de L. Strauss (*The Rebirth of classical political Rationalism*, Chicago, 1989, trad. fr. de P. Guglielmina, « La renaissance du rationalisme politique classique », Gallimard, Paris, 1993, chap. 8 sur l'*Euthyphron*) que je suis ici : « la piété consiste à faire ce que font les dieux » selon la conception d'Euthyphron, et non pas, selon la conception orthodoxe, « à faire ce que les dieux nous disent de faire » (p.270-71); « Il est impossible de plaire aux dieux [...] si les différents dieux sont en désaccord les uns avec les autres, s'ils se combattent. Euthyphron admet cela d'une certaine manière. Il fait ce que fait le meilleur et le plus juste des dieux. Il prend pour modèle parmi les différents dieux le plus juste d'entre eux. » (p. 273).

25. À supposer que les dieux soient tous d'accord – et c'est en ceci qu'on fait consister principalement la rectification ou la seconde formulation de la deuxième définition du pieux –, cette unanimité n'empêcherait pas l'idea du pieux d'être une forme vide : ou bien tous les dieux tombent d'accord pour approuver tel acte, ou bien ils sont au moins d'accord pour punir tout acte injuste ; ou bien l'idea est toujours singulière, identifiée à chaque acte pieux, ou bien elle est universelle mais vide. C'est bien pourquoi la définition rectifiée est entièrement relativiste.

26. *Rép.*, V, 479c, trad. de P. Pachet, éd. Gallimard (« Folio »), Paris, 1993.

27. Le « déviationnisme » d'Euthyphron consiste à se référer à la seule norme incarnée par Zeus et qu'il incarne à son tour en imitant Zeus, selon L.-Strauss, *op. cit.*, p. 271.

28. Être et paraître se confondent, même pour l'homme qui fait l'éloge de la justice et non de l'injustice, tant « la peur d'une mauvaise réputation est la peur d'une réputation d'être mauvais », selon L. Strauss, *op. cit.*, p. 262.

29. Cela ne signifie pas que Socrate s'accorde avec l'opinion commune qui ne voit dans la pratique vertueuse qu'un moyen, pénible, en vue d'un bien. Dans la République, les effets de la justice et de la piété sont intrinsèques à ces vertus elles-mêmes, les biens qu'elles produisent font d'ailleurs aimer la justice à la fois pour elle-même et pour ce qui en découle (*Rép.*, II, 358a) ; de même que les maux qui proviennent de l'injustice ou de l'impiété ou autre vice ne viennent que d'eux et, par conséquent, ne sont pas envoyés par les dieux (Voir *Rép.*, IX, 612e).

30. *Euthyphron*, 14e.

31. Cf. Aristote, *Métaphysique* D, 15, 1020b-1021b et *Catégories*, VII, 7b sq. Pour éviter la redondance (la vision est vision de ce qui est vu), il faut dire que la vision est relative à la couleur. Voir, chez Platon, par exemple, *Charm.*, 167c ou *Tim.*, 45b-47c. Pour l'importance des relatifs chez Platon dès les premiers dialogues, je renvoie à mon commentaire du *Charmide*, p. 282-298 (M.F. Hazebroucq, *La folie humaine et ses remèdes. Platon, Charmide ou de la modération*, Paris, Vrin, 1997.)

32. Voir l'antinomie de l'amitié en 212b-213c.

33. Beaucoup de commentateurs rappellent les références des œuvres d'Aristote où celui-ci montre que tout peut se ramener à la copule *esti* et ne fait pas de distinction logique entre *l'homme est se promenant* ou *est coupant* et *l'homme se promène* ou *coupe*, par exemple (*Physique* 185b 25-30 ; *Métaph.* D, 7, 1017a 28-30). Mais remarquons, outre le fait qu'il s'agit en grec de formes à l'actif, que la préoccupation d'Aristote est de ramener à la formule sujet-copule-attribut des expressions qui ne la comportent pas à première vue et que la logique moderne traitera précisément comme une relation. Par exemple, *mon frère coupe du bois* est analysée par Aristote comme si *couper* était une propriété ou un prédicat (*être coupant*) attribué à un sujet. La logique moderne analyse cela comme une relation – ou prédicat – (*couper*) entre deux termes (*mon frère, du bois*), et non pas une propriété inhérente à un sujet.

