

Le rapport entre sagesse et piété dans *l'Euthyphron* de Platon

AIMEN REMIDA 

Philipps-University of Marburg
E-mail: aimen.remida@uni-marburg.de

Abstract: In this paper, we examine the relation between the notions of wisdom and holiness on the basis of Plato's *Euthyphro*. In their attempts to define holiness, both interlocutors, Socrates and Euthyphro, demonstrate the existence of two different modes of thought, which reveals a kind of opposition between the philosophical perspective and the perspective of traditional theology. The analysis of key moments of the dialogue shows that real wisdom can only be a philosophical wisdom that is able to develop a philosophical conception of holiness. According to Socrates, this conception rests upon two pillars: a notion of virtue related to true knowledge, and a notion of the divine without any anthropomorphism. On the contrary, the alleged theological wisdom of Euthyphro, which refers to the religion of the Greeks, is nothing but a pseudo-wisdom that relies on the authority of the tradition and hence generates the dependence of both virtue and holiness on the anthropomorphic conceptions of the divine.

Keywords: wisdom, holiness, the divine, virtue, dialectic, Socrates, Euthyphro

1. Introduction

L'*EUTHYPHRON* EST UN DIALOGUE PLATONICIEN hors du commun. Il est un texte assez court, mais son contenu est extrêmement riche. Il compte parmi les premiers dialogues écrits par Platon, les dialogues dits « socratiques », dans lesquelles Socrate discute avec ses interlocuteurs sur la définition d'une notion donnée. Dans le cas de *l'Euthyphron*, le thème principal est la piété. Socrate interroge le devin Euthyphron sur la nature de la piété (ὁσιότης) : Qu'est-ce que le pieux (τὸ ὅσιον) ?¹ Mais derrière la recherche de la définition de cette notion se cachent bien d'autres thématiques qui touchent plusieurs sous-disciplines de la philosophie. Ceci concerne aussi bien les aspects théoriques de la logique, la métaphysique, l'épistémologie,

¹ Les mots grecs εὐσεβεία et εὐσεβής correspondent aussi à « piété » et « pieux ».

etc., que la sphère de la philosophie de la religion avec ses questions complexes se rapportant à la nature du divin, au statut de la théologie, etc. La philosophie morale est également au centre des préoccupations de *Euthyphron*, puisque les problématiques reliées à la vertu, à la justice et au bonheur sont présentes tout au long du dialogue.

Un autre aspect fait que *Euthyphron* est un dialogue bien particulier. Il s'agit de sa relation au procès de Socrate au bout duquel ce dernier fut condamné à mort. Avec le *Criton*, le *Phédon*, et *l'Apologie*, notre dialogue fait partie d'une tétralogie qui a pour thème commun le célèbre procès de Socrate.² C'est dans le cadre de ce procès que se divulgue la sagesse socratique dans ses traits les plus concrets. En effet, l'attitude de Socrate vis-à-vis des accusateurs, des juges, et mêmes des amis et disciples fait preuve d'une fidélité à la recherche de la vérité et un amour de la sagesse qui est propre à la philosophie. Socrate, que nous considérons ici comme étant le Socrate des dialogues platoniciens,³ est un représentant idéal de ce que nous appelons la sagesse du philosophe ou sagesse philosophique.

En tenant compte de tous ces points de départ, nous pouvons dire que *Euthyphron* n'est pas seulement le *locus classicus* pour le thème de la piété dans l'œuvre de Platon, mais aussi le milieu favorable pour étudier le rapport de la piété à la notion de sagesse, notamment comme cette dernière se présente à travers le discours socratique. Au premier abord, il semble que les deux personnages du dialogue correspondraient aux deux éléments mis en rapport : Socrate est le philosophe, ami de la sagesse, et Euthyphron est le religieux qui incarne la piété. Néanmoins, il ne faut pas se précipiter – sans effectuer une analyse rigoureuse – vers l'exclusion préalable des hypothèses d'un certain type de sagesse (religieuse ou autre) chez Euthyphron et d'une certaine conception de la piété chez Socrate. Cela dit, l'examen du rapport entre sagesse et piété dans *Euthyphron* passe nécessairement par la détermination des différentes conceptions de sagesse et de piété adoptées par les deux interlocuteurs.

Avant d'entamer notre analyse, il s'avère utile de préciser que nous adoptons les deux postulats suivant comme cadres généraux qui escortent nos interprétations de *Euthyphron*. Le premier prévoit que le dialogue est un dialogue entre philosophie et théologie. Nous partons de la prémisse que Socrate est le représentant d'un point de vue philosophique et que la position d'Euthyphron peut être qualifiée de théologique au sens étymologique du mot : ici *théo-logie* se réfère à une connaissance des dieux qu'Euthyphron

² Romano Guardini, *Der Tod des Sokrates, Eine Interpretation der platonischen Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaidon*. Dritte erweiterte Auflage. (Godesberg : Verlag Helmut Küpper, 1947).

³ Pour une analyse des aspects complexes de la distinction entre le Socrate historique et le Socrate de Platon, voir : Vasco de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*. (Paris : Presse Universitaire de France, 1952).

prétend de lui-même.⁴ En relation directe avec cette détermination, le deuxième postulat concerne le profil d'Euthyphron et la question s'il est ou non un représentant d'une certaine « orthodoxie athénienne », c'est-à-dire de la position générale défendue par les autorités officielles. Dans la littérature, ce problème a fait couler beaucoup d'encre et on trouve plusieurs arguments aussi bien *pour* que *contre* la thèse de l'orthodoxie d'Euthyphron.⁵ Par exemple Croiset, dans l'introduction de sa traduction du dialogue, qualifie Euthyphron de « docteur en théologie traditionnelle »,⁶ alors que Burnet le décrit comme « sectarian of some kind ».⁷ Sans aborder les rouages de cette controverse, nous maintiendrons, durant notre lecture du dialogue, la constellation de base opposant le théologien Euthyphron, en tant que porte-parole de la théologie athénienne traditionnelle, au philosophe Socrate, qui représente le point de vue philosophique par excellence.

À la suite de cette introduction, et afin de compléter la préparation du terrain pour l'examen des rapports entre sagesse et piété dans l'*Euthyphron*, une dernière tâche reste à accomplir. Il s'agit de fournir une esquisse rapide du cadre dramaturgique composé par Platon. La rencontre entre Socrate et Euthyphron a lieu devant l'Archonte-roi, une institution dont le rôle consiste – entre autres – « à veiller aux procès liés aux crimes de sang et à administrer les cultes traditionnelles de la cité ».⁸ Socrate est accusé d'impiété, de corruption de la jeunesse, de non-croyance aux dieux de la cité et d'invention de nouveaux dieux.⁹ Quant à Euthyphron, il porte plainte contre son propre père dans le cadre d'une affaire assez étrange. Un ouvrier d'Euthyphron, en état d'ivresse, a tué un esclave du père. Celui-ci a ligoté le meurtrier avant de le jeter dans une fosse et envoyer un messenger à Athènes pour consultation juridique (et religieuse). En attendant le retour du messenger, il a oublié le prisonnier qui a ainsi trouvé la mort à cause du froid, de la faim et des chaînes.¹⁰ Socrate s'étonne que quelqu'un comme Euthyphron, qui est un devin (μάντις), connaisseur et pratiquant de la religion des Grecs,¹¹ poursuit son propre père en justice et agit ainsi contre

⁴ Cf. *Euthyphron* (5a), (6c), (9b).

⁵ Pour une analyse détaillée de ce débat voir : Louis-André Dorion, *Lachès, Euthyphron*. Traduction et édition. (Paris : Flammarion, 2023), 179-185.

⁶ Maurice Croiset, *Platon. Œuvres complètes, Tome I. Introduction – Hippias Mineur – Alcibiade – Apologie de Socrate – Euthyphron – Criton*. Texte établi et traduit. Deuxième Tirage. (Paris : Société d'éditions « Les Belles Lettres », 1970), 179.

⁷ John Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*. Edited with Notes. (Oxford: Clarendon Press, 1924), 5.

⁸ Alexandra Bartzoka, « L'archonte-roi : une particularité athénienne ». *Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, no. 40, La Royauté dans la Grèce antique (2015), 161.

⁹ Cf. *Apologie* (18b-c), (19b-c) et (23c-d).

¹⁰ Cf. *Euthyphron* (4c-d)

¹¹ Notons ici que les anciens Grecs n'avaient pas de mot équivalent à ce que nous appelons « religion ». Cependant, nous utilisons le terme « religion des Grecs » pour désigner l'ensemble des phénomènes qui se rapportent aux relations des Grecs avec le sacré (cultes, dogmes,

le principe religieux de la piété filiale. Euthyphron répond que ce jugement montre à quel point les gens méconnaissent la nature véritable de la piété, contrairement à lui en tant qu'expert dans les choses divines. Socrate lui demande alors de lui enseigner ce que signifie le pieux et l'impie, car ceci lui serait très utile pour son propre procès. De cette manière commence une riche discussion à la recherche de la vraie définition de la piété, dans laquelle se manifestent les mouvements d'un rapport complexe entre la sagesse et la piété. Ce rapport qui gravite autour des conceptions du divin de la vertu met la sagesse du philosophe face aux propos d'un Euthyphron qui croit savoir ce qu'est la piété puisqu'elle réside au cœur du religieux, son domaine d'expertise.

2. Les définitions de la piété

La discussion entre le philosophe Socrate et le théologien Euthyphron révèle leurs positions respectives sur de nombreux sujets se rapportant au thème principal de la piété. À présent, nous allons brièvement présenter les moments clés de cette discussion, dans laquelle différentes suggestions ont été examinées et réfutées. Le but de cette présentation est de donner un aperçu sur les thèmes qui furent abordés au cours de la conversation. À partir de ces thèmes nous pourrions relever les caractéristiques de chacun des modes de pensée des deux interlocuteurs et ainsi déterminer la relation de celles-ci avec les conceptions correspondantes de la piété.

(T1) : La première tentative (5d – 6e) : la piété est la poursuite du malfaiteur

Pour justifier sa décision de poursuivre son propre père en justice, et pour apporter la preuve que cette décision est l'incarnation même de la piété, Euthyphron donne un argument (ou un indice (τεκμήριον)) qu'il qualifie de puissant (μέγα), cf. (5e) : c'est une contradiction flagrante que de trouver la décision d'Euthyphron impie et en même temps honorer Zeus « comme le meilleur et le plus juste des dieux », alors qu'il a lui aussi ligoté et puni son père Cronos.¹² Ici, Euthyphron se base sur l'autorité des anciens mythes grecs et affirme que son comportement est analogue à celui de Zeus. C'est la raison pour laquelle il donne la définition suivante : « j'affirme que le pieux consiste précisément en ce que je suis en train de faire, c'est-à-dire poursuivre celui qui est coupable d'un crime, qu'il s'agit d'un meurtre,

traditions, comportements, etc.). La caractéristique principale de la religion des Grecs est qu'il n'y a pas de séparation entre le politique, le social et le religieux : tous ces aspects se confondent dans l'unité de la religion officielle grecque qui – selon l'expression de Crahay – « groupe indissolublement trois termes : les hommes, les dieux, l'État ». Cf. Roland Crahay, *La religion des Grecs*, (Bruxelles : Éditions Complexe, 1991), 71f.

¹² Cf. Hésiode, *Théogonie* (403-506), Notons que, dans un autre contexte, Cronos a fait lui aussi usage d'une extrême violence contre son père Ouranos.

d'un vol perpétré dans un temple ou de tout autre méfait de ce genre ». ¹³ Cette suggestion centrée sur le « je » attire l'attention sur l'hypothèse d'une influence *sophiste* sur le mode de pensée du théologien qui se considère soi-même comme mesure de la piété, et ce en se rappelant de la fameuse formule de Protagoras : « l'homme est la mesure de toute chose ». ¹⁴

La réponse de Socrate est d'une importance particulière. Non seulement il rappelle qu'il ne demande pas des exemples de choses pieuses, mais – en précisant l'objet de son interrogation sur le pieux et l'impie – donne ce qui peut être considéré comme l'acte de naissance de la théorie des Formes chez Platon. ¹⁵ En effet, il veut trouver « cette forme elle-même (*ekeino auto to eidos*), par le fait de laquelle toutes les choses qui sont pieuses, le sont ». ¹⁶

(T2) : La deuxième tentative (6e – 11e) : le pieux est l'aimé des dieux

Dans le cadre du deuxième essai pour définir la piété, Euthyphron propose la définition suivante : « ce qui est cher aux dieux est pieux, alors que ce qui ne leur est pas cher est impie ». ¹⁷ Socrate montre par une série d'illustrations, en évoquant les préférences contradictoires des dieux Zeus, Cronos, Ouranos, Héphaïstos et Héra, que ce qui est aimé par un dieu pourrait bien être détesté par un autre. On passe alors d'une première version (T2), dans laquelle le pieux est l'aimée des dieux, à une deuxième version (T2*) où on insiste que le pieux soit aimé par *tous* les dieux, (cf. 9e). À ce stade Socrate introduit le fameux dilemme dit *dilemme d'Euthyphron*, en posant la question suivante : « est-ce que le pieux est aimé par les dieux parce qu'il est pieux, ou est-ce parce qu'il est aimé d'eux qu'il est pieux ? ». ¹⁸ Euthyphron ne saisit pas tout de suite le sens de l'énoncé et Socrate se met à lui expliquer le problème par le moyen d'une démarche pleine de subtilités logiques et méthodologiques. Le résultat et le constat que le pieux et l'aimée des dieux ne peuvent pas être identiques. D'où l'échec de la deuxième tentative de définition. Cet échec est suivi d'un interlude remarquable (11b-e) dans lequel le personnage mythologique de Dédale est mentionné. Les paroles des deux interlocuteurs sont comme les produits de ce sculpteur légendaire ; ils ne restent pas stables et se mettent sans cesse en mouvement.

¹³ *Euthyphron* (5d) : λέγω τοίνυν ὅτι τὸ μὲν ὀσίον ἐστὶν ὅπερ ἐγὼ νῦν ποιῶ, τῷ ἀδικοῦντι ἢ περὶ φόνοῦς ἢ περὶ ἱερῶν κλοπᾶς ἢ τι ἄλλο τῶν τοιούτων ἐξαμαρτάνοντι ἐπεξιέναι (trad. Dorion).