34. Il ne me paraît pas indispensable de rajouter, en 10d9-10 *to theophilès* selon la proposition de Bast, suivi par Weiss et vigoureusement défendue par Dorion (*op. cit.*, note 108 à la traduction). Ce n'est pas Socrate qui identifie le pieux au *theophilès* pour immédiatement après refuser cette identification. On peut lire aussi ce passage comme l'exposé par Socrate des deux propositions auxquelles adhère Euthyphron et qui vont s'avérer incompatibles : d'une part, l'affirmation initiale d'Euthyphron (sa conviction dès 10 a, comme j'ai essayé de le montrer), « le pieux est aimé par les dieux parce qu'il est pieux », intégrée à présent à un dilemme dont la deuxième branche prend son sens avec l'analyse des formes participiale et indicative du passif ; et, d'autre part, la conclusion qu'Euthyphron doit tirer de cette analyse, le *theophilès* est *étant aimé* parce qu'il est *aimé*.

35. J'ai conscience de passer très vite sur l'autre principale difficulté de cette page de l'*Euthyphron*, à savoir l'équivalence ou non du sens de « parce que » (*hoti*) dans les expressions « parce qu'il est aimé par les dieux » et « parce qu'il est pieux ». À première vue, il est difficile d'assimiler une raison « psychologique », voire « théologique » (l'amour des dieux) et une cause « essentielle », la causalité de la Forme du Pieux. C'est pourquoi les substitutions opérées par Socrate apparaissent invalides (voir L.A. Dorion, *op. cit.*, p-333). Voir également les analyses de R. Sharvy, « *Euthyphro* 9d-11b : Analysis and Definition in Plato and Others », *Noûs*, 6, 1972, p. 387-405.

36. Voir J.C. Hall, « Plato : *Euthyphro* 10a1-11a10 », *The Philosophical Quarterly*, vol. 18, 1968, p. 5 n. 3.

37. Voir *Rép.*, VI, 485b-e et 490b : le naturel philosophe se signale par une modération dans les plaisirs entièrement soumise au seul amour qui compte dans sa vie, l'amour des Réalités, que le philosophe aime sans relâche.

38. Voir tout le discours de Diotime dans le *Banquet*.

39. Voir *Phèdre*, 250-d : l'amoureux animé d'un délire divin, a cette chance de pouvoir devenir un amoureux de la Pensée, même si celle-ci ne bénéficie pas du privilège qu'a la Beauté de se manifester avec éclat aux yeux du corps, car « quels terribles amours ne nous donnerait-elle pas » si elle avait aussi ce privilège !

40. Voir l'état de la question par L.A. Dorion, *op. cit.*, p. 309 n. 109. J'ajouterai que l'idée que le pieux et le *theophilès* ne sont pas la même chose ne signifie pas que *theophilès* ne peut pas être « prédiqué » de pieux mais plutôt qu'ils n'ont pas le même statut ontologique.

41. D'abord en un long intermède, en 11b-e, qui sépare nettement les deux parties principales du dialogue, et, à la fin, une reprise du même motif qui souligne la fin de la seconde partie, en 15bc.

42. Voir *Timée*, 37c et *Epinomis*, 983e-984a, ainsi que R.-Brague, *Le Restant*, Vrin, 1978, p. 92-94.

43. *Lois*, VII, 822c

44. En 3d.

### **Marie-France Hazebroucq**

*Piété et theophilia*

in *Philosophie*, Bulletin de Liaison, n° 16, p. 13-31

CRDP, Académie de Versailles, 1997-1998