¹⁴ Cf. *Théétète* (152a).

¹⁵ Nous reviendrons sur ce point dans la section 5.

¹⁶ *Euthyphron* (6d) : ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὀσιά ἐστὶν (trad. Chateau).

¹⁷ *Euthyphron* (6e-7a) : ἔστι τοίνυν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὀσίον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον (trad. Dorion).

¹⁸ *Euthyphron* (10a) : ἐννόησον γὰρ τὸ τοιόνδε· ἄρα τὸ ὀσίον ὅτι ὀσίον ἐστὶν φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν, ἢ ὅτι φιλεῖται ὀσίον ἐστὶν; (trad. Dorion)

(T3) : *La troisième tentative (11e – 14b) : la piété est le juste traitement des dieux*

Socrate propose une nouvelle piste pour appréhender la complexité de la question. Il aborde le rapport – particulièrement important comme nous allons voir – entre justice et piété par le billet de la question suivante : « tout ce qui est juste est-il aussi pieux ? Ou bien le pieux est-il tout entier juste, alors que le juste n'est pas tout entier pieux, étant en partie pieux, et en partie autre chose ? »¹⁹ Euthyphron suggère alors que « la partie du juste qui est religieuse et pieuse, c'est celle qui concerne le soin des dieux, tandis que celle qui a trait au soin des hommes constitue la partie restante du juste ». ²⁰ Le concept de « soin » (θεραπεία) se laisse interpréter de deux manières. La première lui donne un sens comparable à la situation de prendre soin des animaux et la deuxième le conçoit comme analogue au soin prodigué par les esclaves à leurs maîtres. Comme le premier cas sous-entend que les dieux tireraient profit d'un soin qui va les améliorer, et que ceci n'est pas compatible avec leur perfection, l'option fut rapidement exclue. Quant au deuxième sens – le soin en tant que service (ύπηρετική) – son examen pousse Socrate à poser une question cruciale : « quelle est cette œuvre [έργον] magnifique que les dieux accomplissent en ayant recours à nous comme serviteurs ? »²¹ À ce stade, Euthyphron n'était pas en mesure de fournir une réponse satisfaisante et il a préféré se réfugier dans un nouvel essai de définition de la piété.

(T4) : *La quatrième tentative (14b – 15c) : la piété est un commerce avec les dieux*

La dernière tentative commence par une nouvelle suggestion d'Euthyphron, dans laquelle il mentionne les prières et les sacrifices comme critères de la piété (cf. 14b). En analysant le contenu de cette proposition, Socrate note que la prière, en tant que demande, et le sacrifice, en tant que don, sont les éléments d'une espèce de troc ou de commerce (έμπορική) avec les dieux : il arrive alors à la conclusion, approuvée par Euthyphron, que « la piété serait une technique commerciale d'échange entre les dieux et les hommes ». ²² Mais les dons que les dieux vont recevoir des hommes ne sont que les choses que les dieux trouvent agréables (κεχαρισμένον (14b), χάρις (15a)).

¹⁹ Euthyphron (11e-12a) : ἄρ' οὖν καὶ πᾶν τὸ δίκαιον ὄσιον; ἢ τὸ μὲν ὄσιον πᾶν δίκαιον, τὸ δὲ δίκαιον οὐ πᾶν ὄσιον, ἀλλὰ τὸ μὲν αὐτοῦ ὄσιον, τὸ δὲ τι καὶ ἄλλο; (trad. Dorion)

²⁰ Euthyphron (12e) : τὸ μέρος τοῦ δικαίου εἶναι εὐσεβές τε καὶ ὄσιον, τὸ περὶ τὴν τῶν θεῶν θεραπείαν, τὸ δὲ περὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων τὸ λοιπὸν εἶναι τοῦ δικαίου μέρος. (trad. Dorion)

²¹ Euthyphron (13e) : τί ποτέ ἐστιν ἐκεῖνο τὸ πάγκαλον ἔργον ὃ οἱ θεοὶ ἀπεργάζονται ἡμῖν ὑπηρέταις χρώμενοι; (trad. Dorion)

²² Euthyphron (14e) : έμπορικὴ ἄρα τις ἂν εἴη, ὧ Εὐθύφρων, τέχνη ἢ ὁσιότης θεοῖς καὶ ἀνθρώποις παρ' ἀλλήλων. (trad. Chateau)

Le pas entre « agréable pour les dieux » et « aimé des dieux » étant facile à franchir, on arrive alors au constat que le pieux est effectivement ce qui est aimé des dieux. Or ce résultat discuté lors de la deuxième tentative (T2) a été déjà réfuté ; il faut donc recommencer l'investigation qui tourne en rond sans pouvoir achever son but. Euthyphron abandonne la conversation et ainsi se confirme le caractère aporétique du dialogue.

Les quatre tentatives de définition de la piété abordent plusieurs thématiques et touchent à des problèmes variés dont notre bref résumé ne peut exposer tous les détails. Cependant, ayant à l'esprit l'objectif de déterminer le rapport entre sagesse et piété dans *l'Euthyphron*, il s'avère approprié de se focaliser sur un thème central, à savoir le thème des conceptions du divin chez les deux interlocuteurs. Comment Socrate et Euthyphron conçoivent-ils les dieux ?

3. Les conceptions du divin et la question de « l'assimilation au dieu »

La recherche de la définition adéquate de la piété, comme thème principal du dialogue *Euthyphron*, est directement liée à la conception du divin adoptée par chacun des interlocuteurs et révélée à travers leurs propos respectifs. Nous soutenons dans ce qui suit que l'opposition entre les profils du philosophe et du théologien se manifeste comme une confrontation entre deux manières différentes de concevoir le divin. Pour défendre cette thèse, nous proposons de recourir au motif de « l'assimilation au dieu » dont la présence est significative non seulement dans l'œuvre de Platon, mais dans toute la pensée antique.²³

Dans le cas de Socrate, nous avons un premier indice dès (3b) : Euthyphron mentionne le δαίμόνιον ou le signal divin admis par Socrate et le considère comme explication possible de l'accusation que ce dernier est innovateur en matière religieuse. Mais le δαίμόνιον n'est pas le dieu de Socrate²⁴ et le philosophe ne déclare pas qu'il est un ἄθεος vis-à-vis des dieux de la Cité. La position de Socrate, telle qu'elle est exprimée dans *l'Euthyphron*, concerne en premier lieu son refus des récits sur les dieux

²³ Pour une analyse de cette doctrine chez Platon et Aristote voir : David Sedley, "Becoming Godlike". In *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*. Edited by Christopher Bobonich (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 319-337.

²⁴ Le statut du *daimonion* de Socrate est un objet de longues controverses. Pour un aperçu des débats contemporains on peut consulter Thomas Brickhouse et Nicholas Smith, "Socrates' Daimonion and Rationality". In *Apeiron* 38, no. 2 (2005), 43-62. Concernant les sources anciennes, notons que « les philosophes médioplatoiciens, Plutarque de Chéronée dans *Le démon de Socrate* et Apulée de Madaure, *Sur le Dieu de Socrate*, accentuèrent la dimension spirituelle du fameux démon (*daimôn*, *genius*), optant pour la thèse d'une voix intérieure, la conscience, en la liant aux spéculations cosmologiques qui constituaient un enjeu majeur pour l'époque », Baudouin Decharneux, *Socrate l'Athénien ou l'invention du religieux* (Bruxelles : Académie royale de Belgique, 2016), 104.

qui décrivent les violences, les querelles et les injustices, et par conséquent ne correspondent pas au statut et au caractère divin (cf. 6a). En effet, concernant ce point, la position de Socrate s'oppose diamétralement à celle du théologien Euthyphron qui croit fermement et littéralement aux récits transmis par les poètes Homère et Hésiode. Le théologien « assume une compétence singulière dans le domaine de la mythologie ; il croit à la vérité des mythes, qui constituent, dans sa vision, une permanente source d'inspiration dans la vie quotidienne ».²⁵ Euthyphron exprime sa croyance aveugle aux dieux olympiens en se référant à Zeus et son action contre son père Cronos (cf. (T1)). Il voit dans son imitation de cette action, dans son assimilation à Zeus, l'essence même de la piété. La conception euthyphronienne de la piété découle de son adoption de la conception traditionnelle des dieux olympiens, telle qu'elle est admise par tous les adeptes de la religion des Grecs. Il s'agit d'une conception anthropomorphiste du divin, selon laquelle : « l'être sacré peut acquérir une véritable individualité, avoir un nom, une personnalité, une volonté ».²⁶ À partir de la déclaration de Socrate qu'il n'accepte pas les histoires, pleines de brutalité, racontées sur les dieux (que Zeus a ligoté Cronos, que Cronos a châtré Ouranos, etc.), nous pouvons détecter le refus de l'anthropomorphisme comme trait essentiel de sa conception du divin.

Le motif de l'assimilation au dieu n'est pas explicitement mentionné dans *l'Euthyphron*, mais il joue un rôle décisif dans l'élaboration de son contenu. L'idée de devenir semblable au divin, de ressembler au dieu, est exprimée de la manière la plus directe dans le *Théétète* (176b) à travers la formule suivante : « l'assimilation au dieu autant que possible ; et l'assimilation consiste à devenir juste et pieux avec le concours de l'intelligence ».²⁷ Dans ce passage Socrate associe la piété avec la sagesse d'une façon remarquable. Tout d'abord, remarquons le rôle primordial que joue ici la justice en étant combinée avec la piété pour former la condition nécessaire pour s'assimiler au dieu. Rappelons à ce propos que dans les dialogues de Platon, les deux notions de justice et de piété sont très fréquemment citées ensemble.²⁸ La deuxième remarque qui s'impose en lisant la formule du *Théétète* se rapporte à l'expression « avec le concours de l'intelligence [φρόνησις] ». Le mot grec de *phronesis* est parfois traduit

²⁵ Dan Solcan, *La piété chez Platon. Une lecture conjuguée de l'Euthyphron et de l'Apologie de Socrate* (Paris : L'Harmattan, 2009), 43.

²⁶ Roland Crahay, *La religion des Grecs*, 64.

²⁷ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι

²⁸ Djibril Samb, *Commentaire de l'Euthyphron de Platon* (Paris : L'Harmattan, 2016), 285f. : « La Justice et la Piété sont presque toujours citées ensemble dans les dialogues. Certains les citent l'une à côté de l'autre sans définir la nature la nature de leur relation : le *Lachès* [199d8], le *Criton* [54b7-8], le *Protagoras* [349b1-2], le *Politique* [301d2], le *Théétète* [176b2], les *Lois* [XII 959c1] et la *République* [X 615b8]. Quant au *Gorgias* [507a10-b3], il reprend de façon particulièrement nette la proposition de *l'Euthyphron* ».

par *sagesse pratique* (ou par *prudence* dans les contextes aristotéliens). L'ajout de cette intelligence ou sagesse pourrait se lire de deux manières. La première envisagerait qu'à l'union formée par le couple justice et piété on va ajouter la condition de la *phronesis*, c'est-à-dire qu'on doit combiner la justice avec la piété en ayant recours à une certaine sagesse. La deuxième possibilité de lecture rassemble les termes piété et *phronesis* pour constituer une forme spécifique de vertu à quoi s'ajouterait la justice. Cette forme, la piété avec intelligence, serait alors ce qu'on pourrait appeler une *piété philosophique*.²⁹ Comme l'illustre cette suggestion, les interprètes ont beaucoup spéculé sur le vrai sens de cette formule platonicienne, qui dans le *Théétète* décrit l'assimilation au dieu. On trouve par exemple les interprétations centrées sur la thèse que seul le dieu pourrait incarner une mesure adéquate de la juste.³⁰ Cette thèse présuppose d'un côté l'image d'un dieu parfaitement juste et d'un autre côté la nécessité de se référer au divin pour réaliser la justice. Or, si la mesure ou le critère de la justice, et de la vertu en général, est dépendant d'un concept anthropomorphe du divin, et que les seules sources pour connaître ce concept sont la mythologie et les narrations des poètes, alors nous nous trouvons face à une mesure arbitraire qui fluctuerait selon les exégèses des récits.

En revanche, dans une perspective philosophique la raison soumettrait tous les concepts à l'examen critique et n'hésiterait pas à dévier des itinéraires tracés par la tradition pour assurer le développement de nouveaux concepts. C'est dans ce sens que la doctrine de l'assimilation au dieu est susceptible de subir une transformation radicale avec l'intervention d'un Socrate qui remet en question les opinions des Grecs sur le divin et les vertus. Pour donner un exemple des mécanismes de cette transformation rappelons-nous que la cause de l'échec de la définition (T2) était que le pieux et l'aimé des dieux (*theophilès*) ne peuvent pas être identiques. Dans le cadre des exégèses des passages correspondants, Hazebroucq souligne que le mot *theophilès* admet plusieurs significations possibles et que chez Platon il a plutôt subi un changement graduel de signification.³¹ La nouveauté du sens actif de *theophiles* – qui correspond

²⁹ Nous reviendrons sur cette possibilité de piété raisonnée vers la fin de cet article.

³⁰ Cf. Marc-Antoine Gavray, *Platon, héritier de Protagoras. Dialogue sur les fondements de la démocratie* (Paris : Librairie philosophique Vrin, 2017), 141. « Car la justice véritable ne s'atteint pas par le respect d'une convention passé simplement au sein de la Cité. Elle implique de prendre dieu pour modèle, parce qu'il n'y a rien en lui d'injuste et qu'il est donc la seule mesure valable des actions justes ».

³¹ Marie-France Hazebroucq, Piété et theophilia, *Revue de philosophie ancienne* 16, no. 2 (1998), 55f. : « 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 celui 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 avec les Idées. La *theophilia* est bien près de devenir une *philotheia*, mais cette inversion suppose que les Idées soient divines ». Pour une analyse des emplois de *theophilès* dans les dialogues de

à l'effort proprement philosophique afin de devenir similaire au divin – réside dans l'établissement d'une primauté du rationnel dans le rapport entre les hommes et les dieux.

La rationalité nouvelle que Socrate essaye d'instaurer par le billet de sa critique, tantôt explicite tantôt implicite, de l'anthropomorphisme est la continuité d'une longue tradition chez les Grecs. Platon est dans ce contexte non seulement l'héritier de Xénophane, d'Héraclite et d'Empédocle mais un innovateur de calibre qui étend le champ d'application de cette critique de l'anthropomorphisme vers de nouveaux domaines du savoir théorique.³² L'attitude critique envers les conceptions anthropomorphes du divin a été – dès les premières attaques contre Homère et Hésiode par les philosophes présocratiques – étroitement liée à la sphère morale, puisque le sens attribué aux vertus découle de ce qu'en pensent les dieux mythologique. Il s'agit d'un long processus historique dans lequel

la pensée rationnelle s'impose, comme sujet de réflexion soutenue, [et de même s'imposent] le problème de la vraie nature et des vrais attributs du divin [et] le problème de renouvellement de la relation avec la divinité. Ainsi, le discours rationnel émerge de manière explicite dans le domaine morale, en dénonçant les formes traditionnelles de la piété d'un point de vue qui se revendique d'une piété authentique.³³

La dimension critique favorisée par cette interprétation a été souvent contestée dans le cas de Socrate dont la « position religieuse » fut désignée par « agnosticisme et apophatisme ».³⁴ De plus, certains commentateurs mettent l'accent sur un côté essentiellement religieux chez Socrate, qui en tant que fils de son temps devait approuver les *doxai* de l'époque sur tout ce qui est surnaturel. Cette opinion semble ne pas négliger le côté critique des interventions socratiques et prend en compte que Socrate est en quelque sorte un réformateur de la religion des Grecs.³⁵ Mais l'apport de Socrate, du point de vue de l'histoire des idées en général et l'histoire de

Platon voir : Jean-Yves Châteaueu, *Philosophie et religion. Platon Euthyphron*. Traduction et commentaire. (Paris : Librairie philosophique Vrin, 2005), 295-303.

³² Paul Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon* (Paris : éditions contemporaines Boivin, 1948), 74 : « Tout comme il déshumanise les dieux, Platon dépersonnalise les principes d'explication physique ou métaphysique ».

³³ Dan Solcan, *La piété chez Platon*, 237.

³⁴ Cf. Jean-Yves Châteaueu, *Philosophie et religion*, 176ff. Notons ici que Châteaueu ajoute à la page 213 : « L'apophatisme est la position où peuvent se rejoindre une philosophie religieuse et une philosophie critique de la religion ».

³⁵ Cf. Mark McPherran, *The religion of Socrates* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1996), 7f. : "we must take seriously the religious side of Socrates. [...] However, he was also a sensitive critique and rational reformer of both the religious tradition he inherited and the new theological and cultic incursions he encountered as they swept through fifth-century Athens".

la philosophie en particulier, dépasse le simple stade de la réforme et touche une dimension *révolutionnaire* qui sépare clairement entre un monde présocratique et le monde de l'après-Socrate. Nous défendons cette proposition sur la base de la détermination d'un statut unique de la sagesse socratique dont on traitera les principales manifestations dans les sections suivantes.

4. La sagesse philosophique de Socrate

Le profil philosophique du maître de Platon ne peut être convenablement reconstruit que par une analyse détaillée de plusieurs dialogues, notamment les dits dialogues de jeunesse dans lesquelles la méthode socratique est magistralement exposée. N'ayant pas la possibilité d'un tel projet gigantesque dans le présent travail, nous nous contentons d'esquisser les traits généraux du profil de Socrate et de sa méthode, et ce à partir d'un nombre de points que nous jugeons essentiels en rapport avec la notion de sagesse. Commençons par ce que Platon écrit au début de l'*Apologie*. Socrate admet qu'il possède une certaine sagesse (σοφία) (20dc) mais il la distingue de « la sagesse attribuée aux 'savants' » d'une manière ironique : « s'il risque d'être σόφος, c'est par la possession d'une sagesse qui est vraisemblablement une sagesse propre à l'homme (ἀνθρωπίνη σοφία), tandis que les autres possèdent, semble-t-il, une sagesse plus qu'humaine (20d5-e1) ». ³⁶ Cette remarque renvoie à une orientation principale chez Socrate consistant dans l'étude des concepts éthiques et des problèmes de la vie pratique des hommes dans la *Polis*. Dans le cadre de cette orientation, Socrate développe une attitude particulière qui est le cœur de ce qu'on peut appeler la *sagesse socratique* et qui serait le modèle de la sagesse philosophique. Cette attitude, comme témoigne l'épisode de l'oracle dans l'*Apologie* – c'est-à-dire le dieu affirmant que Socrate est le plus sage (σοφώτατον, 21b5-6) des Grecs et ce dernier désirent comprendre cette affirmation – se fonde sur le constat et l'aveu de son propre ignorance. Chez Socrate, la vraie sagesse réside dans la conscience du non-savoir. Le sage, c'est alors celui qui est bien conscient de son ignorance. Il sait qu'il ne sait pas. Sans vouloir examiner dans quelle mesure cette forme socratique de la sagesse a marqué la notion de philosophie elle-même, nous remarquons ici que la modestie intellectuelle de Socrate s'oppose parfaitement à la prétention d'un Euthyphron qui affirme bien savoir ce qu'est la vraie piété.

D'autre part, la sagesse socratique s'exprime solennellement à travers les caractéristiques de la *méthode dialectique* de Socrate qui se déplore dans des premiers dialogues platoniciens. Nous soutenons que cette méthode peut être conçue en tant que l'unité de deux approches opposées. La première est l'orientation négative, destructrice, qui s'attaque aux faux opinions,

³⁶ Cf. Dan Solcan, *La piété chez Platon*, 115.

alors que la deuxième est positive, constructrice, et vise la production du vrai savoir. On pourrait associer le premier aspect de la méthode avec la conception de l'*elenchos* (ἔλεγχος) et la deuxième avec celle de la *maïeutique* (μαϊευτική τέχνη). L'*elenchos* est la partie de la méthode qui s'engage à réfuter les opinions des interlocuteurs lors d'un examen rigoureux de tout ce qui est dit. La maïeutique, art de l'accouchement des vérités, correspond à la partie productrice de la méthode, dans laquelle de nouvelles idées vraies, ayant survécu à toutes les épreuves, sont autorisées à voir le jour. Dans l'*Euthyphron*, Socrate a fait usage de l'*elenchos* pour réfuter les différentes définitions de la piété que propose le théologien. Il s'est efforcé, au moyen de la maïeutique, pour aboutir à la définition vraie, à l'essence de la piété, mais la fin aporétique du dialogue semble témoigner de son échec. Cependant, le lecteur attentif peut détecter les moments d'un début de succès de la maïeutique même s'ils se sont rapidement éteints car Euthyphron n'était pas en mesure d'aller jusqu'au bout de la réflexion débattue.³⁷

Par ailleurs, il faut mettre en relief un autre aspect fondamental de la méthode socratique qui touche à sa signification philosophique. La méthode de Socrate ne se contente pas du côté purement cognitif qui se rapporte à distinguer entre le vrai et le faux, le rationnel et l'irrationnel. En plus de ce côté, elle accorde le même degré d'attention à la dimension *morale* en tant que véritable connaissance du *Bien* qui ne peut avoir lieu qu'en reliant la théorie à la pratique. C'est cette perspective socratique d'une *équivalence entre savoir et vertu* qui impose une double disposition, cognitive et morale, comme condition nécessaire pour acquérir la vraie sagesse. Comme le remarque Paisse, la méthode de Socrate exige non seulement « un effort obstiné et patient », mais aussi « une habileté dialectique », « un travail personnel » de l'interlocuteur qui doit se révéler « suffisamment doué tant au point de vue de l'intelligence qu'à celui de ses dispositions morales ».³⁸

La méthode dialectique de Socrate, étant une pratique de la philosophie qui combine la destruction des préjugés avec la construction des idées vraies, ne doit pas être jugée sur la seule base des résultats formels d'une investigation donnée. Car les effets qu'elle produise lors de son déploiement correspondent à la richesse d'une valeur ajoutée qui concerne aussi

³⁷ Nous pensons ici à la fin de la troisième tentative de définition (D3) avec la question sur l'*ergon* des dieux. Ce passage a été interprété comme contenant – d'une manière implicite – le résultat positif du dialogue *Euthyphron*, c'est-à-dire indiquant le vrai sens de la piété chez Socrate / Platon. Dans ce contexte, la suggestion de Rabinowitz est remarquable : il établit la thèse que l'œuvre des dieux n'est autre que l'appréhension des Idées platoniciennes (et nous ajoutons sur la base de *Euthyphron* (7e) : notamment des *Idées* du *Bien*, du *Beau* et du *Juste (Vrai)*). Cf. Gerson Rabinowitz. "Platonic Piety : An Essay toward the Solution of an Enigma". In: *Phronesis* 3, no. 2 (1958), 171. Voir aussi Djibril Samb, *Commentaire de l'Euthyphron de Platon*, 304f.

³⁸ Cf. Jean-Marie Paisse, « De la sagesse socratique ». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, no. 3 (1971), 364f.

bien les aspects épistémologiques que les considérations éthiques. Dans ce sens, même le résultat formel de l'investigation – en d'autres termes la réponse à la question de départ – pourrait exister de manière implicite entre les lignes et les passages du dialogue. Et c'est dans cette invitation à dégager l'implicite que se manifeste un autre trait de la sagesse de Socrate. Il est vrai que le déploiement de la dialectique socratique fait que les dialogues platoniciens de jeunesse tendent à se conclure avec des apories. « Mais, on le sait, dans ces dialogues le résultat obtenu n'est pas pratiquement cette notion même dont on suivait la piste : c'est plutôt la création d'une attitude mentale négative, qui néanmoins incline l'interlocuteur vers une détermination positive ».³⁹ Si on applique ce constat sur le cas de *l'Euthyphron*, qui s'achève sans accord sur une définition explicite de la piété, la question de déterminer la conception socratique (ou platonicienne) de la piété reste ouverte devant toute sorte de spéculation.

Avant de passer à une reconstruction de quelques effets du déploiement de la méthode dialectique de Socrate dans le contexte particulier de la recherche d'une définition appropriée de la piété, nous pouvons conclure cette section par le constat que la dialectique socratique est à la fois une voie qui mène à la sagesse philosophique et une pratique concrète de ce type de sagesse. La méthode de Socrate illustre un type nouveau de *rationalité* philosophique qui repose sur le questionnement des préjugés et des connaissances préétablies. Outre ses caractéristiques pédagogiques, didactiques, et sa valeur proprement scientifique, la dialectique de Socrate se distingue par sa dimension critique. Cet aspect de la rationalité socratique dérange le mode de pensée de la théologie traditionnelle, qui se nourrit de la conservation d'une tradition incapable de se livrer aux risques des changements que peut causer toute approche critique.⁴⁰ En effet, en étant l'incarnation la plus fidèle de la sagesse socratique, la méthode dialectique, dont le déploiement n'est pas sans périls, est un long et pénible exercice de la pensée rationnelle critique qui a pour vocation unique la recherche des vérités.

³⁹ Léon Robin, *Platon* (Paris : Librairie Félix Alcan, 1938), 69.

⁴⁰ Voir Pierre-Maxime Schuhl, *L'œuvre de Platon*. 4e édition mise à jour (Paris : Librairie philosophique Vrin, 1967), 53f. : « Déduisant des thèses avancées leurs conséquences paradoxales, ramenant les affirmations téméraires à un principe auquel il en oppose d'autres, induits à partir d'exemples empruntés à la vie familière, à la techniques des gens de métier, il met ses interlocuteurs en contradiction avec eux-mêmes ; il les trouble dans leur quiétude. Il est le taon qui empêche les Athéniens de dormir [cf. *Apologie* 30c], la torpille qui les engourdit [cf. *Ménon* 80a-d]. »

5. La piété entre sagesse philosophique et pseudo-sagesse théologique

Lorsque Socrate se consacre à réfuter les tentatives de définition de la piété proposées par Euthyphron, il essaye d'attirer l'attention de son interlocuteur sur l'incohérence des conceptions anthropomorphes des dieux et sur l'insuffisance du concept de vertu qui en découle. La partie positive de cette approche socratique consiste dans l'élaboration de positions alternatives sur les sujets en question. Bien que ceci soit d'une manière implicite, Socrate défend un concept non-anthropomorphe du divin et une notion de la vertu qui ne dépend pas des *doxai* de la tradition. Sa conception de la vraie piété se laisse déduire à partir de ces deux fondements qui forment les pierres angulaires du dialogue *Euthyphron*. Mais la contribution positive de Socrate va encore plus loin. Entre sa critique de la théologie euthyphronienne et son élaboration de positions alternatives sur le divin et la vertu, il introduit la notion platonicienne d'*Idée* (ἰδέα, εἶδος) et localise ainsi l'ensemble du discours sur un plan élevé de la réflexion philosophique. Nous avons vu lors de la discussion de la première tentative de définition de la piété (T1) que Socrate refuse d'approuver la réponse d'Euthyphron parce qu'il exige l'idée même de la piété et non pas des exemples contingents de ce qui est pieux. Cette exigence correspond à la première élaboration de la théorie des Formes de Platon, et le vocabulaire de (6d-e) est consolidé par l'opposition entre (πάθος) et (οὐσία) dans (11a-b).⁴¹ Avec ce type d'intervention, Socrate introduit quelque chose de nouveau dans l'histoire de la philosophie. Léon Robin enregistre la nouveauté de cet événement qui a eu lieu dans l'*Euthyphron* de la manière suivante :

Si l'on veut connaître la *réalité* ou l'essence (οὐσία) de la sainteté, il faut fixer les yeux sur la *forme* unique (ιδέα, εἶδος) ou le *modèle* (παράδειγμα), grâce auxquels les choses saintes sont toujours pareilles à elles-mêmes (5 d, 6 de, 11 a). Bref, au savoir purement formel de la Sophistique il s'agit de donner un contenu réel. En outre, dès ces premiers dialogues, une indication positive est donnée sur la nature de ce contenu : c'est l'*Idée* de la chose qui est en question.⁴²

Le fondement de la théorie des Formes dans (et dès) l'*Euthyphron* a été attesté par plusieurs interprètes.⁴³ Mais ce qui nous intéresse ici, c'est en

⁴¹ Djibril Samb, *Commentaire de l'Euthyphron de Platon*, 244 : « Bien entendu, tous les historiens de la philosophie ont été frappés par l'emploi des concepts d'οὐσία et de πάθος. Ils apparaissent ici pour la première fois dans la littérature attique avec des connotations 'ontologique' ».

⁴² Léon Robin, *La pensée grecque. Et les origines de l'esprit scientifique* (Paris : La renaissance du livre, 1923), 219.

⁴³ Par exemple dans Reginald Edgar Allen, *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of*

premier lieu ce que signifie l'introduction des *Idées* pour la nature de l'opposition entre la perspective philosophique de Socrate et la perspective de la théologie traditionnelle représentée par Euthyphron. Loin des interprétations qui considèrent que les *Idées* sont les nouveaux dieux de Socrate,⁴⁴ on pourrait avancer que ce que Socrate avait à l'esprit, c'est une dimension *universelle* qui réjouit du plus haut degré de généralité. Pour lui, l'*Idée* est cette unité intelligible qui subsume toutes les variations contingentes de ses possibles manifestations. En contrepartie, l'énumération des exemples ou l'élévation d'un seul cas au rang d'une définition générale – une option pour laquelle Euthyphron opte dans (T1) – ne peut pas atteindre ce seuil de l'universalité qui est propre aux vérités. Le dialogue *Euthyphron* offre une illustration de cette opposition entre les deux perspectives en divulguant les incohérences des conceptions anthropomorphes du divin et en émettant des signes implicites sur ce que peut être une conception alternative qui soit à la hauteur du caractère universel des *Idées*. Contre l'esprit casuistique d'Euthyphron s'établit la recherche socratique des principes. Mais la divergence entre le mode de pensée philosophique d'une part et les positions euthyphroniennes de la théologie traditionnelle de l'autre s'exposent aussi dans un autre domaine, à savoir celui de la *philosophie morale*.

En effet, c'est autour de la notion de *vertu* que nous pouvons dégager les contours de cette confrontation entre la sagesse socratique et la prétention d'Euthyphron de représenter une forme de sagesse se réclamant de la religion des Grecs. L'enjeu de la détermination de la conception adéquate de la vertu est implicitement présent dans toute la conversation entre Socrate et Euthyphron. Non seulement la recherche de la bonne définition de la piété révèle une interrogation sur les critères de justification pour considérer la piété comme une vertu, mais les deux perspectives de la philosophie et de la théologie se battent pour deux conceptions rivales de la vertu. Pour illustrer cette bataille, et afin de préparer l'appréhension des différentes conceptions de la piété, prenons l'exemple du rapport entre la justice – qui est une vertu centrale dans la philosophie de Platon – et la piété. Ce rapport que nous avons rencontré dans la troisième tentative de définir la piété (T3) apparaît comme un critère majeur pour distinguer entre la sagesse philosophique et la *pseudo-sagesse* de la théologie traditionnelle. Nous désignons par *pseudo-sagesse* une attitude qui,

Forms (London: Routledge & Kegan Paul, 1970), 68. Pour un exemples des jugements contraires, voir Laszlo Versényi, *Holiness and Justice. An Interpretation of Plato's Euthyphro* (Washington : University Press of America, 1982), 45f.

⁴⁴ C'est le cas de Leo Strauss qui en déduit que la seule imitation des dieux possible est la philosophie. Cf. Leo Strauss, *On Plato's Euthyphro. The 1948 Notebook, with Lectures and Critical Writings*. Kerber, Hannes, and Minkov, Svetozar (eds.). (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2023). 46: "the ideas are S.'s new gods. [...] if imitating the gods is piety, philosophy is piety [...] the only imitation of gods that is possible is philosophy."

notamment en matière d'éthique, admet des *pseudo-valeurs*.⁴⁵ Ces déterminations s'avèrent utiles pour démontrer, à partir du rapport entre justice et piété, l'existence d'une opposition fondamentale entre une *piété philosophique* représentée par Socrate et une *piété religieuse* incarnée par Euthyphron. Dans le cas de ce dernier, « [l]a raison pour laquelle la piété, en Grèce ancienne, est indissociable de la justice, est que le 'pieux' correspond avant tout à ce qui est prescrit et autorisé par les dieux ». ⁴⁶ La piété d'Euthyphron ou le concept religieux de la piété se manifeste à travers l'influence de la mythologie grecque ancienne sur le discours, le mode de pensée et les positions prises par le devin.

Quant à Socrate, le rapport entre justice et piété se caractérise en premier lieu par l'étendue et l'universalité du concept de justice qui lui permettent d'englober le concept de piété comme l'une de ses parties constituantes (cf. (T3)). Ce premier point de départ – d'ailleurs approuvé par Euthyphron (12d) – ne fait pas encore l'essence de la position socratique. Le point crucial de cette position se dégage à travers une considération du système de la philosophie morale de Socrate dans sa totalité. Ce système se compose de trois doctrines qui sont organiquement entrelacées et forment ensemble une totalité bien cohérente : (i) la thèse de l'identité de la vertu et du savoir, (ii) la conviction que faire le mal ne peut être que par ignorance et pour cela involontaire, et (iii) le principe que prendre soin de l'âme est la première condition pour vivre heureux.⁴⁷ À partir de ces points de base, nous pouvons voir qu'être juste n'est pas déconnecté d'un savoir vrai qui a comme objet l'*Idée* de la justice, que l'absence de ce savoir est la cause des actions injustes, et que la condition du bonheur – comme l'enseigne la *République* – passe par l'acquisition par l'âme de la vertu (et du savoir) de la justice. Que ces opérations n'aient pas la même effectivité dans le cas de la piété pourrait être suggéré du fait que celle-ci n'est pas comptée parmi les vertus cardinales qui se limitent à la sagesse, la justice, la tempérance et le courage. Pour expliquer cette absence de la piété, on pourrait recourir à la thèse inaugurant (T3), c'est-à-dire que la piété est déjà incluse dans la justice. Cependant, il reste clair que justice et piété n'ont pas le même positionnement dans le système platonicien des vertus. Ce système est très différencié chez Platon qui distingue entre des valeurs authentiques et d'autres qui le sont moins. Nous avons déjà mentionné

⁴⁵ Nous empreintons ce terme de Goldschmidt qui distingue entre les « valeurs authentiques, reconnus par le philosophe » et les « pseudo-valeurs », dont la capture est une tâche essentielle des dialogues de Platon. « Sagesse, justice, piété, courage » peuvent appartenir au premier groupe, et « [r]hétorique, rhapsodie, nom, amour » sont des candidats qui « pour ceux qui les idolâtrèrent » peuvent renvoyer à des valeurs mais se révèlent – après l'examen critique – comme pseudo-valeurs. Cf. Victor Goldschmidt, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, 91.

⁴⁶ Louis-André Dorion, *Lachès, Euthyphron*, 225.

⁴⁷ Cf. William Keith Chambers Guthrie, *Socrates* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 130ff.

que Goldschmidt appelle ces dernières les pseudo-valeurs, mais Platon utilise encore beaucoup d'autres expressions pour les désigner : « Il y a des vertus 'niaises' [cf. *Phédon* 68^e5] qui n'ont qu'une apparence de valeur [cf. *République VI*, 505d] ; images de vertu [cf. *Banquet* 212a], vertus serviles [cf. *Phédon* 69b] et marchandes [cf. *Protagoras* 357 d]. Il y a, de la vertu, le côté gauche [cf. *Phèdre* 256 e6-7] ». ⁴⁸

Quelles sont les implications de ces déterminations sur la conception socratique de la piété ? Est-il adéquat de parler d'une piété socratique qui soit un modèle, un paradigme, pour une piété philosophique ? Dans son commentaire détaillé de l'*Euthyphron*, Leo Strauss fait une série de remarques qui pourraient fournir quelques éléments de réponse. D'abord, il note que la notion de philanthropie (φιλανθρωπία) que Socrate mentionne dans (3d) est aux yeux du philosophe équivalente à la justice ; Socrate est accusé d'impiété parce qu'il est juste et la raison pour laquelle Euthyphron est injuste n'est autre que son manque de philanthropie. ⁴⁹ De plus, Strauss remarque qu'Euthyphron, en disant que Zeus est « le plus juste des dieux » (6a), ne se soucie pas de définir la justice et ne cherche pas à connaître l'*Idée* de la justice mais se contente de prendre le dieu le plus juste comme modèle. ⁵⁰ Sa pseudo-sagesse théologique est complètement dépendante d'une conception anthropomorphe du divin issue de la tradition mythologique. Les conséquences de cette dépendance s'expriment dans les tentatives échouées pour définir la vraie piété et ces échecs représentent à leur tour les grands traits d'une piété religieuse conforme à la religion des Grecs. En contrepartie, la piété chez Socrate est un objet de recherche dans le cadre d'une investigation plus générale sur les « Valeurs (ou *ousiai* éthiques) ». ⁵¹ Il s'avère que cette recherche ne fait que multiplier les signes qui pointent sur l'*Idée du Bien* dont l'appréhension préoccupe le philosophe et domine son activité. Ainsi on pourrait interpréter le terme « piété philosophique », ou « piété des philosophes », comme étant un engagement semblable à celui de Socrate, c'est-à-dire un dévouement pour la recherche des vérités (sur le divin et les vertus) qui se traduit par une pratique philosophique correspondante. Dans le cas de Socrate, cette pratique fut illustrée aussi bien par le déploiement de sa méthode dialectique qu'à travers sa conduite et ses positions lors de son procès, durant lequel le maître de Platon a exposé les plus précieuses leçons de sa sagesse philosophique.

⁴⁸ Victor Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, 93.

⁴⁹ Cf. Leo Strauss, *On Plato's Euthyphro*, 25: "S. is unpopular because he is thought to be a popular or public teacher—he is hated because of his φιλανθρωπία [philanthropy] (= justice). → S. is accused of impiety because of his justice. E. on the other hand is pious, but unjust (lacks φιλανθρωπία [philanthropy]). Far from having the same cause, they stand at opposite poles."

⁵⁰ Cf. *ibid.*, 30.

⁵¹ Cf. Djibril Samb, *Commentaire de l'Euthyphron de Platon*, 351.

Références

- Allen, Reginald Edgar. *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms*. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.
- Bartzoka, Alexandra. « L'archonte-roi: une particularité athénienne ». *Ktèma : civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, no. 40, La Royauté dans la Grèce antique (2015) : 157-165.
- Brickhouse, Thomas C. et Smith, Nicholas D. "Socrates' Daimonion and Rationality". In *Apeiron* 38, no. 2 (2005): 43-62.
- Burnet, John. *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*. Edited with Notes. Oxford : Clarendon Press, 1924.
- Chateau, Jean-Yves. *Philosophie et religion. Platon Euthyphron*. Traduction et commentaire. Paris : Librairie philosophique Vrin, 2005.
- Crahay, Roland. *La religion des Grecs*. Bruxelles : Éditions Complexe, 1991.
- Croiset, Maurice. *Platon. Œuvres complètes. Tome I. Introduction – Hippias Mineur – Alcibiade – Apologie de Socrate – Euthyphron – Criton*. Texte établi et traduit. Deuxième Tirage. Paris : Société d'éditions « Les Belles Lettres », 1970.
- Decharneux, Baudouin. *Socrate l'Athénien ou l'invention du religieux*. Bruxelles : Académie royale de Belgique, 2016.
- De Magalhães-Vilhena, Vasco. *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*. Paris : Presse Universitaire de France, 1952.
- Dorion, Louis-André. *Lachès, Euthyphron*. Traduction et édition. Paris : Flammarion, 2023.
- Gavray, Marc-Antoine. *Platon, héritier de Protagoras. Dialogue sur les fondements de la démocratie*. Paris : Librairie philosophique Vrin, 2017.
- Goldschmidt, Victor. *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*. Paris : Presse Universitaire de France, 1947.
- Grenet, Paul. *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*. Paris : éditions contemporaines Boivin, 1948.
- Guardini, Romano. *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaidon*. Dritte erweiterte Auflage. Godesberg : Verlag Helmut Küpper, 1947.
- Guthrie, William Keith Chambers. *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Hazebroucq, Marie-France. « Piété et 'theophilia' ». *Revue de philosophie ancienne* 16, no. 2 (1998) : 49-78.
- McPherran, Mark. *The Religion of Socrates*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1996.
- Paisse, Jean-Marie. « De la sagesse socratique ». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, no. 3 (1971) : 353-367.
- Rabinowitz, Gerson. "Platonic Piety : An Essai toward the Solution of an Enigma". In: *Phronesis* 3, no. 2 (1958): 108-120.

- Robin, Léon. *La pensée grecque. Et les origines de l'esprit scientifique*. Paris : La renaissance du livre, 1923.
- —. *Platon*. Paris : Librairie Félix Alcan, 1938.
- Samb, Djibril. *Commentaire de l'Euthyphron de Platon*. Paris : L'Harmattan, 2016.
- Schuhl, Pierre-Maxime. *L'œuvre de Platon*. 4e édition mise à jour. Paris : Librairie philosophique Vrin, 1967.
- Sedley, David. "Becoming Godlike". In *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*. Edited by Christopher Bobonich, 319-337. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Solcan, Dan. *La piété chez Platon. Une lecture conjugquée de l'Euthyphron et de l'Apologie de Socrate*. Paris : L'Harmattan, 2009.
- Strauss, Leo. *On Plato's Euthyphro. The 1948 Notebook, with Lectures and Critical Writings*. Kerber, Hannes, and Minkov, Svetozar (eds.). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2023.
- Versényi, Laszlo. *Holiness and Justice. An Interpretation of Plato's Euthyphro*. Washington: University Press of America, 1982.

